

VII ENCUENTRO
PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN
DEL PATRIMONIO INMATERIAL
DE PAÍSES IBEROAMERICANOS

Gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural

**VII ENCUENTRO
PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN
DEL PATRIMONIO INMATERIAL
DE PAÍSES IBEROAMERICANOS**

**Gestión del
patrimonio inmaterial
y la diversidad cultural**

**Octubre de 2006
Memorias
Venezuela**

© Los respectivos autores

Primera edición: noviembre, 2006

ISBN 978-958-44-0419-0

Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en Colombia

Editora

Marcela Giraldo

Diseño

Paolo Angulo Brandestini

Portada

Imagen del VII Encuentro

Colección de Máscaras del

Centro de la Diversidad Cultural de Venezuela [Detalles]

Impresión

Dupligráficas

Bogotá, 2006

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Isadora de Norden 23

SESIÓN INAUGURAL

Discurso de inauguración
Salvaguardia del patrimonio inmaterial y
de la diversidad cultural
Herman van Hooff 29

La poesía: esencia del patrimonio inmaterial
Freddy Castillo Castellanos 35

La promoción y difusión del patrimonio
inmaterial de la humanidad:
un enfoque antropológico
Miguel Barnet 45

LAS POLÍTICAS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: GESTIONES Y EXPERIENCIAS

59

Bienes inmateriales y procesos culturales: definiciones y contradicciones <i>Emanuele Amodio</i>	61
La Unesco, patrimonio inmaterial, diversidad cultural: avances y acciones <i>Frédéric Vacheron</i>	71
Cultura y mercado: un des (encuentro) capital La cultura del mercado o el nuevo ogro filantrópico <i>José Luis Najul Saldivia</i>	87
Políticas culturales, patrimonio inmaterial y desarrollo <i>Fernando Cajías de la Vega</i>	101
Latinoamérica: ¿cuál es nuestro patrimonio? El caso de Panamá <i>Dolores Cordero Pérez</i>	117
México Diversidad y patrimonio cultural inmaterial <i>Griselda Galicia García</i>	138
Bolivia Modernidad y cultura de los pueblos Medidas de salvaguarda: los Kallawaya <i>Luis Sempértegui Miranda</i>	153

Colombia	
Formación artística y cultural: ¿arte para la convivencia?	
<i>Carlos Miñana</i>	165
Perú	
La diversidad cultural como política de Estado	
<i>Luis Repetto Málaga</i>	199
Cuba	
La cartografía cultural y la protección del patrimonio vivo	
<i>Jesús Guanche</i>	220
Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas	
<i>Jesús Guanche</i>	238
Panamá	
Gestión del patrimonio por los gobiernos locales	
<i>Felipe Tomás Barsallo Londoño</i>	243
Perú	
El Programa Qhapaq Ñan y el Instituto Nacional de Radio y Televisión	
<i>Soledad Mujica</i>	256
Colombia	
“Memoria viva en el teatro”. Recorrido por la historia cultural y social del barrio Andalucía	
<i>Jorge Blandón</i>	263

Venezuela	
Una visón desde la actividad turística	
<i>Raúl Alfonso Camacho</i>	280
RELATORÍAS,	
ACTIVIDADES ACADÉMICAS Y CONCLUSIONES	285
Relatoría actividades académicas	287
Políticas culturales, patrimonio inmaterial	
y desarrollo	303
DIÁLOGOS E INTERCAMBIOS	309
CONCLUSIONES GENERALES	310
TALLER UNESCO	
DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y	
BIODIVERSIDAD EN AMAZONIA	313
Taller Unesco	
Programa del taller	315
Diversidad cultural, patrimonio inmaterial	
y lenguas: avances de la Unesco	
<i>Frédéric Vacheron</i>	321
Lenguas en peligro y lenguas como	
patrimonio inmaterial	
<i>Bruna Franchetto</i>	331

Algunos problemas teóricos y prácticos sobre la revitalización de nuestro patrimonio lingüístico <i>Esteban Emilio Mosonyi</i>	357
Experiencia asháninka, revitalización de la lengua materna: alfabetización de la mano con la tecnología de la información y comunicación <i>Pablo E. Jacinto Santos</i>	368
Chamanismo y ecología en diversas acciones chamánicas de los pueblos indígenas del Amazonas <i>Ronny Velásquez</i>	376
Patrimonio inmaterial en Iauaretê, del río Uaupés, noroeste de la Amazonia brasileña <i>Geraldo Andrello</i>	412
RELATORÍA TALLER UNESCO	435
¿Diversidad lingüística y saberes tradicionales, en peligro?	437
TALLER DE GASTRONOMÍA	445
Venezuela La inmaterialidad del patrimonio cultural gastronómico: ¿con qué se come eso? <i>Juan Alonso Molina Morales</i>	447
México La gastronomía mexicana, patrimonio intangible <i>Edmundo Escamilla y Yuri de Gortari</i>	456

Colombia	
Comida: del sabor del afecto, al saber y su efecto	467
De mi mamá al laboratorio de comidas y culturas <i>Ramiro Delgado Salazar</i>	469
El aprendizaje en la preparación de la comida como historia de vida <i>Rufa Herrera de Perea</i>	483
Rol de la mujer en la preparación de comidas, la recreación, la cotidianidad y la fiesta <i>Andrés Vera Benjumea</i>	488
FORO Y RELATORÍA DE GASTRONOMÍA TRADICIONAL	497
Sabores de diversos países	499
MENÚS DE COCINA	503
Bolivia	505
Colombia	507
México	509
Perú	511
Venezuela	513
TALLER DE ARTESANÍAS EL ARTE DE LO TRADICIONAL: SABER HACER Y SABER INNOVAR	515

Panamá	
La artesanía y el artesano	
<i>Dolores Cordero Pérez</i>	517
 Bolivia	
Los vendedores de productos tradicionales en La Paz	
Caso: mercado de brujas	
<i>Norma Campos</i>	537
 Ecuador	
Artesanos y artesanías de los Otavalos	
<i>Gina Maldonado</i>	551
 Venezuela	
La locería criolla en el siglo XXI	
<i>Laura Palazzi</i>	562
 México	
El arte popular como elemento de vida de un pueblo	
<i>Mario Agustín Gaspar</i>	566
 Ecuador	
Los bordados kayambis y su importancia en la	
economía y mercado	
<i>Maria Georgina de la Cruz Inlago</i>	575
 Panamá	
Taller de confección de máscaras de diablos	
<i>Francisco Delgado Botello</i>	579
 Colombia	
Las máscaras paso a paso	
<i>Manuel Pertuz</i>	583

RELATORÍA TALLERES DE ARTESANÍAS	585
Artesanías, locerías, bordados, y máscaras	587
RELATORÍA TALLERES DE MÚSICA Y DANZA	591
Músicas de aquí y de allá	593
GRUPOS ARTÍSTICOS PRESENTES EN EL VII ENCUENTRO	596
Visita a las montañas de Sorte <i>María Verónica Atencio Klenner</i>	598
DIRECTORIO	601
GLOSARIO DE SIGLAS	606

P R E L I M I N A R E S

VII ENCUENTRO PARA LA PROMOCIÓN Y
DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL
DE PAÍSES IBEROAMERICANOS

GESTIÓN DEL PATRIMONIO
INMATERIAL Y LA DIVERSIDAD CULTURAL

VENEZUELA

Barquisimeto / Caracas / Coro / La Guaira / Los Teques
Maracay / Quíbor / San Felipe / Tintorero / Valencia

OCTUBRE 17 AL 22 DE 2006

ORGANIZACIÓN Y FINANCIACIÓN

VENEZUELA

Ministerio de Cultura

Centro de la Diversidad Cultural

Universidad Nacional Experimental de Yaracuy – UNEY

COLOMBIA

Ministerio de Cultura

Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura

ESPAÑA

Ministerio de Cultura

Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Interna-
cional, Agencia Española de Cooperación Internacio-
nal – AECI

UNESCO Oficina Regional de Cultura para América Latina y
el Caribe

A P O Y O

COLOMBIA
Ministerio de Relaciones Exteriores

MÉXICO
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – CONACULTA

BRASIL
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –
IPHAN

Corporación Andina de Fomento – CAF

Unión Latina

UNESCO – Brasil

DIRECCIÓN VII ENCUENTRO

Isadora de Norden. Colombia. Dirección General de los
Encuentros

Benito Irady. Presidente Centro de la Diversidad Cultural de
Venezuela

COMITÉ CIENTÍFICO DE VENEZUELA

Emanuele Amodio, Antropólogo e historiador. Jefe Departamento de Arqueología, Etnohistoria y Ecología Cultural. Universidad Central de Venezuela

Freddy Castillo. Rector Universidad Nacional Experimental de Yaracuy – UNEY

Benito Irady. Presidente Centro de la Diversidad Cultural

Yolanda Salas. Licenciada en Letras. Universidad Católica
Andrés Bello. Magíster en literatura latinoamericana
contemporánea

María Ismenia Toledo. Antropóloga

COMITÉ CIENTÍFICO DE LOS ENCUENTROS

COLOMBIA

Juan Luis Mejía. Rector Universidad EAFIT. Medellín
Ex ministro de Cultura de Colombia

Carlos Miñana. Antropólogo, etnomusicólogo, profesor
titular Universidad Nacional de Colombia

María Adelaida Jaramillo. Directora Extensión Cultural
Universidad de Antioquia

BOLIVIA

Fernando Cajías de la Vega. Licenciado en historia
Decano Facultad de Humanidades
Universidad de San Marcos

ESPAÑA

Francisco Cruces. Antropólogo, etnomusicólogo, profesor titular de la UNED

PERÚ

Luis Repetto. Director de Cultura Centro Cultural Pontificia
Universidad Católica del Perú

DIRECCIÓN Y PRODUCCIÓN VII ENCUENTRO

CENTRO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL, VENEZUELA

Benito Irady. Presidente

EQUIPO DE PROGRAMACIÓN Y PRODUCCIÓN

Dayana Frontado. Directora

Concepción Rodríguez. Coordinadora de programación

Silvia Herrera. Coordinadora de producción

Paulo Cardoso

Carlos Delgado

Leny de Freitas

Kira Peña

María Eugenia Rivas

Daniel Rodino

Damelys Rodríguez. Producción

Ira León. Diseñadora gráfica

Imagen del VII Encuentro, colección de máscaras del Centro
de la Diversidad Cultural

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL DE YARACUY
VENEZUELA

Freddy Castillo Castellanos. Rector

José Luis Najul. Vicerrector

Ramón Sánchez Sivira. Secretario

EQUIPO DE PROGRAMACIÓN Y PRODUCCIÓN

Raúl Alfonso Camacho. Coordinador

Anabel López

Andrés Fernando Rodríguez

Anairene Aguaje

Durga Cegarra

Lázaro Álvarez

Yadira Flórez. Equipo

Cruz del Sur Morales. Directora Taller de gastronomía

Osmany Barreto, Ricardo Oropeza. Equipo de gastronomía

Heufife Carrasco, María Ismenia Toledo

Coordinación talleres de artesanías

**CORPORACIÓN PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN
DE LA CULTURA. COLOMBIA**

Isadora de Norden. Directora General de los Encuentros

EQUIPO DE PROGRAMACIÓN Y PRODUCCIÓN

Jorge Blandón. Coordinador artístico

Augusto Blanco. Coordinador del equipo académico

Aury Tolosa, Jackeline Cárdenas. Asistentes de dirección

Diana Aristizábal. Página web

Manuel de Narváez Ordóñez. Representante legal

INTRODUCCIÓN

El VII Encuentro orientó las reflexiones de los participantes, a partir de los procesos de construcción de políticas públicas, la gestión de los procesos culturales en los que se concretan dichas políticas y sus consecuencias en lo que respecta a la inserción de expresiones culturales tradicionales en las dinámicas crecientes del mercado global.

Los Encuentros para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos, constituyen un espacio privilegiado para el estudio y análisis de la riqueza y las potencialidades que subyacen en las diversas formas de expresión de nuestro patrimonio.

Dicha mirada avanzó en las propuestas de solución a los problemas crecientes que enfrentan los creadores culturales en lo que respecta al fortalecimiento de sus expresiones ancestrales, la ausencia de políticas culturales de carácter público que permitan proteger, difundir y valorar socialmente dichas creaciones, la brecha existente entre las dinámicas que impulsan los gestores culturales insertos en espacios institucionales y la necesidad de preservar el patrimonio inmaterial por parte de las comunidades y los problemas de derechos de autor, tanto individuales como colectivos, frente al uso indiscriminado de las expresiones tradicionales en los diferentes ámbitos del mercado.

El Encuentro abordó, a partir de las reflexiones anteriores, los siguientes ejes temáticos:

1. Las políticas de la diversidad cultural: conceptos, gestiones y experiencias
2. Derechos culturales, legislación y patrimonio inmaterial
3. Mercado y consumo de bienes culturales.

De manera adicional se hicieron dos mesas técnicas: Políticas culturales, patrimonio inmaterial y desarrollo, y Un balance y una mirada al futuro.

Cartagena, Santa Ana de Coro, Granada, Lima, Quito, Medellín, San Felipe: siete encuentros para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial. Y junto con la Unesco Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, se realizó el Seminario cultura, lengua y biodiversidad en la Amazonía.

Isadora de Norden

**Isadora de Norden
Colombia**

Actual directora del Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (Cerlalc), directora general y subdirectora de Bellas Artes del Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura), actual Ministerio de Cultura de Colombia. Directora de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, del Instituto de Cultura y Turismo de Bogotá y de la Cinemateca

Distrital de Bogotá. Fundadora y gerente general de la Compañía de Fomento Cinematográfico (Focine), empresa industrial y comercial del Estado.

Gerente en Colombia de la Editorial Mexicana Fondo de Cultura Económica. Directora de la Galería de Arte Diner's. Correspondiente de la Unión Latina en Colombia. Asesora para asuntos Culturales de la Unión Latina en París. Curadora de las exposiciones: "Obra de Luis Caballero", en París y Madrid; "Arte paleolítico, el nacimiento del arte en Europa", en París, Toulouse y en nueve ciudades españolas; y "El azulejo en el mundo latino", en París, México, Chile y Argentina. Directora editorial del proyecto "La biblioteca de los niños", programa de la Alcaldía Mayor de Bogotá.

Negociadora internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores y directora general del Pabellón de Colombia en Expo Lisboa 98. Cónsul de Colombia en el Havre (Francia). Consejera Cultural de la Embajada de Colombia en Venezuela. Directora general y coordinadora académica de los Encuentros para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Andinos, realizados en Cartagena de Indias (Colombia), Santa Ana de Coro (Venezuela), Granada (España), Lima (Perú), Quito (Ecuador), Medellín (Colombia) y Yaracuy (Venezuela).

Del gobierno francés ha recibido las condecoraciones de Caballero de las Artes y las Letras, Orden Nacional al Mérito, en el Grado de Comendador, 1997.

SESIÓN INAUGURAL

*Herman van Hoof
Freddy Castillo
Miguel Barnet*

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
17 AL 22 DE OCTUBRE 2006

DISCURSO DE INAUGURACIÓN
SALUDO DE LA UNESCO

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE:
SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO
INMATERIAL Y DE LA
DIVERSIDAD CULTURAL

*Herman van Hooff**

Nos alegra la decisión de ampliar este Encuentro a toda la región, puesto que en los anteriores se concentraba en los países andinos. Esta ampliación geográfica se inserta en otras iniciativas y redes regionales en el campo del patrimonio cultural inmaterial como, por ejemplo, la reciente creación, en Cusco (Perú) del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, con el cual la Unesco ha firmado un acuerdo el 22 de febrero de 2006.

La temática del VII Encuentro trata sobre Gestión de patrimonio inmaterial y diversidad cultural. En efecto, es importante vincular esos dos conceptos de patrimonio inmaterial y diversidad cultural, puesto que la comunidad internacional tiene a su disposición dos destacados instrumentos normativos en este campo, la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003 y la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales 2005.

La preservación del patrimonio inmaterial es contribuir también a la defensa de la diversidad y la identidad cultural y rechazar la idea que frente a la mundialización muchas culturas, en parti-

* Director de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe y representante de Unesco en Cuba, República Dominicana y Aruba.

cular, las más vulnerables tendrían que desaparecer. Para que el mundo del siglo XXI sea de paz y diálogo, necesitará del aporte de todas las culturas. Para citar al ex Secretario General de la Organización de Naciones Unidas y Presidente de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, Pérez de Cuéllar: “No sabemos que nos reserva el siglo XXI. Pero si sé que la voz y las opiniones del mundo entero se deben escuchar”.

PROTECCIÓN Y SALVAGUARDIA PATRIMONIO CULTURAL

La comunidad internacional en general y la Unesco, en particular, se han interesado desde hace mucho tiempo en la protección y la salvaguardia del patrimonio cultural mundial. Fue así como la Organización elaboró recomendaciones destinadas a la preservación de este patrimonio llamado “material”, lo que culminó en 1972 con la adopción de la Convención para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, y la creación de la Lista del patrimonio mundial.

Por esta misma época, y siempre en el transcurso de los años setenta, los Estados tomaron conciencia sobre la extrema vulnerabilidad y la urgencia de tener asimismo en consideración el patrimonio llamado “inmaterial”. Desde los Andes, en 1967, Bolivia fue el primer país que adoptó una ley para proteger su patrimonio folclórico. De esta forma, otros países lo siguieron y en 1973 el gobierno de Bolivia propuso al Director General de la Unesco añadir a la Convención universal sobre derechos de autor, un protocolo relativo a la protección del folclore.

Así, en 1989, la Conferencia General de la Unesco adopta la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular. La forma jurídica no obligatoria de la Recomendación y las fallas en materia de definición, mostraron muy pronto los límites de este instrumento normativo, que hicieron necesaria la preparación de una convención internacional.

Esta nueva Convención con un texto más completo y logrado que la Recomendación de 1989, ofrece un marco jurídico interna-

cional apropiado para las expresiones inmateriales del patrimonio cultural.

El Director General de la Unesco reconoce que:

La aprobación (sin ningún voto en contra) de la Convención internacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial supuso un paso decisivo en más de un sentido, pero lo más importante es que venía a colmar una laguna del sistema jurídico de protección internacional del patrimonio cultural, dedicado exclusivamente hasta entonces a la salvaguardia del patrimonio material. De esta manera existe una complementariedad explícita entre las dos convenciones, la de Patrimonio material de 1972 y la de 2003.

Se conmemoran tres años de aprobada la Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial y seis meses de su entrada en vigor. En la actualidad, los Estados que han depositado ese instrumento son 63 y América Latina y el Caribe están representados por diez, a saber: Argentina, Bolivia, Brasil, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y República Dominicana.

VIGENCIA DE LA CONVENCIÓN

La Primera reunión de la Asamblea General de los Estados Partes de la convención 2003 en París, los días 27 al 29 de julio de 2006, significó el inicio de la vida activa de la Convención de 2003. Con su adopción por primera vez se plantean cuestiones de naturaleza conceptual y jurídica.

La implementación efectiva de la Convención sobre patrimonio inmaterial tiene como objetivo contrarrestar las amenazas físicas, incluido el riesgo de ser ignorado, así como los retos socioeconómicos por causa de la mundialización, conflictos armados, éxodo rural, migraciones, etc., aspectos éstos que a la par con la propia fragilidad intrínseca de las expresiones inmateriales son peligros que corre este patrimonio valioso. Así, para promover su más pronto reconocimiento, la Unesco ya había establecido, en los años no-

venta, dos nuevos programas: el Sistema de tesoros humanos vivos, iniciado en 1993, y la Proclamación de obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, en 1998.

En sus tres proclamaciones (2001, 2003 y 2005) fueron reconocidas diecisiete manifestaciones latinoamericanas y caribeñas en catorce Estados de la región, en:

- Bolivia. El carnaval de Oruro y la cosmovisión andina de los Kallawaya
- Belice y Honduras. La lengua, danzas y música de los garifuna
- Brasil. Las expresiones orales y gráficas de los Guaja y la samba de Roda del Reconcavo de Bahía
- Colombia. El carnaval de Barranquilla y el espacio cultural del Palenque de San Basilio
- Costa Rica. Las tradiciones de pastoreo y carretas de bueyes
- Cuba. La tumba francesa de la Caridad de Oriente
- Ecuador y Perú. Las manifestaciones culturales del pueblo Zápara y Taquile y su arte textil de la isla peruana del lago de Titicaca
- Guatemala. El baile Rabinal Achi
- Jamaica. Las tradiciones de los marrons de Moore Town
- México. Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos
- Nicaragua. El gueguense.
- República Dominicana. El espacio cultural de La Hermandad del Espíritu Santo de los Congos de Villa Mella y la tradición del teatro danzado Cocolo.

CULTURAS AMAZÓNICAS

En muchos casos, la gran diversidad cultural de la región está acompañada de una extraordinaria biodiversidad, como es el caso de las culturas amazónicas, en particular, en el Estado de Amazonas.

En el marco de este VII Encuentro, la Unesco ha organizado un taller sobre Diversidad cultural y biodiversidad en la Amazonía y presenta los resultados del proyecto realizado en seis países ama-

zónicos, recientemente publicado bajo el título *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía: ¿Diversidad en peligro?* (2006).

De igual modo, la consultora de Unesco y coordinadora académica del Taller, Marie—Claude Mattei, presenta la nueva edición de la revista regional *Oralidad 14*, cuyo temática se refiere a las raíces indígenas en la Amazonía.

Por su parte, el cubano Miguel Barnet —ilustre escritor, poeta, investigador y diplomático, gran colaborador y amigo de la Unesco—, uno de los fundadores de esta publicación, aborda el tema de las raíces africanas desarrollado en el número 13 de la Revista.

Sobre este mismo tema de los afrodescendientes, el historiador y antropólogo cubano, Jesús Guanche expone los avances de la Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas, proyecto de la Oficina Regional de Unesco.

Salvaguardar el patrimonio inmaterial y la diversidad cultural, no significa conservar culturas tradicionales “estáticas”, como elementos exóticos del pasado sino, por el contrario, reconocer la existencia de dinámicas internas propias a cada cultura para integrarlas en forma activa a las dinámicas del mundo contemporáneo. Las comunidades locales tienen un papel esencial para cumplir con este empeño y enfoque con los que se profundiza en las actividades académicas del Encuentro.

Es motivo de complacencia la presencia de muchos de los portadores de ese patrimonio inmaterial y de la diversidad cultural, porque ellos son los que tienen la responsabilidad principal para la preservación y transmisión de su tradición y patrimonio cultural para las generaciones futuras.

Gracias a las convenciones de 1972, 2003 y 2005, los múltiples y variados componentes de la riqueza cultural de cada país gozan ya de reconocimiento oficial como fuentes de identidad cultural, creatividad y diversidad. Las tres Convenciones marcan, sin duda, un hito histórico en cuanto al proceso de comprensión de la noción de patrimonio e identidades de las sociedades actuales, su definición y acciones encaminadas a su salvaguardia y preservación.

Como afirma el Director General de la Unesco: “El patrimonio inmaterial, espejo de la diversidad cultural, no es sólo sede de la memoria de la cultura del ayer, sino también el laboratorio donde se inventa el mañana”.

Herman van Hooff

De nacionalidad holandesa. En la actualidad es director de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe y representante de la Unesco en Cuba, República Dominicana y Aruba.

Graduado en arquitectura y master en historia de la arquitectura. Asesor en rehabilitación de viviendas y áreas urbanas y experto en arquitectura de la Oficina Municipal para la Conservación y Restauración de los Sitios y Monumentos Históricos en Amsterdam. Gerenció y coordinó el estudio de viabilidad sobre conservación del patrimonio cultural en Jamaica y fue consultor del Proyecto Regional para el Desarrollo y Patrimonio Cultural para América Latina y el Caribe, PNUD – Unesco, en Lima.

Se desempeñó, de igual modo, como jefe de sección para Europa, América Latina y el Caribe, en el Centro del Patrimonio Mundial de la Unesco, en París, donde tuvo a su cargo el desarrollo y seguimiento de la Convención del patrimonio mundial. Entre 2001 y 2005 fue asesor del patrimonio mundial en América Latina y el Caribe y asesor de Cultura para el Mercosur de la Oficina de Unesco en Montevideo (Uruguay), donde centró su actividad en el seguimiento sobre el estado de conservación de sitios de patrimonio mundial y en la preparación del informe regional sobre el Estado del patrimonio mundial en América Latina y el Caribe.

LA POESÍA: ESENCIA DEL PATRIMONIO INMATERIAL

*Freddy Castillo Castellanos **

Esta es mi tierra. Yaracuy la nombran (...)
Es tierra oscura... mas si en paz florece
y en el vaivén del corazón nos crece
el cobre de su glóbulo aborigen,
vemos entonces sus azules sendas
y hasta oímos la voz de sus leyendas
llenándonos la noche del origen...

José Parra

Poeta yaracuyano

Alguna vez se lamentó Octavio Paz sobre el desuso en que había caído la bella expresión “alma de los pueblos”, que antaño sirvió para aludir con reverencia y gusto a la cultura en su vertiente más extendida, honda e inasible. Ya habían llegado los especialistas con sus vocablos “precisos” y “afinados”, pretendiendo ordenar con “rigor científico” lo que el poeta había dicho hermosamente desde el laberinto de su soledad.

Lo afirmó de entrada, aunque no es mi deseo hacerlo de una manera abrupta: sobre el tema que hoy nos convoca, sin desdeñar los aportes académicos, muchos de ellos muy valiosos, prefiero la voz de los poetas, así como la emoción del canto colectivo y la sabia madurez del legendario narrador de la comarca. Creo que mucho ganaríamos en lucidez y profundidad si nuestra reflexión acerca del patrimonio cultural buscara albergue en la infinita casa de la poesía.

* Rector de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy, Uney (Venezuela).

Cuando en Venezuela se iniciaron de manera formal y sistemática los estudios folclóricos fue, precisamente, un hombre nacido muy cerca de acá, un yaracuyano de Cocorotico, quien marcó el camino que acabo de invocar. Hablo, desde luego, del gran Gilberto Antolínez y de su invitación a escudriñar el mensaje que a media voz susurra desde siempre “el alma sumergida de los pueblos”. Antolínez nos dijo que en estas tierras los viejos dioses están vivos.

Así que este VII Encuentro se realiza en unos parajes donde reina María Lionza, la diosa de los bosques y donde habitan la divinidad buena del agua, la sirena pisciforme de los marineros europeos, la mora encantadora del árabe andaluz y la diosa acuática africana. También andan por ahí, tras los corrales, unos genios oscuros que se llaman Don Cantalicio Mapanare, Don Juan de los Barrancos y Don Francisquito del Yurubí, dueños, como lo indica el título que se antepone a sus nombres, de Uadabacoa, el Valle de las Damas que deslumbró a los alemanes del siglo XVI y que todavía nos regala su esplendor, pese a la incuria y al torpe afán de “progreso” con que hemos depredado buena parte del admirable y mítico paisaje del Yaracuy.

Volvamos a la idea inicial. La lengua como patrimonio tiene en la poesía a su mejor guardiana. También su expresión más elevada. Decía Eliot que él no podía leer poesía noruega, pero que si le dijiesen que ya no se escribe poesía en esa lengua, sentiría una inmensa alarma por la decadencia que dicha noticia le estaría anunciando. Y agregó: el brote de una enfermedad del alma comenzaría a esparcirse por el mundo. Lastimosamente creo que no estamos lejos de algo semejante.

Hemos erosionado la lengua así como las diversas hablas que de ella se desprenden, de un modo tan hostil y despiadado, que ya tenemos algunas a punto de extinción. Cómo vamos a preservar y a enriquecer el patrimonio inmaterial sin lenguas y hablas vivas que lo nombren dignamente. Ellas, de suyo un patrimonio, son expresión y sustento de los demás bienes de la cultura. ¿Acaso podemos continuar con esta inercia verbal que nos consume y seguir a la

vez pensando que avanzamos, bien como sociedades con monedas y pensamientos únicos, bien como propuestas de cambios sociales justos y oportunos? Más que la pregunta, la respuesta luce (pero no es) retórica: Sin poesía el resultado será el mismo en uno y otro caso.

Un Encuentro convocado para hablar del patrimonio inmaterial no puede eludir ese tema tantas veces olvidado o pasado a las casillas de la decoración y el espectáculo. Así, no podemos quedarnos en la comprobación del patrimonio o en su inventario minucioso. Más relevante y fecundo será preguntarnos en cómo lo decimos y con qué palabras lo hacemos prístino recuerdo.

LA PÉRDIDA DE LAS PALABRAS

Cuando una sociedad se corrompe lo primero que se gangrena es el lenguaje, nos dijo Octavio Paz en la posdata de su inolvidable *Laberinto*. Un poeta venezolano, Rafael Cadenas, en sentido similar, nos habló de una quiebra. En verdad, perder palabras es arruinar el alma, quebrar la vida.

Por eso qué bueno nos parece el hallazgo, probablemente involuntario —o por lo menos sin conciencia filológica que los animara de manera expresa— de unos ingenieros agrónomos que recogieron numerosos nombres venezolanos de las diversas variedades de la Yuca. Puestos a nominar, nominaron indetenibles. Alfredo Armas Alfonzo lo refirió así: “...en occidente, desde el Zulia al Yaracuy, Amarilla, Berrenda, Camagüera, Ceibita, Cordereña, Charaleña blanca, Lengua de culebra, Palo amarillo, Palo de paloma, Sabaquera, Sardina, Tempranita y Turupiala”. Por todas las regiones los agrónomos fueron nombrando la Yuca. Y la llamaron en la región llanera:

Alazana, Algodona, Aparecida, Amarilla, Barina amarga, Biscochuela, Blanca, Blancona, Blancora, Bonifacia, Brasileña, Cachicoma, Cacho de toro, Cadena, Canilla de negro, Catira, Ceibita, Con-

cha morada, Corcovada, Corcovadita, Cubana, Chapapotera negra, Dulce, Lanceta, Lancetilla blanca, Llanera, Maliciosa, Menudita, Morada, Morotuta, Negrona, Pata de negro, Pata de paloma, Pata de pipe, Panera llena canastos, Pebeta, Pierna negra, Piñona, Querepa, Querepa rosada, Rafaelita, San Caleña, Sanjuanera, Sardina, Sardina oscura, Siete brincos, Toponama, Taureña, Túatúa, Vara de arpón, Valencia, Velásquez, Verde dulce, Verdecilla, Yabitera y Yagusa.

No conforme con el catálogo agronómico, Armas Alfonzo buscó apellidos indígenas para el casabe, el pan secular que se hace con la yuca. Y añadió: “Guaica, Uracamau, Cabadia, Guararima, Panaguare, Guaramato, Arai, Chaurán, Macuare, Seique, Tupamo y Maremare”. Y terminó recordando un canto de su infancia: “Maremare se murió/ camino de la Angostura/. Yo no lo vide morir/ mas vide la sepultura”.

Y ya que cité a Alfredo Armas Alfonzo, no me voy a privar del deleite supremo de compartir una página suya en la que creo conviven varios tesoros inmateriales de la cultura venezolana, directa o indirectamente mencionados. Copio y leo con placer esta página de su libro *El osario de Dios*:

Los bienes terrenales de Mamachía constaban de una polverita hecha de una lata de las más pequeñas de mantequilla Brun pintada de rosado y coronada por una ostentosa mota de buche de pato, de siete matas de azahar de la India sembrados en círculo en el patio de la casa frente al corredor y de unos pájaros azulejos. En mayo o junio, cuando caían los nortes, floreaban los azahares y las ramas no podían con la carga. Era lo mismo como cuando ella se empolvaba, sentada en su hamaca de la sala, que tenía piso de tablas. Destapaba la polvera y se expandía aquel olor de ella (...).

No sé por qué asocio a Mamachía con los altares del viernes santo que la piedad ornaba con flores de pascua azul inventadas de papel y nubes de algodón en rama del que se daba en Carutico o Matiyure. Entonces ya había enviudado de Ricardo Alfonso que fue

oficial de Ezequiel Zamora. El retrato pintado por Tovar y Tovar colgaba del testero de la habitación, pero esa presencia no parecía molestarla ni envanecerla. Ella también venía de la guerra y de la violencia civil, y hablaba de la historia de asaltos y de crímenes de La Libertadora o de la Revolución Azul como quien evoca lloviznas o vientos.

De su desayuno de pan de trigo rallado, queso rallado del seco que hacían en Murgua y guarapo de papelón hervido con su poquito de leche de Doñanita, reservaba una parte a los azulejos y ella misma iba hasta los azahares y se la servía en las manos. Cuando ya no la vimos más después de aquel 26 de julio de 1938, supusimos que se había ido volando con los azulejos hacia algún otro patio inolvidable, si es que lo inolvidable puede residir en otra casa que no sea la casa de Clarines de Mamachía.

Allí están preciosamente expresados los elementos materiales e inmateriales de la memoria. Está, desde luego, la materia en su sentido original de madre, de madera prima, de ánima encarnada en pan. Y está la vieja idea platónica que Borges revivió en sus ineludibles versos de *El Golem*: “Si (como el griego afirma en el Cratilo)/ el nombre es arquetipo de la cosa,/ en las letras de *rosa* está la rosa/ y todo el Nilo en la palabra Nilo”.

DIÁLOGO CONTINENTAL

Encuentro, concurrencia, comunión. Cualquiera de esos vocablos puede servir para referirnos a la importante actividad que se inicia hoy en San Felipe y que congrega a delegaciones de España y de diez países iberoamericanos. Convocados por la infatigable y siempre entusiasta Isadora de Norden, así como por el Centro de la Diversidad Cultural de Venezuela y la Uney, numerosos artistas, artesanos, intelectuales, cocineros y académicos dialogarán hasta el 22 de octubre sobre la Gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural.

Dije diálogo porque pienso que es la palabra clave de todos los encuentros de este tipo. Nada hacemos con reunirnos para sumar monólogos o para trazar cauces paralelos sin punto alguno de confluencia, máxime si consideramos la inmensa necesidad de integrar esfuerzos para evitarle a nuestros pueblos la continua pérdida de sus tradiciones, memoria y geografía espiritual, merced a una hegemonía que quiso (y quiere) hacer de la cultura un divertimento único o un supermercado de cachivaches pintorescos o exquisitos. Se trata de dialogar y de reconocernos en nuestras semejanzas y diferencias. Se trata, en rigor, de comprender y comprendernos profundamente en nuestras culturas diversas, no para aplaudirnos unos a los otros, sino para intercambiar activamente procesos de creación, búsquedas e historias que hablan por nosotros y que trazan el rostro genuino de los hombres y mujeres de estas tierras.

Creo que una defensa de la autodeterminación que no contempla al patrimonio cultural como pieza imprescindible termina siendo ilusoria. Por no haber adquirido conciencia de esa necesidad, o peor aún, por haber dado beligerancia a una concepción elitista de la cultura, con sus circuitos exclusivos de legitimación y su irritante desprecio a las creaciones que no se generaban dentro de sus limitados entornos, fuimos alejándonos de nosotros mismos y despojando a varias generaciones de venezolanos de una conexión auténtica con sus ancestros y sus tradiciones.

La gestión pública para defender nuestras soberanías necesariamente debe ser una gestión de la cultura. Una gestión que defienda y permita el robustecimiento de nuestro patrimonio cultural. Nada hacemos con defender sólo nuestra economía si nos desdibujamos culturalmente. Y no se trata, por supuesto, de preservar la cultura en un nicho y proponer parques temáticos para su exhibición o su derroche en un espectáculo postizo. Se trata de identificarnos con lo que nos pertenece, porque le pertenecemos. Se trata de habitar en una tradición y de sentirse habitado por ella.

Leer de nuevo a Venezuela y a Iberoamérica como un mapa verdaderamente plural supone descubrir los varios “países ausentes” que nos pueblan. La feliz expresión con que el poeta Luis Alberto Crespo puso nombre a una columna periodística en la que daba cuenta de una patria relegada, me sirve ahora para invocar desde este Encuentro lo contrario: su presencia vigorosa, tanto en sus bailes, creencias, cocinas, hablas, instrumentos, objetos, usos, técnicas, saberes, relatos, gestos y escrituras.

EL ACERVO CULTURAL

La cultura tiene la gracia insustituible de convertir las periferias históricas en centros vivos y vibrantes. Así, hoy la gastronomía universal de Güiria copará la mesa en Salsipuedes. El miércoles le corresponderá a las del Perú y Bolivia, mientras que el jueves compartiremos con las de Colombia y México. Será una suculenta conversación entre sazones, sabores, vidas, nombres y costumbres. Como se sabe, en este encuentro lo gastronómico ocupa un lugar importante. Nuestra universidad, una de las anfitrionas, viene desde hace algún tiempo planteando la necesidad de otorgarle a la gastronomía el espacio central que le corresponde en la cultura, como perdurable seña de identidad, como herramienta de desarrollo, como prueba de civilización. Ella puede ser esta vez el gran hilo conductor de talleres, foros y presentaciones.

Hacer el inventario del patrimonio cultural de un país no parece tarea fácil. Dos preguntas elementales saltan siempre a la vista: ¿Qué se incluye y por qué? Bien. El IPC resolvió ese asunto registrando absolutamente todo cuanto las comunidades consultadas consideren digno de figurar como patrimonio de la cultura venezolana. Esta ancha manga del Instituto encargado del censo provocó la siguiente exclamación crítica de una funcionaria del mismo organismo: “¡Por el camino que vamos hasta las empanadas van a resultar patrimonio cultural!”. No sabía ella que en el momento en

que hacía su comentario estaba pasando por su oficina el presidente del Instituto, quien al oírla se dio vuelta y le dijo: “Pues sí, el patrimonio cultural también se come y muchas veces se come en forma de empanada”.

Sin entrar a discutir el criterio escogido por el IPC para la realización del indicado censo (tema que requeriría más tiempo y espacio, así como la afinación de una estimativa), me quedaré en la literalidad de las frases citadas, para afirmar, de acuerdo con José Manuel, lo que me parece evidente: que las empanadas sí forman parte del acervo de nuestra cultura, como las hallacas y las arepas.

Es evidente que cocinar siempre ha sido un acto de civilidad. Pasar de lo crudo (o de lo podrido) a lo cocido —lo dijo alguien— fue un relevante paso cultural. “Cocinar hizo al hombre”, dijo otro autor menos citado, pero en mi opinión no menos importante. En efecto, somos lo que cocinamos, pero también somos porque cocinamos. ¿No es acaso un logro cultural de nuestros pueblos indígenas haber convertido el veneno en alimento y regalarnos así esa maravilla que se llama casabe? La tradición culinaria conforma un amplio repertorio vinculado a celebraciones colectivas o familiares que no podemos nunca desdeñar, salvo que decidamos negarnos como seres humanos.

¿Ese patrimonio gastronómico es inmaterial? Lo es, porque forma parte de una dimensión espiritual y de una memoria entrañable. Claro, por ser un patrimonio vivo podemos materializarlo cotidiana o eventualmente y comérnoslo y disfrutar del momento en que se prepara y se consume. Asimismo, de la ocasión en que se evoca haberlo gozado o de aquélla en que se verbaliza en un relato, en un poema o en una canción. Es un patrimonio de emociones, de intercambios, de sabores, de olores.

Recuerdo un poema de Jaime Gil de Biedma que da cuenta de un viaje suyo a Atenas, después de un año atroz. Caminaba por la calle Pandrossou, en el barrio de Plaka, junto a Monastiraki. Era una calle vulgar, con muchas tiendas. En ella Jaime Gil de pronto

amó la vida “porque la calle olía a cocina y a cuero de zapatos”. Eso es todo.

Las técnicas culinarias y los procesos de cocción, pero igualmente los utensilios que se usan en la cocina y la cocina misma como espacio, constituyen elementos importantes de una expresión cultural que a falta de otro nombre seguimos llamando gastronómica. Ella incluye, además, el sagrado momento del ágape y de la mesa común, como una rica manifestación de la vida sentimental de nuestros pueblos. Porque hay que decirlo: el patrimonio gastronómico no sólo cumple con la función de alimentarnos o de curarnos en algunas ocasiones, sino también con la imponderable y sublime de proporcionarnos placer.

Por la comida nos conocemos. Lo saben los etnógrafos. “Dime qué comes y te diré quién eres”, es ya el socorrido retoque gastronómico de un viejo refrán. A partir de nuestros usos, costumbres y gustos en la mesa podemos entablar fecundos diálogos interculturales. Si ese patrimonio nos es arrebatado, nos estaríamos también perdiendo como pueblo y muy poco de nosotros llevaríamos a la enorme mesa la diversidad cultural.

No puedo concluir sin dejar de decir con gratitud algunos nombres:

Isadora de Norden, alma de estos Encuentros. Quienes la conocen sólo se la explican porque la saben poseída por un dios que se llama entusiasmo. De allí su constancia, su alegría y su presencia creadora. Ella estimula la reflexión y el debate ascendente. Gracias a Isadora, nos encontramos aquí.

Benito Irady, indoblegable trabajador y demiurgo de la cultura venezolana.

Cuchi Morales y Raúl Alfonso Camacho, adalides de la Uney en el Encuentro.

A todos ellos mi reconocimiento.

Freddy Castillo
Venezuela

Actual rector y profesor de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy (Uney). Miembro actual del Consejo Directivo de la Biblioteca Ayacucho. Fundador y secretario ejecutivo de la Fundación Larense para la Cultura (Fundacultura). Profesor, miembro del Directorio de Fundamuseo y del Consejo Asesor de la Dirección de Cultura de la Universidad Centroccidental “Lisandro Alvarado”.

Fundador y director de la Casa de las Letras “Antonio Arraiz”. Miembro del Directorio del Consejo Nacional de la Cultura de la Comisión Mixta Ejecutivo—Asamblea Nacional que elabora actualmente el proyecto de ley orgánica de cultura y de la Comisión del Conac que asesoró a la Asamblea Nacional Constituyente en la redacción de los dispositivos constitucionales sobre cultura (1999). Secretario del Consejo Nacional de Cultura y profesor invitado del Clacdec en la asignatura de legislación cultural.

LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN
DEL PATRIMONIO
INMATERIAL DE LA HUMANIDAD:
UN ENFOQUE ANTROPOLOGICO

*Miguel Barnet **

Conferencia Magistral

Cuando la Asamblea General de la Unesco —en defensa de los valores más autóctonos de la cultura universal— aprueba nuevas *Convenciones* dirigidas a reforzar esfuerzos tan apremiantes como Proteger el patrimonio cultural inmaterial de la humanidad (octubre 2003), o Promover la diversidad cultural (octubre 2005), los pueblos de todo el planeta avanzan, paso a paso, hacia un único y crucial objetivo: salvaguardarnos.

A diario podemos comprobar cómo los crecientes riesgos de extinción de la civilización ataúnen no sólo a nuestra condición de especie biológica, sino también a otras áreas vitales para el genuino desarrollo de todos sus integrantes, que en mayor o menor grado confrontan desde la desaparición irreparable de idiomas y tradiciones, hasta la estandarización e imposición de modelos culturales a escala global, con un saldo de empobrecimiento sociocultural igualmente negativo para el legado material como para el denominado patrimonio cultural inmaterial.

* Escritor, etnólogo y poeta. Director de la Fundación Fernando Ortiz (Cuba).

Según explica Mounir Bouchenaki (2004):

Aunque el patrimonio tangible y el intangible son muy diferentes, ellos representan las dos caras de una moneda, y ambos contribuyen a la comprensión de la memoria de la humanidad... En la actualidad resultan necesarias políticas específicas para la identificación y promoción de ambas formas de *patrimonio mixto*...

Entre los enfoques que pueden adoptarse para analizar los problemas asociados al patrimonio cultural de la humanidad en sentido general, y particularmente en el ámbito inmaterial o intangible, consideramos que la antropología constituye una disciplina con amplias posibilidades tanto desde el punto de vista teórico-conceptual como instrumental y práctico, teniendo en cuenta sus métodos de indagación científica, su vocación interdisciplinaria, y sus objetivos investigativos inherentes al conocimiento y comprensión de la propia naturaleza humana.

Por consiguiente, la identificación de vínculos esenciales entre *antropología* y *patrimonio cultural inmaterial*, así como el análisis de una serie de elementos clave de dicha relación en ámbitos concretos de nuestra realidad, constituyen las dos coordenadas en que se estructura esta ponencia, formulada en respuesta a la convocatoria que felizmente nos reúne hoy en Venezuela bajo el tema general de la Promoción y difusión del patrimonio inmaterial de la humanidad.

VALOR DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Cada manifestación de la creatividad humana acumulada progresivamente en el transcurso de siglos posee un valor incommensurable: lenguas habladas y escritas, expresiones musicales y folclóricas, tradiciones populares, mitos y religiones, así como todo genuino proceso cultural vivo —a escala individual o colectiva— constituye el tesoro único e irrepetible que identifica a los más diversos pueblos que convivimos en este pequeño y complejo mundo.

Partiendo de ese principio, y con la certeza de que aún estamos a tiempo de lograr no sólo la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de la humanidad, sino también su continuo desarrollo a favor de las generaciones presentes y futuras, debemos comenzar por precisar, al menos en forma elemental, aquellas amenazas que gravitan directamente sobre el legado intangible de nuestras culturas populares, a saber:

- Monopolización transnacional de una gran mayoría de los medios masivos de difusión (televisión, radio, cine, prensa, etc.); subordinados a intereses comerciales antes que a fines éticos o formativos, dificultando la transmisión de contenidos verdaderamente culturales, mientras favorece los modelos basados en la apariencia y el consumo
- Existencia de una brecha creciente entre países ricos y pobres, que se refleja en mayores diferencias entre el número de población alfabetizada y analfabeta, entre los montos de presupuestos dedicados a armamentos y los destinados a educación, así como entre los circuitos editoriales y artísticos que responden a mecanismos de mercado, frente a los que asumen el compromiso de crear auténticos valores
- Avance de las nuevas tecnologías de la información, que además de acentuar los contrastes descritos anteriormente, facilita la entrada de contenidos indeseados en círculos cada vez más cercanos al comportamiento privado, mediante correos electrónicos, mensajes a móviles, marketing personalizado, y otros medios digitales de creciente sofisticación
- Insuficiente aplicación de instrumentos legales capaces de reducir el impacto negativo generado por sujetos jurídicos (empresas, colectivos, individuos, etc.) en el desarrollo armónico de la cultura comunitaria, regional o nacional, observando desde el marco de las políticas gubernamentales y supranacionales, hasta las normativas de derecho de autor, los mecanismos de difusión pública, etcétera

— Subsistencia de conceptos y creencias arraigadas en ciertos hábitos y costumbres de la población, que obedecen a la malformación del medio circundante que fomenta la actitud de receptores pasivos de modas y tendencias en las amplias masas populares, reduciendo sus posibilidades de participar activamente en el desarrollo de experiencias que consoliden y diversifiquen las esencias de su propia identidad cultural.

¿Cómo superar estas contradicciones sabiamente? Un interro-gante para meditar y diseñar procedimientos específicos en función de los elementos predominantes en cada circunstancia.

Recordando las palabras de Marx: “El camino hacia la verdad debe ser verdadero”, podemos afirmar que sólo la combinación de esfuerzos, recursos y principios comprometidos con los ideales y aspiraciones de los pueblos permitirá a gobiernos, organizaciones internacionales, así como a cualquier otra entidad representativa, lograr una adecuada combinación de los valores del *patrimonio inmaterial* con la creativa gestión de la *diversidad cultural*.

En el número de la revista *Museum International* (2004) dedicado a este tema se precisa:

Intangible heritage is made up of process and practices and therefore needs another safeguarding approach and methodology than the tangible heritage. It is fragile, by its very nature and therefore much more vulnerable than other forms of heritage because it hinges on actors and social and environmental conditions which do not change too rapidly. Safeguarding intangible heritage involves collection, documentation and archiving as well as the protection and support of its bearers. While the tangible cultural heritage is designed to survive long after death of the person who produced or commissioned it, the fate of the intangible heritage is much more closely related to its creator as it depends in most cases of oral transmission.

Therefore, the legal and administrative measures traditionally taken to protect material items of cultural heritage are not in most cases appropriate for safeguarding a heritage whose most significant components relate to particular systems of knowledge, values and the social and cultural context in which it is created (Bochenaki, Mounier, 2004).

Precisamente, son las peculiaridades del patrimonio cultural contenido en tradiciones populares, manifestaciones artesanales, prácticas religiosas, etc., lo que hace que sus raíces y manifestaciones puedan conocerse y divulgarse con mayor rigurosidad científica aplicando métodos e instrumentos desarrollados por algunas disciplinas de las ciencias sociales, como son la antropología, historia y sociología.

En el primer caso, específicamente la antropología social ofrece herramientas de suma utilidad a fin de comprender y defender fenómenos protagonizados por el ser humano —entendido en su máximo significado y proyección— como se evidencia en la obra de antropólogos como Cassirer, Sidney Mintz o Levy Strauss, quienes junto a otros estudiosos de las culturas populares han demostrado con ejemplos fehacientes cómo habitantes aislados o pueblos remotos desde el Pacífico hasta nuestra América poseen otras concepciones del mundo, nociones de la razón, e incluso lecciones de sabiduría existencial, que constituyen un desafío abierto a los patrones enarbolados por el mundo occidental.

Ante todo, la filosofía occidental adolece de no haberse planteado la comprensión real del otro, sentido en el que la antropología es capaz de iluminarnos el camino para trazar las estrategias de raíz humanista que demandan épocas de crisis como la que ha servido de escenario al inicio del tercer milenio. La fe en nosotros mismos y en nuestras propias posibilidades debe fortalecerse y complementarse con rigurosas experiencias de vuelta a las fuentes originales del saber y la creación, afrontando la diversidad del mosaico nutriente conformado por las culturas del otro, de los otros.

Sólo con una visión objetiva y serena, basada en parámetros justos e intercambios respetuosos, podremos alcanzar la meta anhelada de salvar, proteger y promocionar en forma equilibrada el legado cultural individual y colectivo que enriquece el alma de cada pueblo y nación. Conceptos sólidos y acciones decididas en materia de diversidad cultural y patrimonio intangible, en lugar de demagógicas declaraciones y prácticas anárquicas en temas tan sensibles como los relacionados con la herencia cultural transmitida de generación en generación, y enriquecida por la decantación o incorporación de nuevos matices creativos, según las circunstancias de cada tiempo y espacio en que se desenvuelve la sociedad.

ANTROPOLOGÍA: RETO PARA LA CONDICIÓN HUMANA

Tras estas reflexiones, el núcleo de nuestra intervención puede resumirse en una interrogante clave: ¿Para qué sirve la antropología ante el reto de alcanzar el mejoramiento de la condición humana, atendiendo sobre todo a su espiritualidad?

La antropología, como ciencia dedicada al estudio de la cultura humana, puede aportar los siguientes recursos investigativos en función del óptimo desarrollo del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural, considerados a escala local, regional y mundial:

Recursos conceptuales. El instrumental teórico desarrollado por la antropología social presenta, en primer lugar, una serie de conceptos y términos que contribuyen al análisis profundo de los orígenes, procesos y manifestaciones culturales, identificando con un sentido integrador a la cultura, en su acepción más amplia, como esencia de la condición humana.

Aunque la realidad es siempre más rica que el arsenal terminológico disponible para elaborar todas las definiciones conceptuales necesarias, como ha señalado el historiador Jesús Guanche, al preguntarse si es realmente inmaterial o intangible el patrimonio cultural tradicional y popular:

la idea de nombrar *patrimonio inmaterial* a esta parte tan importante del saber humano sea un hecho inapropiado e insuficiente, aunque triunfante al menos en el ambiente unescoiano. La noción de *cultura inmaterial* ha representado un salto atrás en relación con lo que la antropología cultural ya había avanzado al colocar a la *cultura tradicional y popular* en el centro de interés y acción de la Unesco... ¿Por qué esta organización internacional no aprovecha todo lo aportado por la cultura científica de otros saberes para volcarlo de modo útil en aspectos claves del pensamiento abstracto como es la definición de conceptos?

De igual modo, sería interesante sumar la perspectiva antropológica a una sistematización de los neologismos que aparecen en respuesta a los sucesivos cambios producidos en materia de *identidad, diversidad, y patrimonio cultural*, como sucede en el caso del concepto *etnoesfera* introducido por Davis Wade (2006) en un reciente número de la revista *National Geographic*:

se habla mucho de la bioesfera y de la desaparición de la biodiversidad, pero existe un proceso paralelo de erosión del legado de la humanidad, y yo defino la *etnoesfera* como un santuario de creencias e ideas fruto de la imaginación humana... (...) La lección real que nos da la antropología sobre otras formas de ser, otras formas de pensar, y toda esa mirada de experiencias humanas que se nos transmite a través de la cultura se convierte en un fabuloso repertorio para hacer frente a los retos del futuro, medido en plazos de años, e incluso de siglos y milenios.

Como se deduce de estos argumentos, defender la cultura, y su componente intangible, no es aplicar un dogma reductor a determinados elementos formales; se trata de aplicar procedimientos científicos al estudio de procesos dinámicos, en continua metamorfosis, aunque *lo otro* siga generando las extrañezas y temores propios de lo desconocido y lejano. El hombre es un ser creador

por anonomasia, sea de mitos y fantasías como de tecnologías y —en última instancia— de sí mismo, de su futuro.

La identidad, por tanto, nunca es idéntica a sí misma. Una ley que nos obliga, paradójicamente, a valorar altamente nuestras semejanzas, es decir, superar la visión del otro desde nuestros códigos, o por encima del hombro, sólo porque nos diferencia el fenotípico, la lengua materna, o cualquier otro rasgo externo. Podríamos afirmar que en las condiciones actuales la antropología social es tan útil al ser humano como la medicina, porque puede curar las diferencias y los prejuicios, no con paliativos o medias tintas, sino con demostraciones basadas en hechos científicos aplicando lógicas propias a cada grupo sociocultural.

Ese debe constituir la función principal de la ciencia antropológica, con especialistas, investigaciones, escuelas, publicaciones e instituciones que doten de un sentido humanista el estudio del gran proceso de transculturación constante que entre todos protagonizamos a escala universal.

Recursos metodológicos. La secuencia *producción–intercambio–aplicación* de conocimientos científicos se comporta con peculiaridades en cada campo del saber humano, y desde el área de los estudios antropológicos ofrecen potencialidades de sumo interés para el desarrollo del patrimonio intangible y la gestión de la diversidad cultural.

Por ejemplo, como defiende Lilian Álvarez (2005) en su análisis sobre la Convención para protección de la diversidad de los contenidos culturales y las expresiones artísticas:

El régimen actual de propiedad intelectual parte de una concepción occidental de autor y obra que no se corresponde con las formas en que se crean y difunden las expresiones artísticas en muchas partes del mundo, donde estos procesos son colectivos, y resulta imposible precisar el papel específico de un autor individual; tal es el caso de la creación generada en el llamado Tercer Mundo.

Por consiguiente, criterios científicos de la antropología podrían contribuir a esclarecer y cambiar normas concebidas para otras formas distintas de creación y transmisión cultural, con el consecuente saqueo y apropiación ilegítima de expresiones tradicionales mediante la intervención de mecanismos extranjeros en comunidades dispersas por todo el mundo.

Desde otro ángulo, la revista especializada *Current Anthropology* concluye un forum público acerca de *La lista de obras maestras del patrimonio oral e intangible de la humanidad*, con las palabras del experto holandés JM Nas (2002):

La iniciativa de la Unesco de incluir obras maestras de la cultura oral e intangible como parte del patrimonio mundial resulta muy importante tanto para la sociedad como para la antropología, debido a su doble área de actuación en materia de conservación, así como de construcción de la identidad... (...) el valor de este programa para los antropólogos culturales es sustancial, probando que no sólo los objetos materiales constituyen fuentes de inspiración para el desarrollo de nuevas identidades en un mundo tan cambiante.

También deben tenerse en cuenta múltiples técnicas probadas en tareas de carácter antropológico, como sucede en el caso del tratamiento de la documentación oral y los *Archivos de la palabra*, instrumentos de gran utilidad para lograr el éxito esperado en el rescate y difusión de la memoria individual y colectiva de protagonistas de hechos de valor sociocultural.

Al profundizar en la aplicación de las nuevas tecnologías (Castro Díaz—Balart, Fidel, 2002) de la información al procesamiento de etnotextos, historias de vida y corpus orales, Aurelio Francos destaca cómo:

la palabra nos humaniza, resultando insustituible cuando el objeto de estudio es el propio ser humano en sociedad, por lo que el registro documental de la oralidad debe ser atendido minuciosamente,

aplicándose criterios de normalización entre los interesados en el valor de los mensajes expresados de forma oral, una vía privilegiada para acceder a elementos que por otros medios resultan inapreciables, como las entonaciones, pausas, interrogantes con que el informante refleja rasgos de identidad individual y colectiva.

Entre otras experiencias de interrelación entre antropología y patrimonio cultural inmaterial, pueden mencionarse las impulsadas de conjunto desde La Habana por la Fundación Fernando Ortiz y la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, siendo una de las más recientes la creación de una Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas.

Encomiable esfuerzo en el ámbito de Nuestra América donde el empleo de la digitalización de fondos de interés cultural y la interrelación en tiempo real por medio de internet facilita en grado creciente el intercambio de información y especialistas del área sobre temas de patrimonio inmaterial y diversidad cultural.

Joel de Rosnay y otros pensadores de la cibersociedad (Goldman, Sacha, 2003) llaman la atención sobre el actual aceleramiento del histórico vínculo existente entre la evolución de los seres humanos y su capacidad para asimilar, generar e intercambiar conocimientos, llegando a ser fulminante con la irrupción del componente digital en todas las facetas de la vida, cuando el ciberespacio puede ser la incubadora de una nueva realidad no sólo tecnológica sino esencialmente cultural.

¿Estamos preparados para estos riesgos y retos? Pienso que sí, y a pesar de todo lo que falta por hacerse, cada vez es mayor la toma de conciencia sobre estos problemas y sus posibles soluciones.

Es necesario, podríamos decir ineludible, asumir una posición madura y serena; tratemos de ver el mundo a través de un cristal transparente y con una óptica antropológica en el más amplio sentido del término, sin llegar tampoco a incomodar a la historia, como ha advertido Umberto Eco. El equilibrio es la respuesta más

sabia ante la difícil coyuntura en que nos encontramos, aprendiendo a convivir con todos los seres del planeta en armonía, respetando y apreciando la diversidad, las diferencias, las culturas más sorprendentes que siempre nos enseñarán algo nuevo de ellas y de nosotros mismos.

Entre todos podemos hacer realidad aquella reflexión filosófica que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia adentro por primera vez y comprendió: Yo soy el Otro.

CONCLUSIONES

Una seria reflexión en torno a la problemática objeto de este Encuentro...

Equilibrio entre análisis conceptual e instrumentación práctica...

Todo lo cual redundará, con certeza, no sólo en salvarnos como especie, sino en el progresivo mejoramiento de nuestra propia condición humana e identidad cultural...

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Lilian. 2005. A propósito de la Convención de la diversidad cultural. *Rebelión*. Noviembre.

Bouchenaki, Mounir. 2004. Editorial. *Revista Museum Internacional*. (1—2). París. Unesco.

Castro Díaz—Balart, Fidel. 2002. Cuba. *Amanecer del Tercer Milenio*. Editorial Debate. Madrid. Davis, Wade. 2006. Entrevista. *Revista National Geographic*. www.nationalgeographic.com

Francos, Aurelio. Sf. *Valor del documento oral como recurso informativo en la investigación científica; metodología para el desarrollo de Archivos de la palabra*. Tesis doctoral. Resumen publicado en Catauro (10).

Goldman, Sacha. 2003. *Entrevista realizada a Joel de Rosnay*. Enero. www.tendencias21.net

Guanche, Jesús. Sf. ¿Es el patrimonio cultural tradicional y popular realmente inmaterial o intangible? *Revista Cubana de antropología*. Catauro.

Nas, Peter. 2002. Masterpieces of oral and intangible culture: Reflections on the Unesco. World Heritage List. *Revista Current Antropology* (1).

Wade, Davis. 2006da. Entrevista. *Revista National Geographic*. www.nationalgeographic.com

Miguel Barnet Laza **Cuba**

Escritor, etnólogo y poeta. Desde muy joven se vinculó a importantes figuras de la etnología cubana. Colaborador del Instituto Cubano del Libro y de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (Uneac), institución de la cual es fundador y actual vicepresidente por elección. Es graduado del Primer seminario de etnología y folclore. En 1994 creó la Fundación Fernando Ortiz, de la cual es su presidente.

Es el escritor vivo más publicado dentro y fuera de Cuba y posee una amplia bibliografía que abarca géneros tan diversos como la biografía, la novela—testimonio, la crónica, el ensayo, la poesía y la fábula cubana. Así mismo, ha escrito guiones para documentales cinematográficos y largometrajes cubanos. En la actualidad, escribe una obra sobre los sistemas de adivinación de la santería cubana y crónicas sobre sus viajes a África y Asia. Ha sido merecedor de numerosas distinciones en Cuba y el exterior, reconocimientos internacionales tan importantes como el Premio García Lorca, de Andalucía (España), la Medalla de la ciudad de Colonia (Alemania) y condecoraciones de Francia, Alemania y su país natal.

En 1994 obtuvo el Premio nacional de literatura de Cuba. En 1996 fue designado como miembro del Consejo Ejecutivo de la Unesco, en el mismo año recibe el Master en historia contemporánea de la Universidad de La Habana y en 1997, la Comisión Nacional Cubana de Grados Científicos le otorgó el título de Doctor en ciencias históricas. En 2002 le fue dedicada la Feria internacional del libro, en reconocimiento a su vida y obra.

LAS POLÍTICAS DE LA
DIVERSIDAD CULTURAL:
GESTIONES Y EXPERIENCIAS

*Emanuele Amodio
Frédéric Vacheron
José Luis Najul
Fernando Cajás
Dolores Cordero
Griselda Galicia
Luis Sempértegui
Carlos Miñana
Luis Repetto
Jesús Guanche
Felipe Tomás Barsallo
Soledad Mujica
Jorge Blandón
Raúl Alfonso Camacho*

BIENES INMATERIALES Y PROCESOS CULTURALES: DEFINICIONES Y CONTRADICCIONES

*Emanuele Amodio **

La necesidad de reflexionar sobre la conceptualización de fenómenos culturales como los de este VII Encuentro, es decir, "bienes inmateriales" y "diversidad cultural", cruzados con los de "mercado" y "políticas del Estado", puede derivar de intereses investigativos o políticos. Sin embargo, el contexto en el cual se insertan estos fenómenos obliga a una nueva reflexión antropológica:

1. Los procesos de globalización han creado, bien o mal, circuitos de transmisión cultural que redefinen por completo la relación entre sociedades diferentes y la misma producción de las culturas locales. Esto implica preguntarse con seriedad si la función que las culturas desempeñan en el ámbito local está siendo afectada, cómo y en qué parte.
2. El acceso acelerado de los productos culturales locales en el mercado global a través de su circulación ampliada y del desplazamiento turístico de sectores cada vez más vastos de la población del Primer Mundo hacia el Tercero, o del turismo interno proveniente de las metrópolis, incide de manera inevitable en los

* Docente e investigador Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela (Caracas).

procesos de construcción de las identidades locales, favoreciendo su fragmentación.

Estos dos fenómenos interconectados, entre otros derivados, redefinen el panorama de las culturas locales, sobre todo con relación a las identidades, es decir, a la socialización y aculturación de las nuevas generaciones, mientras que banalizan los horizontes culturales de las culturas indígenas y populares, tanto campesinas como urbanas. Por ello, el acceso al patrimonio material e inmaterial local en los circuitos globalizados no pone sólo el problema de su comercialización y reproducción, sino también, y más aun, el problema del efecto que estos procesos generan en cuanto al funcionamiento de las culturas. No establecer criterios claros al respecto, supone condenarse a ver desaparecer, en pocos años, precisamente eso que intentamos salvaguardar: la diversidad cultural.

PATRIMONIO Y CULTURA: DEFINICIONES CONTRADICTORIAS

No todas las culturas producen el concepto de *patrimonio*, sobre todo con relación a su fuerte anclaje con el pasado. Los museos son una invención exclusiva de Occidente, aunque otras sociedades, por lo general estratificadas, tienen también fenómenos similares fuertemente relacionados con la memoria de los antepasados. Desde las momias incaicas expuestas en procesión una vez al año, hasta la repetición genealógica de los nombres japoneses, los casos son abundantes pero no universales, es decir, se trata de un fenómeno circunscrito a algunas sociedades con características específicas. Al contrario, en la mayoría de las sociedades no estratificadas de manera rígida, el pasado asume formas míticas de copresencia con la realidad cotidiana, mediante la producción de relatos míticos que sirven para fundar el presente.

Sin embargo, la occidentalización del mundo ha llevado a “naturalizar” y “universalizar” el concepto de patrimonio histórico, tanto

que los pueblos que no han necesitado hasta ahora de esa noción pretenden tener una “historia”, cambiando así en forma radical su concepción del tiempo. En este sentido, vale la pena recordar que el tiempo no existe en sí y que la concepción occidental, de tipo lineal, es sólo una de las tantas posibles.

Así, ampliando el campo de aplicación de esta apreciación, la patrimonialización de la historia, así como de las culturas locales, procede de una relación de dominación conceptual y, en consecuencia, cultural, derivada evidentemente de una geopolítica elaborada e impuesta por las universidades y a través del mercado.

Es decir, no se trata sólo de haber involucrado a los pueblos no occidentales en el circuito globalizado de bienes culturales, sino también haber generado grupos de intelectuales encargados de justificar el ideario occidental sobre el patrimonio, tanto que hasta los actores comprometidos con la salvaguarda y el desarrollo armónico y coherente de las culturas locales no escapan a las trampas de esa geopolítica del saber. Es suficiente aquí citar la utilización, en la misma periferia del imperio y fuera de ello, de terminologías obsoletas y fuertemente cargadas de ideologías racistas y discriminatorias como “folclore”, “artesanía”, “tradiciones populares”, “pintura ingenua”, etcétera.

Romper con este círculo vicioso, verdadero bloqueo epistemológico, implica volver a preguntarse, por enésima vez, qué son las culturas y cómo funcionan, es decir, “para qué sirven”. Al mismo tiempo examinar los efectos que sobre las sociedades locales tienen el mercado neoliberal, en el cual todo es un producto comercializable, así como las nuevas concepciones procedentes del Primer Mundo y de los organismos internacionales, incluyendo el congelamiento de usos y costumbres en nombre de lo “tradicional” (el mercado y los turistas buscan lo “auténtico”) y la sobrevaloración acrítica del mismo concepto de “diversidad cultural”.

Un poco más allá, me preguntaría si el mismo concepto de cultura, trasformado en un cajón de sastre conceptual, sirve todavía para definir la realidad de pueblos muy diferentes que, sin embargo, se

han relacionado históricamente mezclando sus ideas y modos de vida con las de los demás, poniendo en crisis la teoría antropológica que identifica cada sociedad con una cultura “autónoma”.

He insistido hasta aquí en definir sociedades y culturas como locales, para diferenciarlas de las globales que a ellas se sobreponen en la red de flujos que entraman y entrampan el planeta ya casi de manera total. Con esto no estoy necesariamente desprestigiando lo global, cosa relativamente fácil, sino marcar de manera clara la imposibilidad de tener identidad, es decir; el producto más importante de las culturas, sin una fuerte vinculación local.

De hecho, las identidades pueden abarcar ámbitos geográficos y sociales cada vez más amplios, pero estos niveles se articulan con el básico y originario que, al fin y cabo, funda la conciencia. Si esta base de referencia entra en crisis o desaparece, el individuo pierde el referente que le permite tener valor. Dicho de otra manera: sus proposiciones frente al mundo son afectadas por una debilidad estructural que lo hace presa fácil de influencias y modelos foráneos.

Así, el panorama que se nos presenta es el siguiente: a través de sucesivos pasajes conceptuales, las culturas se transforman en “recursos culturales” y, progresivamente, a estos “recursos” se les encierra en categorías, siendo las más exitosas aquellas relacionadas con el concepto de “patrimonio” (“algo que se tiene y es heredable”). De allí, por influencia sobre todo de la Unesco, se pasa a diferenciar el “patrimonio inmaterial” del “patrimonio material”, entendiendo con el primero todo aquello que es pensado y expresado socialmente en prácticas sociales y, con el segundo, los aspectos materiales de esa expresión, desde los objetos “artesanales” hasta las edificaciones.

En verdad, desde un punto de vista histórico, parece haberse *pensado* primero el “matrimonio material”, es decir, los edificios históricos, lo que explica la preeminencia de los arquitectos en estos ámbitos, y después, por múltiples presiones, el “matrimonio inmaterial”. Esta inversión ha producido incomprensiones y con-

fusiones, sobre todo por el hecho de que el “patrimonio material” deriva necesariamente de las formas culturales “inmateriales”. Es evidente, que volver a pensar en estos fenómenos, implica reordenar las relaciones entre los dos tipos de patrimonio, sin olvidar que el recorte es producido de manera artificial y poco tiene que ver con la vivencia de la gente, para quienes, por ejemplo, una casa es siempre algo más que su estructura material.

IDENTIDADES Y TRANSFORMACIÓN CULTURAL

A partir de lo expresado, se hace urgente rechazar el uso generalizado del término "patrimonio", y de sus subdivisiones, para indicar al mismo tiempo monumentos históricos, saberes del pasado, culturas indígenas o populares del presente, etcétera. Es precisamente la patrimonialización de las expresiones culturales la que facilita, entre otros procesos, su folclorización, es decir, la descontextualización mercantilista de los productos culturales que impide su realización "natural" en el contexto de producción. Por esto, es necesario reflexionar sobre los efectos que estas nociones, insertadas en las políticas de los Estados, han producido o pueden producir en las culturas locales.

La función principal de la cultura es la de organizar el mundo y expresarlo en múltiples prácticas sociales, modelos de comportamiento, imaginarios y representaciones, además de constituir el referente fundante de la identidad, tanto étnica y social como individual. Todas estas realidades culturales sustentan la visión del mundo de cada sociedad y estructuran su existencia, teniendo una forma específica de producción y de expresión que le permite cumplir con su cometido.

Estas formas expresivas, sea la ejecución ritual de un mito o la manera tradicional de construir un banco chamánico, funcionan en forma dinámica, es decir, cambian y se transforman según las exigencias de cada sociedad frente al medio ambiente que le impone periodicamente la producción de nuevas respuestas. Sin

embargo, los cambios pueden ser generados desde afuera, a partir de intereses foráneos, aunque éstos pueden ser asumidos por los mismos actores sociales locales.

Es aquí donde identificamos los mayores nudos problemáticos, ya que la perturbación de las formas culturales, en su producción y expresión, por imposición externa mina las bases estructurales de su reproducción, en especial, porque obliga a resemantizar los productos culturales locales, produciendo nuevas representaciones no coherentes con el universo cultural propio. Dos ejemplos del mundo indígena pueden aclarar mejor este proceso.

El primer caso se refiere a la atracción que las prácticas chamánicas indígenas ejercen sobre los no indígenas, en particular, investigadores y funcionarios. Es común así invitar a un chamán indígena a encuentros de antropología o de salvaguarda del patrimonio para que "bendiga" el evento o realice una sesión ritual *ad hoc* para los presentes, con la evidente banalización de la práctica tradicional, ya que el rito se realiza fuera de su contexto y con otras finalidades de las propias. Se llega hasta el extremo de invitar a estos operadores espirituales y médicos a exhibirse en el escenario de un gran teatro urbano, frente a un público hambriento de exoticidad, como no hace mucho pasó en el Teatro Teresa Carreño de Caracas.

Evidentemente, no se trata de acontecimientos novedosos para los antropólogos, sobre todo si consideramos que una de las grandes madres de la antropología, Margaret Mead, llevó a Nueva York, en los años cuarenta, grupos de danzarines rituales balineses para exhibirse en el Metropolitan. Lo mismo pasa actualmente en Europa con las danzas rituales sufi o los caminantes en brasas ardientes del Oriente cercano. En todos estos casos, la "espectacularización" de la práctica ritual lleva de inmediato a su banalización y laicización, una vez transformada en representación lúdica, cambiando radicalmente su lugar cultural hasta que la nueva forma desplaza la tradicional.

El segundo caso se refiere al mercado de productos artesanales y su influencia sobre la vida indígena: en el mercado y tiendas de

objetos artesanales de Puerto Ayacucho (Venezuela) se venden, entre otros muchos objetos, unas cerbatanas utilizadas normalmente por varios grupos indígenas de la región para la cacería. Sin embargo, si observamos bien estos objetos comprados por los turistas, nos percatamos que su longitud es reducida (cerca de un metro), mientras que las cerbatanas utilizadas en las comunidades tienen una longitud cercana a los dos metros. El misterio es rápidamente aclarado: a los turistas se les dificulta llevar en los aviones las cerbatanas originales, así que sus productores, viendo el éxito de venta del objeto, han ido reduciendo su tamaño hasta el ofrecido hoy día en los mercados artesanales. El ejemplo es importante porque manifiesta cómo el mercado influye sobre los productores: mientras la elaboración de cerbatanas originales ha disminuido en las comunidades indígenas, se observa un aumento de producción del objeto “exótico” en el que se ha transformado para el mercado.

Lo que estos ejemplos muestran es una violenta transformación de los universos culturales locales en corto tiempo, es decir, tan rápidamente que los pueblos afectados no tienen el tiempo necesario para reestructurar en forma progresiva su horizonte cultural, mientras las transformaciones impuestas desde afuera crean un vacío cultural que es difícil llenar con las formas tradicionales, produciendo un fenómeno de lo más extraño: quién decide lo que es la cultura local, indígena o popular, ya no son sus actores sino los compradores occidentales de objetos “tradicionales”.

Y, naturalmente, también las identidades cambian y se banalizan, tanto que se ha vuelto normal encontrar en manifestaciones indígenas de protesta, o eventos que pretenden resaltar su importancia, marcas de identidad genéricas y derivadas de las películas norteamericanas como plumas de gallina en la cabeza o pinturas rojas en la cara. No sabiendo ya cómo mostrarse visiblemente diferente, siendo esto lo que se les pide a los pueblos indígenas, echan mano de cualquier recurso disponible, incluyendo los que el productor no indígena de imágenes ha producido para marcar la diferencia negativa de los “otros”.

No quisiera caer en un talibánismo antropológico, como muchos de mis colegas antropólogos y amigos indigenistas, para quienes las culturas indígenas corren el riesgo de desaparecer si abandonan sus “costumbres ancestrales”. Al contrario, estoy convencido que las culturas y las identidades cambian y si no cambian mueren. Pero el problema está en que los cambios deben ser decididos conscientemente por parte de los actores culturales, desde adentro de sus sociedades, y no impuestos desde afuera con una velocidad inalcanzable para los productores de las culturas locales.

CONCLUSIONES

También quisiera esbozar algunos recorridos alternativos dirigidos especialmente a los actores indígenas y populares, a los operadores comerciales y a los funcionarios de los Estados que intentan contribuir con el fortalecimiento dinámico de las culturas indígenas y populares.

Estoy convencido que no hay vuelta atrás. La globalización es un hecho con el cual tenemos que lidiar, a veces en forma dramática. Sin embargo, esto no implica necesariamente que las formas y los contenidos de este nuevo sistema de intercambio cultural y comercial global deban ser las impuestas desde los intereses del Primer Mundo o de los grupos sociales dominantes de las sociedades del Tercer Mundo. Pensamos que otra globalización es posible, una en la cual las culturas locales y las identidades que producen puedan tener un digno lugar. Sin embargo, las formas nuevas implican una reestructuración radical sobre la manera de producir cultura y de expresar las identidades.

1. Por lo que se refiere al mercado de productos culturales materiales, hay que saber distinguir entre los objetos fuertemente cargados de significado y los que son posibles comercializar sin problema, bien porque ya han sido *descontinuados* culturalmente, bien porque han sido producidos conscientemente para ese destino.

Debe quedar claro el peligro que corren las sociedades, sobre todo las de tamaño reducido, cuando su cultura es comercializada en forma indiscriminada, además de estar consciente que el mercado agota sus fuentes, es decir, a corto y mediano tiempo destruye la diferencia homologando los productos culturales a las expectativas del comprador y no a la exigencia del productor. La conclusión es que un grupo local que se entrega por completo al mercado capitalista termina por tener vida comercial corta, como bien lo demuestran las modas turísticas occidentales: agotado un pueblo, se busca otro, hasta que no habrá más culturas que puedan funcionar de espejo exótico.

2. Con relación a las producciones culturales propiamente simbólicas, expresadas en relato, cantos, rituales y prácticas sociales en general: hay que prestar una atención particular a la salvaguarda particular de estos saberes, ya que en ello se juega la supervivencia cultural de los pueblos. La transformación de las prácticas culturales en espectáculo las traslada a otro plano de existencia que socava el plano original, privándolo de significado y sentido.

Esto vale también para la transcripción de relatos míticos o el registro de saberes especializados: en el primer caso, la escritura priva al mito de su fuerza ritual originaria, transformándolo en literatura y eliminando su función generadora de ritualidad. En el segundo, los saberes especializados propios deben ser salvaguardados en términos de propiedad comunitaria, defendiéndolos de la rapiña del mercado, sobre todo el farmacéutico, en el caso del saber botánico.

Pienso así una nueva manera de producir cultura y de percibirla: dos circuitos de existencia, uno hacia adentro, para continuar creando identidad propia; y uno hacia afuera, para relacionarse con el mundo externo, mercados incluidos. Por supuesto, el segundo círculo se nutre del primero, de sus residuos podríamos decir, pero con una conciencia clara de sus posibles efectos retroactivos

sobre el primer círculo. Debería haber una producción para el uso histórico propio y una, *ad hoc*, para el uso ajeno, que debe naturalmente ser atractiva para los mercaderes de la cultura, lo que implica una perspicacia y un conocimiento que es necesario adquirir.

En todos estos procesos, la toma de decisión debe ser de los mismos actores sociales, una vez conscientes que el modelo de relación con otros pueblos que han utilizados hasta ahora ya no es apto para explicar y dirigir las nuevas realidades globalizadas. Hay que producir nuevos modelos de relaciones, en los que los grupos étnicos y populares puedan acceder al horizonte historiográfico como sujetos culturales políticamente fuertes, también a través de alianzas transversales novedosas que, precisamente, las nuevas redes de intercambio permiten.

Emanuele Amodio
Venezuela

Antropólogo e historiador, se desempeña como docente e investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (Caracas) y del posgrado en antropología de la Universidad del Zulia (Maracaibo). Realiza investigaciones sobre identidad y trasformaciones culturales entre los pueblos indígenas de Venezuela, con particular atención a las trasformaciones étnicas y culturales frente a los fenómenos de globalización. Ha publicado libros y artículos en revistas nacionales e internacionales, siendo su última publicación en el campo antropológico *Las pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela* (Unicef, Caracas, 2005).

LA UNESCO, PATRIMONIO INMATERIAL, DIVERSIDAD CULTURAL: AVANCES Y ACCIONES

*Frédéric Vacheron**

Al tema de la gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural, la Unesco le otorga toda la atención y prioridad que merece.

Pudiera pensarse que la diversidad cultural ha salido a la palestra pública en estos tiempos de globalización. Sin embargo, desde su creación en 1946, la Unesco no sólo expresó su preocupación por este tema, sino que lo incluyó entre sus objetivos de trabajo más importantes.

Ya en el primer informe sobre la labor de la organización, rendido por su primer Director General, Sr. Julian Huxley, en 1947, se expresa:

Debemos aspirar a una eventual integración de las distintas culturas, no en la uniformidad, sino en una unidad en la diversidad, para que los seres humanos no se hallen encarcelados en sus diferentes culturas, sino que puedan compartir la riqueza de una sola cultura universal diversificada.

De ahí que podamos afirmar que la promoción de la diversidad cultural siempre ha constituido una prioridad principal de la Unesco. Permítanme, entonces, exponer un breve panorama histórico sobre la cuestión de la salvaguardia de la diversidad cultural y de su estrecho vínculo con el desarrollo humano y la protección del patrimonio inmaterial.

* Coordinador del equipo de Cultura y especialista de programa. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe Unesco.

En primer lugar, la Unesco dispone ahora de un “capital” normativo poderoso y completo en el área del patrimonio en sus distintas facetas. Varias convenciones fueron adoptadas en el campo del patrimonio (1954, 1970, 1972, 2001, 2003, 2005) y se profundizará sobre este tema más adelante analizando dos de ellas, la de 2005 sobre Diversidad cultural y la de 2003 sobre Patrimonio cultural inmaterial.

Desde la Conferencia mundial sobre las políticas culturales, Mondiacult, (México, 1982) se adoptó una nueva definición de la cultura: el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social, lo que significa que la cultura engloba además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

En el contexto de las enseñanzas del Informe mundial sobre la cultura y el desarrollo “Nuestra diversidad creativa” (1996), del Plan de acción de la Conferencia intergubernamental sobre las políticas culturales para el desarrollo (Estocolmo, 1998) y conforme a la Declaración universal de la Unesco sobre la diversidad cultural (2001) y las recomendaciones de la Cumbre mundial para el desarrollo sostenible (Johannesburgo, 2002), se pone de manifiesto que es imperativo intensificar los esfuerzos hacia la formalización del papel que la diversidad cultural y el diálogo intercultural desempeñan en el desarrollo.

Gracias a la Declaración universal de la diversidad cultural de 2001, la diversidad cultural fue reconocida por primera vez como patrimonio común de la humanidad.

Desde la década de los ochenta y, en particular, a partir de las Conferencias internacionales organizadas por la Unesco, el rol de la cultura para el desarrollo humano se ha venido revalorizando y replanteando de manera constante.

El Informe de desarrollo humano 2004, titulado “Libertad cultural en el mundo diverso de hoy”, realizado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, expresa:

Se requieren políticas multiculturales que reconozcan diferencias, defiendan la diversidad y propicien la libertad cultural a fin de permitir que todos tengan la opción de comunicarse en su propia lengua, practicar su religión y participar en la formación de su cultura, es decir, que todos tengamos la libertad de escoger quienes somos.

Este importante informe pone en evidencia que sigue en pie la idea errada de que velar por la diversidad cultural constituye un lujo. Dicho de otro modo, sería bueno poder hacerlo, pero los costos son demasiado altos. Esta idea emana, dice el informe, “de concepciones erradas del papel que cumplen la diversidad cultural y la cultura en general en el desarrollo de una sociedad”.

El informe arroja la necesidad de desmantelar tres mitos errados:

- Algunas culturas tienen mayores probabilidades de desarrollo que otras
- La diversidad cultural conduce inevitablemente a choques en torno a valores
- La diversidad cultural es un obstáculo para el desarrollo.

La reciente adopción, en octubre 2005, de la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales ha constituido un importante paso en el enfrentamiento a estos nuevos retos de la modernidad.

De manera general, a diferencia de la Declaración Universal, que constituye un compromiso moral, la Convención es un instrumento normativo internacional con fuerza vinculante. Esta Convención profundiza en la necesidad de reconocer que los bienes y servicios culturales son portadores de identidad, de valores y de sentidos y no pueden ser considerados como mercancías o bienes de consumo comunes.

Con esta Convención, la Unesco completa su acción normativa encaminada a defender la diversidad cultural en todas sus expre-

siones y, sobre todo, los dos pilares de la cultura: el patrimonio y la creación contemporánea.

CONTRARRESTAR ESTANDARIZACIÓN CULTURAL

La globalización y el desarrollo acelerado de las nuevas tecnologías de comunicación y del transporte ha incrementado las interacciones culturales en el contexto planetario. Sin embargo, muchas culturas y pueblos que no disponen de infraestructura de industrias culturales no pueden expresar su propia creación artística. La brecha digital, económica y social, genera entonces un tipo de exclusión del espacio cultural nacional de muchas expresiones culturales. El caso del cine es un ejemplo palpable: 88 países no han producido ninguna película en toda su historia. En el caso de las lenguas, solo 10% de ellas están presentes en internet.

Esta Convención pretende entonces contrarrestar la estandarización de los productos culturales y su transformación en productos de mero entretenimiento, frutos de la cultura del consumismo, en detrimento de la calidad y de la variedad, tanto artística como lingüística. Se trata de erradicar una tendencia de empobrecimiento cultural planetario.

Esta homogeneización cultural, resultado de la reducción de la diversidad de la oferta cultural, constituye un tipo de imposición de un modelo social, lingüístico, de visión del mundo, de códigos, y aún más grave, de ideales e imaginario colectivo de las comunidades.

Esta Convención vela porque todas las culturas tengan la posibilidad de auto representarse y expresarse y a la vez enriquecerse del contacto mutuo.

El concepto de diversidad cultural de la Convención hace referencia tanto a la diversidad entre países, en el contexto internacional, como en un mismo Estado. Esta Convención se refiere a las múltiples culturas que los Estados tienen en sus fronteras y plantea el principio de la igualdad entre todas las culturas y lenguas, confirmando así legi-

timidad a los Estados para diseñar, formular y aplicar nuevas políticas culturales que fomentan la diversidad de las expresiones culturales.

ATENCIÓN AL PATRIMONIO INMATERIAL

Junto a la diversidad cultural, la Unesco ha concedido en los últimos años especial atención al patrimonio inmaterial.

El año 2003 marcó también un hito en este empeño: fue aprobada la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, importante instrumento jurídico que persigue la preservación de otras y nuevas facetas del patrimonio

Esta Convención ofrece a las expresiones inmateriales del patrimonio cultural un marco jurídico internacional apropiado. El Director General de la Unesco reconoce que: “Esta Convención venía a colmar una laguna del sistema jurídico de protección internacional del patrimonio cultural, dedicado exclusivamente hasta entonces, a la salvaguardia del patrimonio material”. No se trata de proteger sólo lo construido o lo natural, sino de salvaguardar:

- Las tradiciones y expresiones orales
- Las artes del espectáculo
- Las prácticas sociales, rituales y acontecimientos festivos
- Conocimientos y prácticas relacionadas con naturaleza y universo
- Habilidades y destrezas relacionadas con la artesanía tradicional.

Para su ejecución, la Convención establece dos órganos principales, uno soberano: la Asamblea general de los Estados Parte y uno motor: el Comité intergubernamental para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

La primera reunión de la Asamblea general de los Estados Parte en la Convención de 2003 ha sido el acontecimiento más decisivo en el ámbito del patrimonio inmaterial desde la entrada en vigor de la Convención el pasado mes de abril de 2006. Celebrada en

París los días 27 a 29 de junio de 2006, la Asamblea ha significado el arranque de la vida activa de la Convención de 2003.

En los próximos años el Comité tendrá que desarrollar las normas para el uso del Fondo de la Convención, los criterios para la inscripción en las Listas y un sistema de acreditación para las organizaciones asesoras y preparar las directrices operativas de aplicación de la Convención.

Sobre los mecanismos de salvaguardia, la Convención adoptó su propia definición de salvaguardia:

Las medidas dirigidas a garantizar la viabilidad del patrimonio inmaterial y cultural, incluidas la identificación, la documentación, la investigación, la preservación, la protección, la promoción, la valorización la transmisión, esencialmente a través de la educación formal, no formal, así como la revitalización de los diferentes aspectos de este patrimonio.

La Convención prevé asimismo dos niveles de salvaguardia del patrimonio inmaterial y cultural: la salvaguardia nacional y la salvaguardia internacional.

LA SALVAGUARDIA NACIONAL

En lo relativo a los medios de salvaguardia a escala nacional y respetando el principio de la soberanía de los Estados, el Estado Parte es responsable de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial que se encuentra en su territorio. No obstante le corresponde hacer que participen los actores locales, sobre todo en la identificación y definición de los diferentes elementos del patrimonio inmaterial y en su gestión.

La implicación y participación de las comunidades en la salvaguardia y gestión del patrimonio cultural inmaterial, incluidos los indígenas, los grupos e individuos, constituyen, en efecto, una de las llaves del éxito de esta Convención. Volveremos sobre este punto más adelante.

Los dos medios principales de salvaguardia a escala nacional son:

- La elaboración de *inventarios nacionales* del patrimonio cultural inmaterial existente en el territorio del Estado Parte
- La *educación para la sensibilización y el reforzamiento de las capacidades* (artículo 14).

Se han previsto igualmente otras medidas nacionales de salvaguardia:

- La creación de organismos competentes para la salvaguardia del PCI
- La adopción de una política general dirigida a evidenciar el rol del PCI en la sociedad y la integración de su salvaguardia en los programas de planificación
- La promoción de estudios científicos, técnicos y artísticos, especialmente sobre el PCI en peligro
- La adopción de medidas jurídicas, administrativas y financieras necesarias a la creación de instituciones de formación y documentación.

Algunos países en América Latina han tomado medidas en este campo, lo que se puede ilustrar con los siguientes ejemplos:

- En Brasil, a través del decreto ley sobre el patrimonio inmaterial, fue creado en agosto 2000 el registro de bienes culturales y carácter inmaterial y un Programa nacional del patrimonio inmaterial para la aplicación de políticas
- En Colombia, se ha creado un Comité de patrimonio cultural inmaterial encargado de asesorar al ministerio de Cultura en la formulación de políticas y la elaboración de propuestas legislativas para la salvaguardia del patrimonio inmaterial y también se trabaja en el diseño de metodologías para la elaboración de un inventario del patrimonio inmaterial
- En Cuba, se creó la Comisión nacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2004).

LA SALVAGUARDIA Y ASISTENCIA INTERNACIONAL

En cuanto a los medios de salvaguardia a escala internacional, se trata principalmente de la creación de dos listas:

- La lista representativa del patrimonio inmaterial de la humanidad (artículo 16)
- La lista del PCI que requiere de una acción de salvaguardia urgente (artículo 17).

Este sistema de lista, inspirado en el de la Convención de 1972, permitirá garantizar una mejor salvaguardia y visibilidad de las expresiones más representativas del PCI, así como de las que están en peligro.

Ambas listas serán elaboradas, actualizadas y publicadas por el Comité, a propuesta de los Estados miembros implicados.

El Comité deberá elaborar los criterios de selección para posteriormente someterlos a la aprobación de la Asamblea general de los Estados Parte.

La Convención prevé además una asistencia internacional en apoyo a los Estados Partes para la salvaguardia del PCI, dando prioridad a las acciones de salvaguardia urgente, a la preparación de inventarios y al apoyo a proyectos nacionales, subregionales y regionales.

Esta asistencia podrá brindarse a través de: estudios, envío de expertos y de practicantes, formación de personal o elaboración de normas internacionales.

La Convención tiene prevista la creación de un fondo para el financiamiento de las actividades de salvaguardia. Los recursos de este fondo provendrán principalmente de las contribuciones de los Estados Parte, de fondos concedidos a este fin por la Conferencia general de la Unesco, así como depósitos, donativos o legados hechos por otros Estados, organizaciones de la ONU, organismos públicos o privados, o personas privadas.

Como mencionado previamente hay que destacar la importancia que otorga la Convención al papel de las comunidades.

Las comunidades y los grupos portadores de tradiciones que necesitan de protección tienen un papel de primer plano en la implementación de la Convención de 2003.

El artículo 111 estipula que los Estados Parte deben identificar y definir los diversos elementos de su patrimonio cultural inmaterial con la participación de las comunidades, grupos y ONG pertinentes.

El artículo 155 precisa también que cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo.

La Convención, espera de manera explícita, que los Estados Parte involucren a las comunidades en sus actividades nacionales de salvaguardia.

TESOROS VIVOS Y OBRAS MAESTRAS

Esta importancia del rol de las comunidades se ha reflejado también en la creación de dos programas en los años noventa que son: el Sistema de los tesoros humanos vivientes (STHV) y el Programa de la proclamación de obras maestras.

El STHV, implementado en 1993, tiene como objetivo garantizar la transmisión de los “*savoir-faire*” (habilidades) tradicionales reconociendo la categoría de artistas a algunos poseedores de tradiciones, y facilitando los medios para la transmisión de su arte. Muchos países han establecido esquemas de Tesoros humanos vivos siguiendo las directrices de la Unesco: Corea del Sur, Japón, Francia (*Maîtres d'art*), Filipinas, Tailandia, Rumania, Polonia, La República Checa, Bulgaria y Hungría.

El Programa de la proclamación de las obras maestras, presentado en 1997, persigue la preservación y promoción del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, proclamando ejemplos destacados del genio creador humano.

Al crear una distinción internacional para el patrimonio cultural inmaterial, la Organización llama la atención de la comunidad internacional sobre la importancia de tomar en consideración este patrimonio, elemento esencial de la preservación de la identidad y la diversidad cultural de los pueblos. Hubo tres proclamaciones, en 2001, 2003 y 2005 que hicieron posible la inscripción de noventa obras maestras, provenientes de setenta países, en la lista de la Unesco, de las cuales diecisiete pertenecen a América Latina y el Caribe.

El programa se concluyó con la entrada en vigor de la Convención en abril 2006. Las obras maestras proclamadas fueron automáticamente incorporadas a la “lista representativa” prevista en el artículo 16.

El Programa de la proclamación ha actuado como laboratorio de la Convención puesto que permitió iniciar un sistema de listado de los inventarios nacionales preliminares y de acciones de salvaguardia de expresiones y de espacios culturales en peligro de desaparición.

REUNIONES DE EXPERTOS

Tras la entrada en vigor de la Convención de 2003, en abril de 2006, el Secretariado de la Unesco está organizando reuniones de expertos con el objetivo de precisar aspectos conceptuales y metodológicos, y de esta manera facilitar el trabajo de los órganos directores de esta misma convención (Asamblea general y el Comité). Unesco—Accu, Tokio, Japón del 13—15 de marzo de 2006, se celebró una reunión de expertos, organizada por la Sección de patrimonio intangible de la sede y el Centro Cultural Asia—Pacifico de la Unesco.

NOCIONES DE COMUNIDADES, GRUPOS E INDIVIDUOS

Durante esta reunión, se elaboraron definiciones y conceptos que ayudarán seguramente al Comité en su trabajo de preparación de

las directivas operacionales. Por ejemplo, se han precisado las nociones de comunidades, grupos e individuos:

1. Las comunidades son redes de personas cuyo sentido de identidad o relación surge de una relación histórica compartida, enraizada en la práctica y transmisión de su participación con su patrimonio cultural inmaterial.
2. Los grupos se componen de personas dentro o frente a las comunidades, quienes comparten características, tales como habilidades, experiencias y conocimientos especiales y, por tanto, desempeñan roles específicos en la práctica presente y futura, recreación y transmisión de su patrimonio cultural inmaterial como, por ejemplo, custodios culturales, practicantes o aprendices.
3. Los individuos son aquellos que dentro o frente a las comunidades tienen habilidades diferentes, conocimientos, experiencias u otras características y, por tanto, desempeñan diferentes roles en la práctica presente o futura, recreación y transmisión de su patrimonio cultural inmaterial como, por ejemplo, custodios culturales, practicantes y donde fuere el caso, aprendices.

Se han definido además lineamientos recomendados a los Estados Parte que se encuentren elaborando sus inventarios sobre patrimonio cultural inmaterial. Esos lineamientos prevén una participación activa y un consentimiento de la comunidad en todas las etapas del inventario: en la identificación, evaluación de los riesgos, nominación, documentación, descripción de la significación del patrimonio, definición de conocimientos éticos y protocolos, etcétera.

Desearía subrayar que de igual manera la Convención sobre diversidad cultural de 2005, hace hincapié en la importancia de tomar en cuenta a las comunidades y las culturas más vulnerables en las medidas de protección de la diversidad cultural.

La Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales y la Convención para la salva-

guardia del patrimonio cultural inmaterial, no pueden ser vistas como instrumentos normativos aislados: la aplicación de ambas es esencial y tiene que operarse de manera conjunta, puesto que diversidad cultural y patrimonio inmaterial son dos conceptos complementarios e inseparables.

Se precisa, indudablemente, proteger ese rico patrimonio inmaterial integrado por los múltiples y diversos contenidos culturales de los cuales se nutre la cultura de una comunidad, de una región, de un país. Pero se precisa también de una adecuada promoción, de una certera aplicación de las industrias culturales en la reproducción de esas expresiones. De lo contrario, corremos el riesgo de su empobrecimiento, el peligro de su folclorización, de que se conviertan en una lamentable caricatura, o que desaparezcan, absorbidos por la monocultura que amenaza con imperar en el mundo de hoy.

La Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, con sede en La Habana, apoya el desarrollo de programas tanto de salvaguardia como de difusión del PCI en el marco de su objetivo de defensa de la diversidad cultural.

EN EL CAMPO DE LA SALVAGUARDIA

— Reunión “Nuevos enfoques sobre la diversidad cultural: rol de las comunidades”. Evento organizado por la Oficina entre el 7 y el 10 de febrero de 2006.

En el marco de este evento, se reunieron por primera vez los expertos y portadores de las diez primeras obras maestras del patrimonio oral de la humanidad de la región.

Los expertos y portadores de las diez primeras obras maestras del patrimonio oral e inmaterial, intercambiaron sus experiencias de fortalecimiento de los vínculos entre el conocimiento cultural tradicional y la investigación científica y abordaron el tema de la metodología de participación comunitaria en la concepción de los inventarios, con el fin de asegurar que la comunidad tenga el acceso,

control y beneficios de sus recursos culturales en su territorio y medio ambiente. También recomendaron la sensibilización a través de los medios de información masivos, incluyendo las nuevas tecnologías de comunicación e información, sobre la importancia del patrimonio cultural inmaterial y su vulnerabilidad. Hicieron hincapié en el patrimonio cultural inmaterial en peligro y la necesidad de considerar el inventario como una herramienta válida para identificar a pueblos, lenguas y expresiones culturales en situaciones de riesgo.

Se analizaron experiencias que emplearon herramientas novedosas, como la cartografía cultural, que tiene como objetivo la revitalización de las identidades y recursos culturales, en comunidades muy marginadas. Esta metodología no tiene como objetivo simplemente producir un mapa, es decir, registrar o recopilar conocimientos tradicionales, se trata de un proceso de diálogo intergeneracional acerca del conocimiento que se comparte, de la transmisión del conocimiento de sistemas locales y de la revitalización cultural.

Se recomendó que la cartografía cultural sea utilizada como herramienta de *empoderamiento* que refuerce la dignidad y el respeto propio de las comunidades.

Asimismo, durante esta reunión se analizó la cuestión de la promoción y validación de un Sistema de tesoros humanos vivos en la región, que constituye otra manera de fomentar la participación comunitaria.

Durante la reunión se presentó y validó una Guía metodológica para la creación del Sistema de tesoros humanos vivos en el Caribe latino. Esta guía, así como todos los resultados de la reunión, se encuentran recopilados en un CD Rom interactivo que se entregará al término de este Encuentro.

Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas (www.redreligionesafrocamericanas.org) creada en el ámbito del proyecto internacional “La ruta del esclavo” de la Unesco e integrada por un amplio número de instituciones de América Latina y el Caribe relacionadas con el estudio de estas religiones de raíz africana en América Latina y el Caribe, compo-

nentes de la herencia cultural de la región y representativas también, por tanto, de su diversidad cultural. Este importante proyecto estará representado en el marco de este evento por el investigador Jesús Guanche, de la Fundación Fernando Ortiz de Cuba.

— Lenguas y culturas en la Amazonia. En el marco de este proyecto se ha publicado este año un libro titulado: *Lenguas y tradiciones de la Amazonia: ¿Diversidad en peligro?* Los estudios que recoge este libro persiguen el propósito de evaluar la orientación que siguen las políticas culturales con respecto a la protección del patrimonio que representan las lenguas en peligro de extinción. La publicación está acompañada de un CD que contiene música, textos, así como una experiencia exitosa en la zona amazónica. En el marco de este VII Encuentro, se organiza en Caracas, como seguimiento a esta publicación, un Seminario sobre diversidad cultural y biodiversidad en la Amazonia

— Cine indígena. “Las cámaras de la diversidad”. El proyecto tiene el propósito de contribuir a la preservación de las culturas indígenas a través del acceso de estos pueblos a las nuevas tecnologías de la comunicación y la información y el fomento de la producción de contenidos locales indígenas. En América Latina, el programa abarca cinco comunidades indígenas: Quechua, Aymará, Kikanantay, Rapa Nui y Mapuche. En 2004—2005, fueron realizadas en América Latina trece películas por directores indígenas, siendo ésta la primera vez que un miembro de la comunidad tuvo la oportunidad de realizar una película sobre su propia cultura

— Inventarios sobre los sitios de memoria en el ámbito de la nueva estrategia del proyecto “La ruta del esclavo”: Sitios relacionados con la esclavitud y la trata negrera en Cuba, Aruba, Haití y República Dominicana. Este proyecto pone en valor la diversidad cultural y el patrimonio inmaterial generados por la huella africana dejada por el proceso de esclavitud en el Caribe latino. Este proyecto está estrechamente vinculado a los Proyectos de turismo cultural y de las rutas culturales

— La artesanía como factor de desarrollo socio-cultural y económico en Mesoamérica y el Caribe latino. La Oficina desarrolla proyectos, teniendo en cuenta la posibilidad de articular los elementos de carácter simbólico asociados con la identidad y la preservación de las tradiciones culturales y con la capacidad real de producción y reproducción de las artesanías como bienes altamente apreciados en los mercados simbólicos. Estos proyectos abren nuevas perspectivas a las estrategias de lucha por la eliminación de la pobreza en la región. Uno de esos proyectos es el Proyecto Trinidad en Cuba, sobre el rescate de la diversidad de técnicas del bordado que sigue existiendo en esta ciudad colonial.

EN EL CAMPO DE LA DIFUSIÓN

— Portal de la cultura de América Latina y el Caribe (www.lacult.org). Proyecto del Foro de ministros de Cultura y encargados de políticas culturales de América Latina y el Caribe, que constituye una puerta abierta a la cultura de la región, y cuenta, entre otros, con apartados dedicados a la diversidad cultural y al patrimonio cultural, tanto material como inmaterial. Cuenta con versiones en español y en inglés

— Oralidad, importante publicación de la Oficina dedicada a la promoción y la salvaguardia de la tradición oral, como vehículo del patrimonio cultural inmaterial de la región. En el marco de este VII Encuentro, se presentarán las dos últimas ediciones de Oralidad, Oralidad Anuario 13 sobre las raíces africanas, presentada por Miguel Barnet, y Anuario 14 sobre las raíces indígenas, presentado por Marie-Claude Mattei.

Para concluir con esta intervención deseo citar a un gran defensor de la diversidad cultural, el ilustre antropólogo vivo, Claude Levy Strauss:

La civilización mundial no sería otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas preservando cada una su originalidad.

**Frédéric Vacheron
Unesco – Cuba**

De nacionalidad francesa. Graduado en derecho internacional e historia del derecho. En la actualidad es Director Interino de la Oficina Regional de Unesco, a la que ha estado vinculado desde 1997, y su actividad se ha centrado en el fortalecimiento de la cooperación entre la organización y las instituciones parlamentarias nacionales, regionales e internacionales, la sociedad civil y el sector privado.

Además de la gestión administrativa que desempeña, maneja las relaciones con los Estados Miembros de la región, en particular, con Cuba, República Dominicana y los Estados Partes; la cooperación con las agencias de Naciones Unidas y la cooperación internacional, en particular, con el servicio cultural de la Embajada de Francia en Cuba.

Administrador en la División de Políticas Culturales y Diálogo Intercultural del Sector de la Cultura, desde julio de 2000. Es responsable del proyecto de pueblos autóctonos en el marco del Decenio Internacional de los Pueblos Autóctonos del Mundo. Encargado de garantizar la coordinación interagencial, en particular, con el Alto Comisionado de los Derechos Humanos, la OIT y las Naciones Unidas y de desarrollar actividades operacionales para la revalorización de los recursos culturales de las comunidades más marginales.

Prestó su contribución para la elaboración de la Declaración Universal de la Unesco, sobre la diversidad cultural que adoptó la Conferencia General en 2001. Dos años después, fue nombrado en la Oficina Regional para la Cultura en América Latina y el Caribe, con sede en La Habana (Cuba), como coordinador del equipo de cultura del programa correspondiente de la Unesco en Haití, República Dominicana, Cuba y Aruba, así como de acciones en el contexto de la región: Foro de Ministros de Cultura de América Latina y el Caribe y Festivales Regionales.

**CULTURA Y MERCADO:
UN DÉS (ENCUENTRO) CAPITAL
LA CULTURA DEL MERCADO O EL
NUEVO O GRO FILANTRÓPICO¹**

*José Luis Najul Saldívia **

... la transformación de Occidente en una suerte de máquina productiva que con el paso del tiempo se hace más y más desarraigada culturalmente.

Rafael Argullol y Eugenio Trías
El cansancio de Occidente

Existen poderosas corrientes dentro de la ciencia económica moderna y contemporánea cuyo principal punto de imantación o referencia suprema es el *mito del mercado*. Nótese que no hablamos aquí acerca de la realidad del mercado como otra de las instituciones humanas creadas a lo largo de la historia, sino del mercado como entidad “metafísica” capaz de configurar los modos de organización de la humanidad a escala planetaria, tal como ocurre en nuestros días.

Esto sugiere que tratemos nuestro tema a partir de la evidencia de que el mito del mercado origina una nueva modalidad de cultura ecuménica en el plano simbólico, cuya fuerza ha podido suplantar con eficacia las formas y los valores tradicionales de las

* Docente universitario en áreas de proyectos y asistencia técnica industrial, vicerrector Universidad Experimental de Yaracuy–Unev (Venezuela).

¹ Debo a mi ya larga conversación cotidiana con Freddy Castillo Castellanos y a sus oportunas e invaluables indicaciones, gran parte de la orientación y el espíritu que sustentan estas páginas. A él mi profundo agradecimiento.

relaciones humanas y de la convivencia. Maneras éstas de vivir y de expresarse que subsisten más o menos puras en los márgenes del mito encarnado o se entreveran con él en medio de peliagudas contradicciones.

Entre el amplio repertorio de planteamientos de la ciencia económica, el de mayor relevancia y extensión es el enfoque neoclásico, que, según el economista español Roberto Velasco, en su obra *Los economistas en su laberinto*: “Es de corte individualista, tiene una fe sin límites en la economía de mercado y deja al Estado la responsabilidad de favorecer la utilización óptima de los recursos económicos escasos y la de preservar la estabilidad del crecimiento a través del equilibrio macroeconómico”.

Estas líneas revelan el núcleo ideológico que soporta la política exterior de los principales centros metropolitanos cuando promueven Tratados de Libre Comercio, o la libertad sin límites de la organización del comercio internacional que ve en el resto del mundo, no el espacio para el intercambio respetuoso y fecundo entre las diversas culturas (que supongo es el horizonte hacia el que tiende el tema de la “diversidad cultural” frente, por ejemplo, al obtuso nacionalismo), sino el ámbito idóneo para la expansión del mito del mercado y las consecuentes “condiciones para la inversión”.

Ahora bien, más que el pensamiento económico propiamente dicho, interesa resaltar los parámetros más significativos a partir de los cuales el mito se ha difundido en el seno de las sociedades contemporáneas, especialmente en Latinoamérica. Paso a esbozar una enumeración incompleta:

1. Se trata de una instancia impersonal autorregulada, suerte de preciso mecanismo de relojería, cuyo funcionamiento puede ser explicado cabalmente en términos racionales (como se puede apreciar, debe su forma a su hermano gemelo, el mito de la técnica). El conjunto de esas explicaciones va dibujando el trasfondo de la teoría neoclásica y, sobre todo, es la convicción subyacente a todas las propuestas de liberalización sin límites de la economía.

2. Es una entidad completamente ajena al mundo de la axiología, salvo por el hecho de que intenta capitalizar para sí el valor de la libertad (libertad económica), convirtiendo también esta última en un nuevo mito al aislarla de su contexto natural, el que configuran el resto de los valores. De acuerdo con las versiones más “objetivas” del mito del mercado, éste se sitúa allende cualquier juicio de valor acerca de sus modos de articulación con la realidad.
3. Tiene indudable vocación de absoluto y en su versión “global” plantea por encima de las restantes formas culturales de la humanidad. Una vez que el mito es adoptado por quienes diseñan la política económica, todo deberá amoldarse a las condiciones macroeconómicas que reclama para expandirse. Con el mito del mercado se abre paso la desertización de la cultura; con el triunfo del mito del mercado, además del PIB, “el desierto crece”.
4. La democracia liberal de las sociedades occidentales que hoy ocupan la vanguardia de un proceso de transformaciones económicas y culturales que inició su marcha en el Renacimiento —para recibir su impulso definitivo a partir de la Primera Revolución Industrial— es la herramienta política encargada de crear las condiciones internacionales para el crecimiento y la expansión del mito del mercado. Algunas organizaciones y tratados del área del comercio internacional lo hacen impidiendo la ingerencia de la razón (el viejo *logos*, no la seudo razón científica) en su marcha incuestionable de mecanismo perfecto. Ejemplo de ello es una Organización Mundial de Comercio (OMC) independiente de cualquier regulación verdaderamente democrática a escala internacional. Es bueno recordar que donde mejor funciona el mito del mercado como tal es en el extrarradio de la cultura metropolitana en el que se ha fraguado.
5. Los modos de implantación del mito del mercado, en la práctica, consiguen su expresión en las instituciones económicas y, obviamente, en las grandes corporaciones industriales. Con el mercado erigido

en Becerro de Oro —esto es, en una instancia de índole sagrada— se van uniformando los estilos de vida, o se disfrazan de diversidad, la cual, antes de originarse en una libertad verdadera, se convierte en otro de los rostros de la masificación. Su paso es implacable como señala Ernesto Sábato:

a cada hora el poder del mundo se concentra y se globaliza. Veinte o treinta empresas, como un salvaje animal totalitario, lo tienen en sus garras. Continentes en la miseria junto a altos niveles tecnológicos, posibilidades de vida asombrosas, junto a millones de hombres desocupados, sin asistencia médica, sin educación...

6. Así como existen los mercados reales, se puede también comprobar la existencia del mito del mercado como *cosa mental*. Para ello, la construcción del mito se apoya en el *poder del lenguaje*, en este caso del verbo difundido por algunos profesionales de la ciencia económica y sobre todo en las formas que adopta en su versión comunicativa, a través de los medios que lejos de hacerlos explícitos, escamotean los verdaderos contenidos y supuestos en los que basan sus incontrovertibles aseveraciones.

LENGUAJE Y CIENCIA ECONÓMICA

Nadie que sea sólo un economista puede ser un gran economista. Un economista que no es más que economista se convierte en alguien perjudicial y puede constituir un verdadero peligro

Hayek

Así como es sabido que el repertorio de mitos del mundo antiguo nació en el seno de la tradición para luego ser configurado por el arte y la literatura, la historia intelectual del mito del mercado, cuya realidad es obviamente muy anterior a él, consigue su principal

desarrollo y despliegue en la literatura económica escrita en Occidente a partir del siglo XVII.

Mientras la economía dejaba de ser una rama de la ética (así se consideraba en tiempos de Aristóteles), para convertirse en disciplina autosuficiente, su lenguaje también se fue alejando del gran estilo hasta el punto de que una estupenda prosa clásica como la de Smith o Hume sería hoy estimada como poco fiable debido a la supuesta ambigüedad, al carecer del “rigor matemático” exigido a la ciencia en nuestros días.

La bella prosa dejaba el camino abierto a la abstracción matemática y a su carácter artificioso, a la construcción de modelos que crearon las condiciones para que se produjese lo que se ha denominado una “fuga técnica de la realidad”. El mito del mercado ya contaba entonces con la herramienta ideal para presentarse como entidad absoluta, más allá de cualquier controversia moral, de cualquier duda razonable acerca de sus enunciados y de las políticas derivadas de los mismos, que ahora hallaban su sustento en la verdad “metafísica” revelada por los números y las leyes de la cantidad.

La camisa de fuerza en que se convirtieron los modelos cuantitativos ha conducido a lo que Keynes calificó de “charlatanería matemática”, expresión que puede aplicársele, más que a muchos teóricos neoclásicos, a los divulgadores y promotores de dicho enfoque, muchos de ellos profesionales de la economía con intereses en el Estado o el mundo corporativo, que se convierten en meros repetidores de las construcciones mentales elaboradas en los centros metropolitanos, desconociendo los valores, la historia y la cultura de pueblos enteros en cuyas instituciones se dan el gusto de ejercer como aprendices de mago.

Los economistas más lúcidos han advertido las severas limitaciones de una lúgubre ciencia económica con tan pobre aproximación a las realidades del mundo, sugiriendo una apertura hacia otros campos del saber entre los que se incluyen la sociología, la historia, el derecho y la ciencia política. Pienso que habría que

agregar la literatura y las artes para el cultivo de la sensibilidad de los teóricos y prácticos de esta “ciencia triste” y sobre todo el estudio profundo de la filosofía desde la cual forjar visiones del mundo más amplias y conectadas con las realidades de la vida.

El analfabetismo de muchos economistas respecto a las realidades más profundas de los pueblos para los cuales ejercen (o deberían ejercer), tendría que subsanarse con su aproximación al trabajo de los poetas, artistas y cultores que han alcanzado a expresar su amor por los lugares, los hombres y mujeres de la tierra en la cual han nacido. Tal vez así lleguen a intuir la enormidad de los crímenes que se cometan en nombre de abstracciones desencarnadas, de los intereses más inconfesados y de inciertos “hermosos *futuros* de amor y paz” que suelen ofrecerse.

ECONOMÍA Y AXIOLOGÍA

Han vivido ustedes en este mundo entregados al lujo y al placer, engordando como reses para el día de la matanza. Han condenado a los inocentes y los han matado, porque no podían defenderse

Carta del apóstol Santiago 5, 1 – 6

El mito del mercado y su razón “desencantada”, junto a su hermano gemelo, el mito de la técnica, se ha convertido, como han afirmado Trías y Argullol en *El cansancio de Occidente*, en un dispositivo que genera la “sistématica demolición de todo lo preexistente: naturaleza (territorio) y culturas (étnicas, religiosas, artísticas y expresivas)”. Por eso debe aplaudirse el hecho de que en las últimas décadas algunos pensadores de la economía hayan abandonado la perspectiva de la supuesta “neutralidad ética” de los fundamentos del mito y hayan comenzado a cuestionarse acerca de su moralidad.

Una de las maneras de liberar el estudio de la economía de la cultura consiste en invertir los términos y hablar de cultura de la economía. Así, en lugar de elaborar argumentos que justifiquen

inversiones a partir de la contribución del “sector” cultural al crecimiento del producto interno bruto (PIB), resultará preferible estudiar el comportamiento de individuos, corporaciones y países partiendo de los valores que la humanidad y su cultura han decantado a lo largo de los siglos.

Félix Ovejero explora con rigurosidad esos fundamentos del mito del mercado en el libro *Mercado, ética y economía*. Para ello se basa en un interesante esquema sustraído de lo que en matemática y economía denominan “teoría de los juegos”. Aunque no voy a presentar los detalles del ejemplo que Ovejero trae a colación, sí mostraré de manera muy breve las diferentes conductas que los individuos (o países o bloques económicos) asumen en las situaciones concretas, cada una de las cuales puede representar un “modelo” arquetípico de moralidad con respecto al tema económico y su vinculación con la justicia:

1. En primer lugar se encuentran los “optimizadores”, es decir, aquellos individuos (o países, o bloques económicos) para quienes el orden de preferencia de sus decisiones depende exclusivamente de la maximización de sus beneficios personales, nacionales o corporativos, independientemente de cualquier consideración de orden ético, la cual sólo es entendida como una restricción. Para ellos la idea de justicia es un estorbo. Tal es el caso, por ejemplo, de las Constituciones Nacionales estimadas como limitaciones para la expansión del libre comercio. O también es el caso específico de la industria cinematográfica norteamericana que atesora una enorme porción del mercado internacional sin control alguno, como lo ha expuesto Jesús Prieto de Pedro, en sus magistrales trabajos sobre economía de la cultura.

Como siempre será la poesía la que nos ilustre de un modo más cercano sobre lo que nos inquieta, incluso acerca de estos áridos temas. La poesía podrá situarnos en el terreno de la ética. Elijo unos fragmentos del poema de Borges “Jactancia de quietud” que

aluden a la ambición literaria pero que también, mediante un giro, pueden enseñarnos mucho sobre ciertas ambiciones económicas:

... Seguro de mi vida y de mi muerte, miro a los ambiciosos y quisiera entenderlos.

Su día es ávido como el lazo en el aire.

Su noche es tregua de la ira en el hierro, pronto en acometer.

... Más silencioso que mi sombra, cruzo el tropel de su levantada codicia...

2. Luego seguimos con aquellos para quienes un buen orden moral haría superfluo cualquier criterio de justicia. Aquí asistimos a las cumbres de la concepción ética en nuestra historia como especie.

Los individuos podrían tener una sólida moral o un carácter altruista o fraternal, que los lleve a sentir como propio el bien de todos, que entiendan su felicidad como inseparable del bienestar de los otros... Sólo cuando se quiebran los valores comunitarios... aparece la necesidad de controles y negociaciones..., señala Ovejero.

Entramos con ello en los órdenes del amor y serán unos versillos de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia, los que nos darán a comprender esta inasible aspiración de moralidad (él la llama “Senda al monte de perfección”):

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras venir a ser algo en nada...

3. En el tercer modelo ya aparece la necesidad de la idea de justicia, en este caso de la justicia como negociación. Probablemente se trate

de lo que en la jerga de ciertos economistas llaman relaciones de “ganar—ganar”. De acuerdo con Ovejero la moralidad se entiende aquí como una potencial solución a los fallos de la democracia y el mercado y a los inconvenientes generados por situaciones no cooperativas. De nuevo Borges, en el poema “Los conjurados”, nos ilumina el tema en su dimensión nacional y ecuménica:

En el centro de Europa están conspirando. El hecho data de 1291. Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan en diversos idiomas. Han tomado la extraña solución de ser razonables. Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades. Fueron soldados de la Confederación y después mercenarios, porque eran pobres y tenían el hábito de la guerra y no ignoraban que todas las empresas del hombre son igualmente vanas. Fueron Winkelried, que se clava en el pecho las lanzas enemigas para que sus camaradas avancen. Son un cirujano, un pastor o un procurador, pero también son Paracelso y Amiel y Jung y Paul Klee. En el centro de Europa, en las tierras altas de Europa, crece una torre de razón y de fe. Los cantones ahora son veintidós. El de Ginebra, el último, es una de mis patrias. Mañana serán todo el planeta. Acaso lo que digo no es verdadero; ojalá sea profético.

4. Finalmente, otra aproximación más realista a la moralidad que estudiamos y que a mi juicio podría constituir con la anterior la piedra angular de lo que algunos por nuestras latitudes han propuesto como el posible “Socialismo del siglo XXI”, la describe Ovejero en éstos términos:

No se abandona la idea de que los individuos procuran su interés, sino que se asume que para fundamentar la idea de justicia, el individuo defiende sus intereses desde la posibilidad de ser cualquiera. La imparcialidad de la justicia no es sino el resultado de un consenso entre individuos que ignoran cuáles serán sus particulares circunstancias en la sociedad donde se apliquen los principios de justicia.

Espero que disculpen mi insistencia con Borges, ese maestro de vida, inevitable, pero no encuentro mejores versos que nos lleven al alma estas definiciones. Provienen también de “Jactancia de quietud”:

“...Ellos son imprescindibles, únicos, merecedores del mañana.../Mi nombre es alguien y es cualquiera./Paso con lentitud, como quien viene de tan lejos que no le importa llegar”.

VER LLORAR LA BIBLIA JUNTO A UN CALEFÓN Y NO RENDIRSE

vivimos revolcaos en un merengue
y en el mismo lodo
todos manoseaos...

Cambalache

Ese entrañable filósofo popular del tango que fue Enrique Santos Discépolo lo advirtió con lucidez inigualable: apartar la ética del horizonte de la vida en común es pactar con la codicia y la mediocridad de un espectáculo del mundo en el que valores económicos y culturales se amalgaman, produciendo esa abigarrada mezcla indiscernible que caracteriza a la cultura contemporánea.

Para pintar una suerte de “cuadro de época” que ayude a aproximarnos más al tema de la degradación de la cultura en tiempos en los que el mito del mercado ejerce como Gran Dictador, recurriré al ineludible intelectual mexicano Gabriel Zaid cuando nos dice:

Buscar el éxito por el éxito es una larga tradición, que se volvió respetable en el mundo de los negocios. La novedad es que también se está volviendo respetable en el mundo de la cultura. Lo cual distrae de la cultura misma, con efectos corrosivos para la calidad, hasta en aquellos que la buscan.

Zaid muestra la obsesión por el éxito en *el caso de Andy Warhol*, quién llegó a declarar que “no hay arte más fascinante que ser bue-

no para los negocios”: una suerte de nihilismo cultural desanimaba a Warhol, para quien no había nada que decir excepto que no había nada que decir. En lugar de remitir al silencio estas “boudades” exhibicionistas, prefería empacarlas para el mercado cultural. “Unas ventas, maravillosas ventas”, prosigue Zaid:

¿Qué millonario esnob no exhibirá orgullosamente la reproducción exacta de una lata de sopa Campbells firmada por Warhol? El tema insólito, su repercusión en los medios, la consagración de monografías y museos, el precio elevado, dicen más que el cuadro y lo convierten en una *conversation piece* para las visitas. El éxito es todo lo que hay que decir.

Irónicamente, Zaid yuxtapone el caso de nuestro Jorge Luis Borges, quien por fortuna carecía de la avidez pecuniaria de los mercenarios de la cultura:

Cuando Borges imaginó a un Pierre Menard que volviera a escribir literalmente *El Quijote*, demostró que no era bueno para los negocios... De haber dominado, como Warhol, el arte más fascinante de todos, hubiera convertido esa ocurrencia en una industria postmoderna: cobrar regalías por *El Quijote*, reescrito literalmente por Borges.

Una política que aspire a despejar este panorama debe navegar a contracorriente del mito del mercado y del lenguaje que lo soporta. Deberá colocar en su centro el verbo y los valores de la cultura. Evitará postrarse frente a los reyezuelos de la política económica que rebajan la cultura al rango de sector. No se limitará a la elaboración de “estudios sectoriales” para demostrar sus aportes a los índices macroeconómicos, ni se dejará atrapar en definiciones como capital cultural, capital humano o capital social. Se reconocerá mejor en aquellas revoluciones que asuman su verbo, su sentido y sus valores por encima de cualquier pragmatismo, de cualquier dogmatismo político. Que comprendan la educación y la cultura, no sólo como los fines de todo el proceso social, sino también co-

mo los medios por antonomasia para alcanzar dichos fines, sea cual fuere el ámbito de su acción. Tampoco transigirá con los medios de comunicación o los mercados que quieran utilizarla o reducirla a mero espectáculo de masas y sólo entrará en trato con ellos según admitan su dignidad y preeminencia. Tendrá ojos para reconocerse donde quiera que, pese a todo, muestre su rostro, sea en el canto popular o en la poesía, en el diseño industrial o en la novela de ficción, en la gastronomía o en la gran industria cinematográfica. Recibirá su aliento del espíritu profundo que le ha conferido su fuerza a lo largo de los siglos y que es el signo de distinción de lo propiamente humano.

Una política de izquierdas para el siglo XXI, como afirma Fernando Savater en su artículo “La izquierda centrifugada”, deberá librarse de atavismos decimonónicos con incrustaciones totalitarias, para colocar en manos de la sociedad la defensa de espacios públicos, frente a las instancias de propiedad particular que pretenden la exclusiva maximización de los recursos económicos y propugnará formas de riqueza humanizadora, *no calculables a escala mercantil*.

Grandes esperanzas pero también enormes riesgos asoman en el horizonte de nuestra historia. Abordar estos temas e insertarlos en el discurso y la conciencia política de quienes toman las decisiones debe ser la misión inaplazable de intelectuales y académicos latinoamericanos. No debemos olvidar la reciente alusión de Prieto de Pedro a estas palabras de Camus:

“Nombrar mal las cosas es aumentar el infortunio del mundo”.

¿ENCUENTROS?

Tal es la naturaleza del alma humana que incluso es capaz de sobrevivir a todo aquello que pretende ignorarla, atraerla con sus seducciones, avasallarla con la ansiedad de la posesión o de la pérdida. Si se dice del mito del mercado que por donde pasa no crece más la hierba, arrasando con muchas posibilidades, si su vértigo nos

sustrae la calma necesaria para vivencias que requieren de otros tiempos y ritmos, el alma, por su parte, cuenta con una nobleza de índole poética que de quererlo puede volverse ante las realidades más sórdidas y convertirlas en experiencia, en cultura.

No otro ha sido, por ejemplo, el destino de gran parte de la poesía escrita en Occidente a partir de Baudelaire, o el de las reflexiones de Walter Benjamín, o el de la novela latinoamericana contemporánea que a veces llega a reunir en su prosa el recuerdo de tantos objetos del mercado ya absorbidos por el paso del tiempo o el de la nostalgia de una vieja canción olvidada que de pronto, un buen día, volvemos a escuchar por la radio. Son las resacas que nos deja el mercado en sus transformaciones, la memoria perdida de las cosas de las que aún somos capaces de obtener algún rendimiento espiritual. Los cantos de cisne de Theodor Adorno eran sólo la añoranza de una época perdida y no el apocalíptico anuncio de un tiempo sin arte valeadero, gracias justamente a estas propiedades singulares del alma.

Soñamos y deseamos, envidiamos e imitamos y nos embargan el miedo y la esperanza, y el mercado y su publicidad lo saben tal vez mejor que nadie, y acaso también nuestra vigilia. Por ello, para cerrar citaré este estupendo consejo de John Ruskin, que me regaló el epígrafe de un librito cuyo autor es Kurt Heinzelmann —comprado, por cierto, en una de las maravillosas librerías del Fondo de Cultura Económica — el cual resume toda una posible pedagogía:

Las tres cuartas partes de las necesidades que existen en el mundo son de naturaleza romántica, basadas en visiones idealismos, esperanzas y afectos; y regular el bolsillo es, esencialmente, regular la imaginación y el corazón. En consecuencia, la correcta discusión de la naturaleza de los precios es un problema sumamente metafísico y psíquico.

José Luis Najul Saldavia
Venezuela

Profesional en el área de proyectos y asistencia técnica industrial. Docente universitario en proyectos y asistencia técnica industrial, Universidad Experimental de Yaracuy, Uney (Venezuela). Son innumerables sus publicaciones de carácter institucional referentes a: estudios de factibilidad técnico—económica, estudios y proyectos energéticos, investigación de operaciones, trabajos del sector educativo, estudios sectoriales y planificación.

Sus actividades culturales se centran, entre otras, en: Miembro de la Casa de las Letras “Antonio Arraiz” de Barquisimeto; coordinador de Cultura de la Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado (Ucla) y del área Económica del Departamento de Investigación de Operaciones en la Escuela de Ciencias de la Ucla, y conferencista en humanismo, técnica y educación.

Participación en cursos, talleres, seminarios, simposios y congresos relacionados con desarrollo de habilidades gerenciales, uso de microcomputadoras, estilo en la redacción de informes técnicos, capacitación docente, dirección de reuniones, tecnología apropiadas, expresión oral, planificación estratégica, productividad, gestión eficaz del tiempo en la organización, formulación y evaluación de proyectos de investigación, reingeniería, calidad total, paradigmas organizacionales, formulación de proyectos de información.

POLÍTICAS CULTURALES, PATRIMONIO INMATERIAL Y DESARROLLO

*Fernando Cajás de la Vega **

POLÍTICAS CULTURALES

Toda gestión cultural requiere de una política cultural previa. Por ello no identificamos la política exclusivamente con lo público, ya que como la institucionalidad cultural es diversa, también lo son las políticas culturales.

Otro aspecto que hay que tomar en cuenta es que tanto la política como la cultura son dinámicas, cambian en el tiempo y en el espacio. Por eso si bien daremos referencias históricas, lo más importante es estudiar las políticas culturales en función de los grandes debates del presente, tanto en el ámbito internacional como nacional.

El término *política* tiene diferentes significados, pero utilizaremos el de orientación. En ese sentido les propongo esta definición como punto de partida:

* Catedrático, Universidad de San Marcos (Bolivia).

Las políticas culturales son el conjunto de principios, ideas fundamentales, orientaciones, directrices, guías, rumbos que rigen el pensamiento y la actuación de un país, departamento, municipio, entidad privada o de la sociedad civil en el campo de la cultura.

Subrayo pensamiento (discurso, ideología) y acción (gestión) porque las dos dimensiones son fundamentales; en Bolivia no siempre han sido equivalentes (“del dicho al hecho hay mucho trecho”).

Es importante también recordar una de las últimas definiciones que, sobre políticas culturales, ha difundido la Unesco:

Las políticas y medidas culturales se refieren a las políticas y medidas relativas a la cultura, ya sean locales, nacionales, regionales o internacionales, que están centradas en la cultura como tal, o cuya finalidad es ejercer un efecto directo en las expresiones culturales de las personas, grupos o sociedades, en particular, la creación, producción, difusión y distribución de las actividades y los bienes y los servicios culturales y el acceso a ellos (Unesco, 2005).

Es importante también recordar algunas reflexiones sobre qué vamos a entender por cultura, en especial, dos:

- Cultura transversal y sector cultura
- Cultura en sentido humanístico y antropológico.

Ambas reflexiones tienen una estrecha relación con el tema que nos preocupa. Aunque en varias ocasiones se han puesto ambas reflexiones como dos aspectos contrapuestos, se complementan.

La cultura en un sentido amplio abarca toda la actividad humana, las políticas culturales deben ser transversales a todas las políticas, e idealmente, en las grandes decisiones, debe tomarse en cuenta el criterio cultural, como para muchas otras, se toma en cuenta el del medio ambiente.

No podemos negar que ninguna política cultural puede tener éxito si sólo es asumida por las instituciones culturales y no por

las otras carteras de Estado y por la sociedad civil. Por ejemplo, la protección de la diversidad cultural y, por consiguiente, del patrimonio inmaterial, es transversal a todo.

Se debe propender entonces para que las grandes líneas de una política cultural sean asumidas y ejecutadas por todas las autoridades y la población. Los derechos culturales deben tener la misma jerarquía que los civiles y políticos. Por ejemplo, es tan importante la libertad del individuo para comunicarse como la de las culturas para expresarse.

Ahora bien, en forma paralela al diseño de las grandes líneas transversales, es importante delimitar el *sector cultura*, para diseñar políticas más específicas.

Como afirma Edwin Harvey (1990) el sector cultura es el campo de trabajo para cualquier política cultural con sus objetivos, planes, estrategias, actividades bien definidas, todo tendiente a satisfacer las necesidades culturales de la población.

La delimitación del sector cultura no es absoluta, es relativa, depende de cada país, de cada época. Es cierto que reuniones internacionales han establecido criterios planetarios.

En esa delimitación se establecen los ámbitos o dominios específicos del sector cultura como la creación, las industrias culturales, la formación artística, etcétera. Uno de esos ámbitos, infaltable desde el siglo XIX, es el del patrimonio cultural, pese a los cambios de criterios y aún la crítica a lo que se ha llamado “la política cultural patrimonialista”.

La otra reflexión, relacionada con la anterior, puede abrirse con la frase de Marshall Sahlins: “Cuando no se distingue entre ‘cultura’ en el sentido humanista del término y ‘cultura’ en su acepción antropológica, es decir, el conjunto de rasgos distintivos que caracterizan el modo de vida de un pueblo o de una sociedad, se origina gran confusión, tanto en el discurso académico como en el político”.

Sin caer en un eclecticismo, la cultura se identifica con las grandes obras de arte y la creatividad individual (sentido humanista),

como también con el modo de vida de un pueblo (sentido antropológico). Es parte de la distinción entre patrimonio artístico y patrimonio inmaterial, separación didáctica porque ambos tienen mucha relación, como también existe entre un monumento y la identidad de un pueblo.

Coincidamos o no con todos los objetivos, lo cierto es que toda política cultural tiene objetivos y lineamientos estratégicos para conseguirlos.

Esos objetivos tienen que ver, parafraseando la definición de García Canclini, con las necesidades presentes, los grandes problemas no resueltos, las grandes tareas culturales de todos los tiempos.

Toda política cultural debe señalar los dominios y los ámbitos. Uno de los autores más importantes sobre políticas culturales en la década de los noventa, señala como los principales dominios culturales: el conjunto de actividades vinculadas con el patrimonio cultural; el de actividades vinculadas con las diversas expresiones de creación de la cultura artística (creación, representación, reproducción y ejecución); el de actividades relacionadas con las industrias culturales; el de actividades relacionadas con la animación cultural (centros de cultura, casas de cultura); y el conjunto de actividades vinculadas con la cultura comunitaria y popular (fiestas, tradición y folclore) (Edwin, Harvey, 1990).

Respecto a los ámbitos se recomienda el documento: “Anexo 2 del Anteproyecto de convención sobre la protección de la diversidad. — *Lista no exhaustiva de políticas culturales*”, acápitos 1 y 2 (Unesco, julio 2004).

Harvey afirma que los dos grandes pilares de la política cultural moderna son el desarrollo y los derechos culturales. Estos pilares deben “estar unidos a las necesidades de conservación y protección del patrimonio cultural en peligro, la función más antigua y a la vez la que más recursos demandan de los Estados”.

De igual modo, Harvey subraya en que hay derechos culturales en sentido amplio (educación incluida) y el derecho a la cultura en sentido estricto. Los derechos culturales propiamente tales, están

en plena elaboración. Muchos autores coinciden en vincular esos derechos a la libertad de crear, a la libertad de las culturas de expresarse y a la libertad de acceder a todas las expresiones culturales. No son sólo derechos individuales, sino también colectivos.

Precisamente la Convención de la diversidad busca proteger el derecho de todas las culturas a expresiones diferentes a las de la cultura hegemónica.

El desarrollo cultural tiene que ver con la democracia de la cultura, la ampliación de sus servicios y su accesibilidad al público. También se relaciona con el aporte de la cultura al desarrollo humano y económico de los países; con el apoyo a la producción y al consumo cultural; a las industrias y al turismo cultural. Por ello la Conferencia de Estocolmo trata sobre las *políticas culturales para el desarrollo*.

Es difícil determinar cuáles son los temas prioritarios tanto en el ámbito internacional como nacional. De otra parte, resulta casi imposible abarcarlos todos, por eso considero que en la actualidad los ámbitos prioritarios, que deben ser tomados en cuenta en cualquier política cultural, son los siguientes:

- Identidad, diversidad, interculturalidad y globalización
- Patrimonio cultural material e inmaterial
- Producción y consumo culturales
- Cultura y desarrollo
- Institucionalidad cultural

De estos ámbitos, por el objeto de nuestro Encuentro nos referiremos en forma especial a las políticas relacionadas con el patrimonio inmaterial, lo que no quita su profunda relación con los otros ámbitos mencionados, en particular, con la diversidad e identidad.

PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Antes de entrar en el análisis de las políticas culturales y el patrimonio inmaterial, es necesario reflexionar sobre el concepto de *patrimonio inmaterial*. Al respecto es importante hacer referencia a la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003, artículo 2). De igual modo, el documento de difusión de la Convención publicado por la Unesco y la parte introductoria de este autor sobre la “participación de la juventud”, presentado en el VI Encuentro de la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países andinos.

Con base en esos documentos, se puede extraer que los principales criterios para denominar un bien como patrimonio inmaterial son: transmisión, recreación, identidad, continuidad, diversidad, creatividad, derechos humanos, respeto mutuo entre comunidades y desarrollo sostenible.

El documento de difusión publicado por la Unesco aclara:

El patrimonio inmaterial 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; infunde a las comunidades un sentimiento de identidad y continuidad; promueve el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana; es compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes; cumple con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Un criterio fundamental para calificar un bien inmaterial es la tradición que se transmite de generación (también hay otro tipo de transmisiones) y que tiene una continuidad histórica; pero, a la vez, es una tradición viva que se hereda, pero también se recrea, se transforma. Tiene que relacionarse con la identidad de una comunidad y ser un aporte a la diversidad cultural, así como ser representativa de la creatividad de los pueblos.

Otra característica se refiere a que esté relacionada con comunidades, con colectividades culturales. La creación individual está protegida por los derechos de autor. Otro punto a definirse en cada país se relaciona con qué se entiende por comunidad y si existen comunidades transterritoriales y transnacionales.

También se debe resaltar que los bienes culturales inmateriales para ser considerados como patrimonio, no deben ser contrarios a los derechos humanos. Por ejemplo, costumbres que vayan contra la vida, la integridad, o la libertad de las personas. De otra parte, deben vincularse el desarrollo sostenible y el logro del bienestar.

Antes de que se ponga en vigencia la Convención de salvaguardia, el criterio para incluir bienes culturales inmateriales en la lista del patrimonio mundial fue el de obra maestra, así lo establece el título del Carnaval de Oruro; en tanto el nuevo criterio es el de representatividad. Los criterios para definir esa representatividad están todavía en debate, pero obviamente estarán relacionados con lo que establece la convención en sus primeros artículos.

La definición del patrimonio inmaterial está estrechamente vinculada con el criterio antropológico de la cultura, entendida como la manera de vivir de los pueblos o de acuerdo con Sahlins: “los rasgos distintivos que caracterizan el modo de vida de un pueblo o de una sociedad”.

Esta definición es complementada por el tema de la autenticidad que no es requisito para este tipo de patrimonio, pues el patrimonio inmaterial no se puede individualizar, sino que se objetiva, se transforma en objetos que pueden ser captados mediante los sentidos; pero su esencia es intangible, inmaterial. Está en la mente de las personas y se lo interpreta con el cuerpo.

Por ejemplo, se preparan a diario miles de salteñas en Bolivia (empanada tradicional que se come a media mañana), se las puede ver, oler, tocar, saborear y comer; pero no a su esencia. Por eso cada día se elaboran miles de salteñas, se las degustan y desaparecen; sin embargo, continúan existiendo y al día siguiente se producirán muchas más.

Lo mismo sucede con las danzas folclóricas. Es el caso de la diablada, durante el Carnaval de Oruro: se objetiva, concreta y particulariza en cinco fraternidades. Durante el carnaval cada una de ellas representa esta danza, así como otras actuaciones; todas esas representaciones duran unas horas y luego desaparecen. Los fraternos dejan de ser diablos y vuelven a sus actividades cotidianas, pero la diablada, en su esencia permanece, ha permanecido por siglos y permanecerá por mucho tiempo más.

Cada fraternidad se apropiá de la danza por un tiempo, pero no de su esencia. Lo que es inmaterial es la esencia, que tiene larga duración; en cambio, los objetos representativos son, en su gran mayoría, efímeros, de corta duración.

También el debate gira en torno a sobre qué es lo que se comprende como esencia y el contraste entre esencia y cambio, si se reconoce que una característica del patrimonio inmaterial es que tiene una identidad dinámica. La salteña tiene cambios progresivos, como las danzas y los ritos.

El término de patrimonio intangible o inmaterial es relativamente nuevo; en muchos espacios se sigue denominando folclórico o etnográfico como, por ejemplo: Museo de Etnografía y Folclore, Asociación de Conjuntos Folclóricos, etcétera.

Por tanto las políticas culturales respecto al patrimonio inmaterial deben tomar esas dimensiones sobre la mentalidad, los objetos y los ámbitos. En cuanto a los ámbitos o dominios del patrimonio inmaterial están especificados en la Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (artículo 2, punto 2, octubre, 2003).

En el caso de Bolivia, se destacan los siguientes ámbitos: idioma, vestimenta (en especial, cuando comunica identidad), gastronomía o artes culinarias, religiosidad y creencias sobrenaturales, paisajes culturales, costumbres de la vida y de la muerte, saberes, conocimientos y técnicas, la fiesta y sus lenguajes.

Como el patrimonio inmaterial se manifiesta a través de artefactos, de objetos y hasta de obras de arte como las máscaras, existen

museos que los salvaguardan. Así, por ejemplo, como el Museo de Etnografía y Folclore y el proyectado Museo del Carnaval de Oruro.

CULTURA Y DESARROLLO

Otro tema fundamental relacionado con las políticas y el patrimonio cultural es el de la relación entre cultura y desarrollo, desarrollo humano y desarrollo económico.

Por ejemplo, el consumo cultural tiene una relación dialéctica con el desarrollo ya que depende e incide en él. El consumo cultural aumenta el capital humano y personas con buena educación e ingresos suficientes son potenciales consumidores culturales.

Al igual que muchos términos utilizados en este tipo de debates, existen varios puntos de vista sobre qué se entiende por desarrollo. En el texto *Nuestra diversidad creativa*, producido por la Comisión Mundial Cultura y Desarrollo y publicado por la Unesco (1997) se da este concepto: “El fin último del desarrollo es el bienestar físico, mental y social de todos los seres humanos”. Un país desarrollado es el que su población o la mayoría de ella, ha alcanzado el bienestar. Otro asunto importante es el de establecer cuáles son los indicadores que señalan el bienestar (ingresos económicos, vivienda, educación, salud, tiempo libre, etcétera).

Es necesario destacar la necesidad de comprender la estrecha relación entre desarrollo y patrimonio cultural porque “la rapidez del cambio plantea nuevos desafíos para la conservación y revitalización del patrimonio cultural”. Sin políticas culturales claras al respecto, la modernización puede convertirse en un grave peligro que dañe la conservación del patrimonio inmaterial.

La cultura y, por consiguiente, el patrimonio cultural, es un medio para muchas políticas y es la base social de todas ellas. Para comprender la dimensión social del desarrollo debemos tomar conciencia de los dos papeles de la cultura: medio y fin. La Comisión recuerda que el desarrollo humano se refiere al individuo, en cambio la cultura a la relación entre individuos y esa vinculación

permite el desarrollo de cada persona; cultura como “las maneras de vivir juntos”.

Estudiar cultura y desarrollo es considerar cómo “las maneras de vivir juntos”, “amplían las opciones humanas”, a lo que se puede añadir el estudio de cómo la cultura contribuye también con el crecimiento económico.

El texto de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo da varias ideas para abordar el tema. De esas valiosas ideas es importante subrayar dos concepciones:

- La cultura como un fin del desarrollo. Un país desarrollado es en última instancia el que tiene libertad cultural; en el que los grupos culturales tienen opción de expresarse libremente (no confundir con la libertad individual)
- La cultura como un medio para el desarrollo. La cultura coadyuva al crecimiento económico, a la defensa del medio ambiente, al desarrollo humano, etcétera.

La cultura como fin del desarrollo

En primer término una reflexión histórica. En la Europa del siglo XIX se tenía la concepción de que desarrollo estaba vinculado a la civilización occidental y que, por tanto, la expansión imperialista se justificaba como el modo de expandir sus valores, y así homogeneizar al mundo. Esa política fue asumida por muchas de las élites latinoamericanas.

Lástimosamente en la actualidad, todavía existen protagonistas del poder mundial que siguen creyendo en una especie de mesianismo occidental y que la difusión de sus valores salvará a la humanidad.

Sin desconocer la existencia de valores universales como los del respeto a la vida y a la libertad; el criterio predominante en muchos países, inclusive occidentales como Francia, es el respeto y fomento a la diversidad. De ahí la importancia de la última Convención.

En otras palabras, ya no se puede decir que un país sea desarrollado por ser un “clon” de Estados Unidos, sino porque tiene los suficientes recursos para tener la libertad de opción y que en su seno todas las sociedades que componen su población tengan esa libertad. Por tanto, para lograrlo, es fundamental defender, promover y conservar nuestro patrimonio cultural inmaterial porque es la mejor garantía de nuestra libertad mental.

La cultura como instrumento del desarrollo

Una segunda manera de comprender la relación entre cultura y desarrollo es investigar el aporte de la cultura al crecimiento económico. Su relación con el producto interno bruto, con su aporte a los ingresos de una región o de un país, con la generación de empleo, entre otros aspectos.

En países desarrollados existen numerosos estudios al respecto, y en Latinoamérica, gracias a la iniciativa del Convenio Andrés Bello y del Mercosur Cultural, se han llevado a cabo importantes estudios para demostrar que la cultura no se la debe considerar simplemente como un gasto, sino como una inversión.

En países como España, México, Estados Unidos, actividades relacionadas con la cultura tienen una incidencia fundamental en la economía de esos países, sobre todo gracias a las industrias culturales y al turismo cultural.

En la Comunidad Andina de Naciones se han impulsado importantes estudios sobre cultura y desarrollo y políticas culturales. Entre ellos, ha salido hace pocos meses un libro titulado *Ensayos sobre políticas culturales para la región andina* (CAF—Bigott, Caracas, 2005). También es importante la colección *Economía y cultura*, publicada por el Convenio Andrés Bello, cuyo número 12 está dedicado a la “Dinámica económica de la cultura en Bolivia” (2005).

Ahora bien, estos trabajos aportan importantes datos sobre las industrias culturales y el turismo cultural; pero faltan mayores es-

tudios con respecto a la relación del patrimonio inmaterial, especialmente las fiestas, con el desarrollo económico.

El turismo cultural es el que tiene como fin la cultura. Esta es una de las relaciones fundamentales entre cultura y turismo. La gran mayoría de los bienes pertenecientes al patrimonio cultural, por no decir todos, constituyen atractivos turísticos.

Uno de los grandes motivos de los viajes turísticos está relacionado con el conocimiento cultural: arte, historia y conocimiento del diferente (etnoturismo); también con el entretenimiento, por ejemplo, el viaje a las fiestas para conocer y divertirse. El patrimonio cultural inmaterial, comidas, vestidos, costumbres, religión, fiestas, saberes populares, son algunas de las fuentes principales de atractivos turísticos.

Así como la cultura otorga al turismo gran número de atractivos, éste contribuye a la cultura, principalmente a su democratización. Por otra parte el turismo cultural es el gran medio por el cual la cultura contribuye al desarrollo económico.

Las inversiones en patrimonio no son un mero gasto, como afirman algunas autoridades de hacienda, sino son una inversión porque fortalecen la identidad, pero además porque gracias al turismo, se pueden generar ingresos para la población.

Como se anotó, faltan estudios que demuestren con cifras precisas la contribución del patrimonio inmaterial al desarrollo económico de nuestros países. Sin embargo, pese a esa ausencia, en Bolivia, está claro que la fiesta pública activa la economía y produce numerosos empleos permanentes y eventuales.

Las numerosas fiestas patronales de la zona andina boliviana otorgan trabajo permanente a músicos, bordadores, pollereras, matalqueros, mascareros y empleos eventuales a los proveedores de servicios como a comerciantes de telas, lentejuelas, etcétera.

GESTIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Además de las grandes políticas culturales señaladas en los anteriores capítulos, es necesario hacer referencia a acciones concretas en el marco de la gestión del patrimonio cultural inmaterial.

La gestión, entendida como la potenciación del bien cultural y el complemento entre el quehacer y la administración culturales, también está estrechamente vinculada a las políticas culturales.

El quehacer cultural es la creación, recreación e interpretación de los bienes culturales; su difusión, así como el cumplimiento de todas las medidas de salvaguardia señaladas en las Convenciones de 1972 y 2003, así como por las legislaciones de nuestros países.

Las principales medidas de salvaguardia, con relación al patrimonio inmaterial son: registro, inventario y catalogación; preservación y protección; formación de recursos humanos; sensibilización del público; promoción, valorización, transmisión y revitalización.

La administración cultural consiste en la institucionalidad, la legislación, el financiamiento, la evaluación y la gestión de imagen.

Una pequeña evaluación de lo que sucede en Bolivia respecto a esas tareas, nos da como resultado que se han dado importantes avances, pero quedan todavía muchas tareas y desafíos pendientes.

Una de las tareas que se cumple en Bolivia, pese a muchas limitaciones, es la de la *transmisión*, idea consignada en un texto de mi autoría titulado “Participación de la juventud” (Medellín, 2005).

La Unesco ha planteado como tarea prioritaria la del *inventario*. Con el apoyo de la Organización se está realizando un registro exhaustivo sobre el Carnaval de Oruro. En las Misiones de Chiquitos se ha realizado un importante inventario sobre el patrimonio inmaterial de esa región con un registro sobre numerosos detalles de diferentes ámbitos.

De igual modo, existen importantes registros sobre fiestas en el Museo de Etnografía y Folclore y en la Fundación Patiño, con sede en Cochabamba, que organizan importantes festivales con este fin.

Es necesario señalar que en el campo de las fiestas, festivales y eventos una tarea fundamental de la gestión es la de la *organización*. En los últimos años se han dado avances destacados, sobre todo en la mega fiesta, como el Carnaval de Oruro, la Fiesta del Gran Poder, la Entrada Universitaria.

Otra tarea de gestión digna de ser mencionada es el fomento de la investigación. En los últimos años se han multiplicado las investigaciones sobre el patrimonio inmaterial, en especial sobre fiestas, danzas, religiosidad y cosmovisión andina, comidas, artesanías, literatura oral pero, sin embargo, aún queda mucho por investigar.

Un tema muy debatido es el de la *conservación*, ya que ésta no es la misma que la de un bien artístico tangible, pues la identidad de un bien inmaterial –como una danza o un traje– es dinámica. Sin embargo, es necesario una política para conservar la esencia, inclusive restaurar costumbres perdidas.

La formación de recursos humanos especializados, la conciencia del público y de todos los actores, son también tareas fundamentales. Así como las demás relacionadas con la administración: planificación, institucionalidad, legislación, gestión de imagen, financiación.

Respecto a la institucionalidad, en 2004 se creó la Dirección de Patrimonio Inmaterial, en el Viceministerio de Cultura, un paso esencial para avanzar en las medidas de salvaguardia.

En 2006 Bolivia ha ratificado su adhesión a la Convención de salvaguardia del patrimonio inmaterial, que ya entró en vigencia. Sus normas suplen la falta de una legislación boliviana exhaustiva.

Gracias a la contribución de los actores de las fiestas patronales y los patrocinadores, el financiamiento de las fiestas y de la producción de bienes culturales inmateriales está garantizado; pero falta un mayor financiamiento para las tareas de gestión y la revitalización de los patrimonios inmateriales en peligro de extinción, como por ejemplo, la cultura chipaya.

A modo de conclusión se podría afirmar que Bolivia es un país muy rico en patrimonio cultural inmaterial, de ahí la fuerza de su

identidad, pero como contrapartida, nos falta mucho en cuanto a políticas y gestión de ese patrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Harvey, Edwin. 1990. *Políticas culturales en Iberoamérica y el mundo*. Sociedad Estatal V Centenario. Madrid.

Unesco. 2005. Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Octubre 20.

Unesco. 2004. Anteproyecto de Convención sobre la protección de la diversidad.— *Lista no exhaustiva de políticas culturales*. Anexo 2. Acápite 1 y 2. Julio.

Unesco. 2003. Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Octubre 17.

Unesco. 1997. *Nuestra diversidad creativa*. Comisión Mundial Cultura y Desarrollo.

**Fernando Cajías de la Vega
Bolivia**

Doctor en historia de América, derecho y ciencias políticas de la Universidad Mayor de San Andrés. Catedrático en temas de cultura boliviana en las universidades de San Andrés y Católica Boliviana. Ha sido también profesor invitado en las maestrías de patrimonio cultural y políticas culturales. Además de su desempeño como investigador, ha ocupado diversos cargos políticos y diplomáticos.

Pertenece a asociaciones culturales en su país y otros países latinoamericanos y ha recibido premios y distinciones gracias a sus publicaciones, investigaciones y su trabajo de promoción cultural. Ex director del Instituto Boliviano de Cultura; actual decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Andrés, coordinó y formó parte del equipo que adelantó el diagnóstico de la situación de la población afro en Bolivia.

LATINOAMÉRICA: ¿CUÁL ES NUESTRO PATRIMONIO? EL CASO DE PANAMÁ

*Dolores Cordero Pérez **

La Unesco y los países que aprobaron la Convención de salvaguardia del patrimonio inmaterial de los pueblos, entienden por “patrimonio cultural inmaterial” a:

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 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.

Esta definición abarca en cierta forma lo que desde mediados del siglo XIX se considera como folclore. Este término tuvo en nuestro continente su “edad de oro” en las décadas de 1940 a 1970, años en que destacados pensadores reconocieron la importancia

* Directora Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales, Universidad de Panamá.

del estudio de la cultura tradicional de sus pueblos para la conservación de su identidad.

En Panamá, los mayores representantes de este movimiento fueron los esposos Dora y Fernando Zárate, quienes además de investigar y escribir, promovieron actividades que prevalecen y que son pilares en la valoración de la cultura tradicional panameña. Ellos le dieron importancia no sólo al hecho folclórico sino también al campesino que lo detenta. Además compartieron sus experiencias, mostrando los resultados de sus investigaciones tanto en el orden nacional como internacional.

En sus periplos por la geografía nacional, estudiaron las danzas, cantos, instrumentos musicales, indumentaria, vivienda, costumbres y tradiciones de los diferentes grupos sociales que habitan en suelo panameño.

Estas mismas actividades diferentes investigadores amantes de las costumbres realizaron en el resto de Latinoamérica: Argentina, Venezuela, Colombia, Brasil, Chile, Ecuador, Bolivia, Perú y México, fueron países que contaron con personal interesado.

Organismos internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA), ayudaron a promover estos trabajos y ofrecieron su apoyo a la creación de entidades que todavía funcionan. Muestra de ello es la antigua Fundef, actualmente llamada Centro de la Diversidad Cultural de la República Bolivariana de Venezuela, cuyos investigadores recorrieron medio continente documentando la cultura tradicional del mismo. Todo este hervidero de ideas y documentos generaron en algunos países las leyes que todavía protegen la cultura tradicional y las personas que la cultivan.

¿Qué ocurrió después? Cambios en las políticas gubernamentales, en la economía mundial y también generacionales, sumieron en el olvido muchas de aquellas investigaciones.

Desde 1972, la Unesco trabajó el concepto de protección del patrimonio de los pueblos. Primero promueve la protección de la naturaleza y después el aspecto arquitectónico. No fue sino hasta 1989 en que se presenta la salvaguardia de la cultura tradicional

y popular, en la que se recomienda estimular la creación de una tipología normalizada de esta cultura y un esquema general de clasificación de la misma, así como la creación de archivos y museos —entre otros—, para su preservación.

En 2001 se aprueba la Convención de la diversidad cultural, en la que se eleva la *diversidad cultural* al rango de: “Patrimonio Común de la Humanidad, tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos”.

La Convención recalca el hecho de que:

cada individuo debe reconocer no sólo la alteridad de todas sus formas sino también el carácter plural de su propia identidad dentro de sociedades igualmente plurales. Sólo así es posible conservar la diversidad cultural en su doble dimensión de proceso evolutivo y fuente de expresión, creación e innovación (K. Matsuura).

Dos años después, en noviembre de 2003, los Estados participantes en la Unesco aprobaron la Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial de los pueblos y para abril de 2006 la misma comienza a regir para todos aquellos países signatarios.

La Unesco define “salvaguardia” como las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos. Además recomienda a los Estados Partes, la participación comunitaria para determinar cuáles actividades deben considerarse patrimonio inmaterial.

En Latinoamérica, parte de la problemática de la participación comunitaria consiste en que por generaciones, algunos grupos sociales han sido relegados dentro de la sociedad en la que están inmersos, como lo es el caso de algunas comunidades de origen afro y de poblaciones indígenas. Al darse esta situación en el concierto mundial la Unesco aprueba en 2005 la Convención sobre la

protección de las expresiones de la diversidad cultural, en las que la “diversidad cultural” se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. Además insiste en:

La búsqueda del diálogo entre las civilizaciones, las culturas y los pueblos es crucial para el porvenir de la humanidad. Más que nunca, como exhorta la Constitución de la Unesco, el desafío consiste en erigir los baluartes de la paz en la mente de los hombres. Instrumento de tolerancia, de mutua comprensión y de solidaridad, para pasar de las palabras a las acciones concretas, el diálogo debe hacer hincapié en los valores universalmente compartidos, sin por ello poner en peligro la fecunda diversidad de las culturas.

Otro punto a considerar en la temática del *patrimonio*. Muchas veces se hace la separación entre *diversidad biológica* y *diversidad cultural*. Con referencia a esto la Unesco expresa:

Los sistemas naturales se pueden entender, preservar y administrar mejor si se tienen en cuenta las culturas que han surgido adaptándose a ellos, sirviéndose de ellos de manera sostenible y, a menudo, influyendo en ellos profundamente y conformándolos.

Por esto desde 2004, la Sección de Patrimonio Inmaterial ha participado en las actividades intersectoriales destinadas a la salvaguardia de ambos tipos de diversidad, y de modo especial a la diversidad lingüística, ya que muchas comunidades locales poseen un vasto cuerpo de conocimientos de la flora y fauna locales, de la ecología y la dinámica de los ecosistemas. Se debe investigar sobre las maneras de preservar la transmisión del saber tradicional relativo a la naturaleza, y esta acción sólo se puede llevar a cabo en su propia lengua.

Lo más importante es que, cuando un Estado es signatario de estas Convenciones se compromete a seguir las sugerencias de las mismas. A esta fecha, octubre de 2006, sólo diez países latinoa-

mericanos aprobaron la Convención: Argentina, México, Bolivia, Nicaragua, Brasil, Panamá, Honduras, Perú, República Dominicana y Paraguay. Algunos de los aquí mencionados ya iniciaron acciones de salvaguardia.

PROTECCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y EXPRESIONES CULTURALES TRADICIONALES DE LA OMPI

El Convenio sobre la diversidad biológica de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (Ompi), promueve medidas para la retención de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas y las comunidades locales, para fortalecer la transmisión intergeneracional de estos conocimientos y la protección estricta de las vidas, culturas y recursos de los pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario.

Este Convenio protege a las comunidades contra la apropiación y la utilización indebidas, así como los aspectos de propiedad intelectual (PI), al acceso y la participación equitativa en los beneficios que rijan el uso de los recursos genéticos que poseen.

La Convención del patrimonio inmaterial de la Unesco, no habla de los derechos de propiedad intelectual u otras formas de salvaguardia legal, pero declara que sus disposiciones no afectarán a los derechos y a las obligaciones de los Estados Partes procedentes de todo instrumento internacional en relación con los derechos de propiedad intelectual.

La Unesco seguirá colaborando estrechamente con la Ompi, la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, que estudia la posibilidad de crear un instrumento internacional que trataría, entre otros temas, de los derechos de propiedad intelectual en el ámbito del folclore/del patrimonio cultural inmaterial.

De esta forma, dos organismos mundiales se ponen de acuerdo para proteger el patrimonio cultural de los pueblos.

¿QUÉ DEBE PROTEGER LATINOAMÉRICA?

Con el avance de la globalización y el crecimiento de la industria sin chimeneas —el turismo—, el patrimonio cultural de los pueblos latinoamericanos se ha transformado en una “cultura exótica”, cultura embebida según sus promotores en una naturaleza agreste y salvaje, ideal para “recorridos ecológicos”, complementados con danza, música y comidas regionales que sirven de marco áureo a las necesidades de “contacto con la naturaleza” de los ciudadanos del “primer mundo”.

Todas las comillas del párrafo anterior expresan las dificultades que tenemos los latinoamericanos para preservar nuestro patrimonio. Algunos quieren ayudar y muchos quieren aprovecharse del mismo. El problema es que por lo general son los foráneos los que se enriquecen y los poseedores de la expresión cultural tradicional no reciben ni un centavo.

Si para escoger el patrimonio a salvaguardar se toman como guía las actividades culturales utilizadas actualmente para promover el turismo en todos los países latinoamericanos, entonces hay que comenzar por proteger gastronomía, danzas, música, vestuarios, artesanías y medicina popular, junto con las técnicas e instrumentos necesarios para su realización.

Sin embargo, eso es una pobre muestra de todo el bagaje que poseemos. La Unesco, ha propuesto cinco ámbitos en los que se incluyen todas las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial (PCI):

1. Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial.
2. Artes del espectáculo.
3. Usos sociales, rituales y actos festivos.
4. Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.
5. Técnicas artesanales tradicionales.

Para efectos prácticos se crea la siguiente clasificación:

1.	Fiesta popular	9.	Mitología
2.	Ritos y creencias	10.	Costumbres y hábitos
3.	Saberes tradicionales	11.	Medicina tradicional
4.	Tradiciones artesanales	12.	Gastronomía tradicional
5.	Tradición oral	13.	Lenguas
6.	Música	14.	Danza y bailes
7.	Canto	15.	Teatro popular
8.	Juegos tradicionales	16.	Otro tipo de manifestaciones.

En Panamá, en 1976, se constituyó un esquema de Patrimonio de la Nación tomando como base la propuesta de la Convención de la Unesco de 1972. El esquema se retomó en 1993, al comenzar la investigación de artesanías nacionales, pues eran pocas las referencias escritas que incluyeran a las artesanías como parte del folclor y del patrimonio nacional.

Cuando el Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales (Inestec) de la Universidad de Panamá (2000), inicia funciones su grupo de investigadores trabajó el marco teórico para el funcionamiento del mismo, y utilizó entonces este esquema como base en el ordenamiento de la información.

En ese mismo año, los siete grupos indígenas de la República de Panamá (8,33% de la población), lograron que se aprobara en la Asamblea Legislativa la Ley de Protección de Conocimientos Tradicionales de Pueblos Indígenas (Ley 20 del 26 de junio de 2000). La Ley, apoyada por la Ompi, fue una de las tres primeras aprobadas en el orden mundial y ha servido de ejemplo a otros países para llegar a la misma meta.

Esta Ley tiene como finalidad proteger los derechos colectivos de propiedad intelectual y los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas sobre sus creaciones, tales como: invenciones, modelos, dibujos y diseños... las costumbres, tradiciones, creencias, espiritualidad, religiosidad, cosmovisión, expresiones folclóricas, manifestaciones artísticas, conocimientos tradicionales y cualquier otra forma de expresión tradicional de los pueblos indígenas, (que)

forman parte de su patrimonio cultural, por tanto, no pueden ser objeto de ninguna forma de exclusividad por terceros no autorizados a través del sistema de propiedad intelectual...

Para el año 2000, la Ompi y la Unesco no estaban trabajando en conjunto en el tema, así que los investigadores del Inestec usaron el material existente hasta la fecha. Después de aprobarse la Convención del patrimonio inmaterial (2003), se decidió adaptar el esquema panameño a los parámetros de la Unesco y durante el trabajo, se insertaron entonces los conceptos de la Ompi.

Se crearon entonces (2005) unos esquemas (consignados en dos gráficos y un esquema) explicativos de los diferentes conceptos involucrados tanto de la Ompi, como de Unesco adaptándolos al conocimiento panameño, pero que fácilmente se pueden aplicar en otros países de Latinoamérica.

Para ese mismo año se llevó a consulta el proyecto de ley de protección de conocimientos tradicionales y expresiones culturales de las comunidades locales, propiciado por la Dirección General de la Propiedad Industrial del Ministerio de Comercio e Industrias (Mici), la misma que trabaja con los grupos indígenas para proteger su cultura. Este proyecto debe presentarse en 2006 a la Asamblea de Diputados de la República de Panamá para su discusión y aprobación.

También para el año 2005, el Instituto Nacional de Cultura (Inac) creó el proyecto de ley de patrimonio cultural de Panamá, que será Ley Marco para todas las actividades culturales de la República y en el que se plantea modernizar la gestión del patrimonio cultural panameño. El aspecto de patrimonio inmaterial se trata en el capítulo XI de la mencionada Ley.

Cuando se revisaron los dos proyectos de Ley, el personal del Inestec, encontró dificultades en congeniar terminologías, pues cada entidad (Mici e Inac) trabaja según la organización internacional que los apoya. Al final se crea confusión, pues en algunas ocasiones, ni siquiera se adaptan los términos aprobados internacionalmente, y se trabaja según conceptos vertidos en años anteriores en nuestro país.

El Inestec entonces va a propiciar una reunión entre el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Inac, el Mici, la Unesco y la Ompi para proponer soluciones al problema, y que las mismas sirvan a su vez para toda Latinoamérica.

Hemos expuesto varias situaciones de Panamá que bien pueden reflejar la situación latinoamericana. Tenemos herencia común, sangre de indígena, de español, de africano, de otros grupos sociales allende los mares que arribaron a América después de la Conquista y cuyas costumbres, integradas en algunos casos, se difuminaron en las fronteras de las nuestras.

Las acciones de los Gobiernos y del Estado deben estar encaminadas a dirigir, organizar, velar porque se cumplan los objetivos. Las acciones de las comunidades deben dirigirse a mantener a los gobiernos locales atentos para que se llegue a las metas. ¿Cómo debemos hacerlo?

Primero hay que cambiar de actitud, hay que aprender a valorar lo que somos y analizar bien que es lo qué queremos llegar a ser. Tenemos que educarnos en el conocimiento de nuestro patrimonio, en la realidad y no en la fantasía de culturas foráneas insertas en la nuestra, que nos absorben y que nos hacen olvidarnos de nosotros mismos.

La definición de salvaguardia de la Unesco es bien clara en cuanto a lo que *debemos hacer*, lo que nos da nueve verbos que hay que conjugar y trabajarlos durante toda la vida:

1. Identificar
2. Documentar
3. Investigar
4. Preservar
5. Proteger
6. Promover
7. Valorizar
8. Transmitir
9. Revitalizar este patrimonio en sus distintos aspectos.

Quizás con la ayuda del esquema (y los gráficos) podamos contestar las preguntas siguientes y esto nos ayude a conocernos mejor:

- ¿Qué herencia recibimos?
- Entre nuestros ascendientes, ¿que nacionalidades tenemos?
- ¿Cuáles bienes patrimoniales consideramos más importantes y por qué?
- ¿Qué pasa con los demás bienes?
- ¿Para quién es importante el bien patrimonial?
- ¿Cuál función tiene el bien patrimonial?
- ¿Cómo y quién gestiona actividades con el bien patrimonial?
- ¿Qué participación tiene el detentor de ese bien en las actividades antes mencionadas?
- Ese detentor ¿obtiene beneficios con su patrimonio?
- ¿Cuál es la función del Estado en la salvaguardia del patrimonio?
- ¿Cuál es la función de la comunidad en esa salvaguardia?
- En cada uno de los países representados en este VII Encuentro, ¿se están cumpliendo con estas funciones?
- Latinoamérica: en calidad de representantes de comunidades detentoras del patrimonio inmaterial de cada uno de nuestros países ¿qué estamos haciendo para salvaguardar este patrimonio?

EL CASO DE PANAMÁ

La Unesco define como política cultural, el conjunto de operaciones, principios, prácticas y procedimientos, gestión administrativa y presupuestal que sirven de base a la acción cultural del Estado, la política será la estrategia por excelencia que emplean los Estados para lograr el desarrollo cultural.

En la República de Panamá se han tomado diferentes acciones a lo largo de su historia para proteger la cultura tradicional panameña, o lo que ahora llamamos patrimonio cultural inmaterial.

Estas acciones se realizaron en su momento, muchas de ellas, llevadas a cabo por la buena fe de los políticos de turno, acicatea-

dos por la población interesada en las mismas. Las más importantes iniciaron en los albores de la República, al crearse la Constitución de 1904, pues en la misma se reconoce a la cultura como fundamental para la identidad nacional. La cultura tradicional fue reconocida en la Constitución panameña de 1941, y se ha mantenido en ella en las reformas siguientes.

La Constitución de 1972 vigente, legisla sobre el tema con los siguientes artículos:

- **Artículo 83.** “El Estado reconoce que las tradiciones folclóricas constituyen parte medular de la cultura nacional y por tanto promoverá su estudio, conservación y divulgación, estableciendo su primicia sobre manifestaciones o tendencias que la adulteren”
- **Artículo 84.** “Las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación bilingüe en las comunidades indígenas”
- **Artículo 85.** “Los medios de comunicación social son instrumentos de información, educación, recreación y difusión cultural y científica. Cuando sean usados para la publicidad o la difusión de propaganda, éstas no deben ser contrarias a la salud, la moral, la educación, formación cultural de la sociedad y la conciencia nacional”
- **Artículo 86.** “El Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, realizará programas tendientes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de cada una de sus culturas y creará una institución para el estudio, conservación, divulgación de las mismas y de sus lenguas, así como para la promoción del desarrollo integral de dichos grupos humanos”.

Entre 1974 y 1985, el Estado crea el Instituto Nacional de Cultura (Inac) y se aprueban leyes a favor de:

- Protección al folclore
- Protección a los que divultan, enseñan y estudian el folclore
- Protección legal y económica a los festivales folclóricos y ferias más importantes del país (Guararé, Manito, Zárate)
- Inclusión de actos de índole nacional en espectáculos internacionales
- Protección a los artistas de la música folclórica
- Creación de la Comisión Nacional del Folclore (Meduca)

A partir de 1997 se aprueban leyes de:

- Protección, promoción y divulgación a las artesanías nacionales (Mici—Digan)
- Protección a los conocimientos tradicionales indígenas (Mici—Digerpi)
- Fomento a la educación bilingüe intercultural (Meduca).

Desde 1990, los diferentes gobiernos a través de sus ministerios o entidades autónomas han realizado actividades que fortalecen el patrimonio inmaterial panameño. Entre estas actividades están:

- Realización de dos Encuentros nacionales sobre política cultural (1993 y 1998), con la intención de elaborar un documento que contenga lineamientos para la formulación de la política cultural del país y la elaboración de un plan de acción para los próximos años
- Creación de la Escuela Nacional de Folclore (ahora Centro Superior de Estudios Folclóricos Dora P. de Zárate) regentada por el Inac, que tiene cinco centros esparcidos por todo el país
- Reforma al plan de estudios de Bellas Artes, realizado por la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Panamá, a solicitud del Ministerio de Educación. En este plan se incluye el teatro, la danza y el folclore panameño

- Creación del Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales (Inestec) de la Universidad de Panamá (2000), cuyo principal objetivo es el ordenamiento que sobre el conocimiento de patrimonio inmaterial se tiene o adquiera en el país. Este Instituto ha realizado dos congresos internacionales de folclore y colaborado con diferentes entidades estatales y privadas, nacionales e internacionales en la difusión del patrimonio inmaterial panameño
- Creación del Foro internacional (dos versiones) sobre protección de los conocimientos tradicionales indígenas por parte de la Dirección Nacional de la Propiedad Industrial (Digerpi) del Ministerio de Comercio e Industria (Mici), con la participación de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (Ompi)
- Realización del Foro sobre patrimonio por parte del Instituto Nacional de Cultura (INC) con la participación de la Unesco.

En la actualidad, están en proceso de entregar a la Asamblea de Diputados, los proyectos de ley de protección del patrimonio cultural (Inac), y de protección de los conocimientos tradicionales, expresiones del Folclore y artesanías (Mici—Digerpi).

Como se puede observar, hay varias acciones a lo largo de los años, pero las mismas no han sido planificadas, ya que actualmente no hay una política cultural que dirija estas actividades.

Sin embargo, hay temas específicos de cultura analizados, sobre los que vale la pena tratar (Foro de políticas culturales, 1998). Estos temas son los siguientes:

- Cultura y educación
- Cultura, turismo, medio ambiente y desarrollo sostenible
- Protección, conservación y difusión del patrimonio cultural
- Política editorial y promoción de lectura
- Cultura y tecnología en el proceso de globalización
- Artistas e intelectuales en el desarrollo cultural

- Industrias culturales: medios de comunicación y difusión cultural, artesanías
- Diversidad cultural y lingüística
- Género y cultura.

Desafortunadamente muchos de ellos no incluyen el patrimonio inmaterial, lo que muestra falta de conocimiento sobre el tema, aún para los intelectuales que participaron en estos análisis.

Estos análisis tienen como objeto proporcionar la base teórica y operativa que contribuya a la creación de una política cultural y estructurar un plan de acción capaz de orientar el desarrollo de la vida cultural de la nación.

Para lograr este objetivo se necesita la participación de todos los agentes involucrados en la vida cultural del país, tomando en consideración su diversidad étnica, histórica, social y religiosa, al igual que la decidida participación estatal como garante para que tengan institucionalización y fundamento legal de los acuerdos y lineamientos obtenidos.

CULTURA Y EDUCACIÓN

En estos campos se expresa:

El hombre registra todas las expresiones y creaciones y las transmite a través de todos los instrumentos de los que dispone... nuestra época nos ha llevado a reconocer que el elemento más relevante, con relación a los modos de vida que caracterizan a la sociedad actual, no está representado por el capital visible, es decir los bienes físicos, sino más bien por el patrimonio invisible. Es éste en el fondo, quien gobierna, dirige, controla y multiplica el patrimonio de capital visible. Ese capital está gobernado por un complejo sistema de transmisión participación que asume nombres diversos (educación, formación, instrucción) y se realiza en instituciones diversificadas (centros educativos y la familia).

- El folclore del país refleja el saber cotidiano que se ha heredado por derecho propio, con elementos que identifican como tal y que le hacen diferenciarse del resto de las naciones del mundo, con un sello propio. Es un elemento de la cultura panameña de largo proceso evolutivo que ha dado como resultado aspectos que, aunque fueron incorporados a nuestro saber por influencias foráneas, hoy día constituyen, de una manera definida y auténtica, manifestaciones propias y representativas
- Muchos han confundido la enseñanza de bailes de folclore con la de los métodos y técnicas para teorizar, investigar y aplicar el folclore a su vida, en otros campos del diario vivir, al margen de la constante evolución de la sociedad
- Valorar la cultura nacional eleva la autoestima de los pueblos, por lo que en la medida en que cada ciudadano valore positivamente nuestra cultura, nuestro folclore estará elevando la cultura nacional
- Actualizar en el campo cultural y artístico a docentes e investigadores de las instituciones educativas mediante programas que favorezcan la educación continua, la vida colegiada, el intercambio académico y el mejoramiento de la infraestructura educativa nacional, así como consolidar la carrera académica con base en programas de estímulo y reconocimiento al personal docente
- Promover el conocimiento y la comprensión de la diversidad cultural y lingüística, fortaleciendo el contenido cultural en la educación formal y no formal
- Promover nuevos lazos entre la cultura y el sistema educativo, lo cual hace posible reconocer plenamente la cultura y el arte como una dimensión fundamental de la educación de cada uno, desarrollar la educación artística y estimular la creatividad en programas de educación en todos los niveles

— Deben realizarse actividades comunitarias con una alta calidad y proyección didáctica que facilite la comprensión de las especialidades en bellas artes, folclore y artesanías.

La educación en esta área y en todos los niveles, no cuenta con personal idóneo para ejercerla.

CULTURA Y DESARROLLO SOSTENIBLE

En estos temas se han hecho los siguientes análisis:

Toda acción encaminada a transformar la sociedad proporcionando formas de movilidad, de integración y de alternativas de sociabilidad, tiene como complemento la interacción de elementos culturales que deben transmitirse y difundirse en un nuevo orden valorativo.

Esto permite establecer una nueva dimensión de la cultura como agente activo en los procesos encaminados a la generación de riqueza y no como cúmulo de experiencias y bienes que actúan como una memoria inalterable de la sociedad a la cual se le mantiene en un orden de sacralización intemporal y absoluto.

La cultura es en su diversidad, la sustancia que brinda contenido a la identidad nacional y, por tanto, mantienen una permanente correspondencia con la sociedad de la cual surge y con los cambios que en ella se operan. De manera que como agente que permite la identificación de los colectivos y al mismo tiempo es capaz de introducir nuevas formas de convivencia y de conocimientos, tiene la particular virtud de servir como rostro legítimo renovado y de la sociedad, lo que la convierte en principal expositora de sus tradiciones, costumbres, valores, formas de organización y vida material.

El conocimiento que se tenga de los componentes culturales de su pueblo, la forma como este bien cultural puede ser presentado para que acceda al interés de sujetos procedentes de otros entornos culturales y las facilidades que permitan llegar a las es-

tructuras que evidencian las características de una determinada sociedad en su desarrollo histórico, son factores determinantes para que el turismo cultural tenga un papel determinante como generador de una forma de desarrollo económico. Esto implica de manera inversa, las regulaciones, los mecanismos de protección y formas alternativas de participación para que ese recurso no sea afectado de manera sensible por la presencia de los beneficiarios del bien cultural.

Dentro de ese contexto se plantea la necesidad de mantener correspondencia entre turismo y desarrollo sostenible, en el cual, el recurso ya sea ecológico o cultural, no se sea afectado como consecuencia de la utilización indiscriminada o por la carencia de crear formas alternas que garanticen la recuperación del entorno. De allí que sea necesario establecer una serie de regulaciones derivadas de los modelos de protección del patrimonio cultural, para que la actividad turística, además de generar la riqueza esperada, contribuya de manera efectiva a la conservación del bien cultural. Dentro de esos requerimientos se debe tener presente aspectos medulares como:

- Mantener la integridad y dignidad del bien cultural frente a las demandas que puedan surgir como consecuencia de las preferencias del mercado turístico
- Garantizar la permanencia de los valores tradicionales, considerando los rasgos de diversidad y tradicionalismo de las sociedades objetos de la actividad turística como forma de garantizar la supervivencia étnica
- Promover las formas de cultura popular y artesanal como “formas de comercialización” manteniendo en cuanto garantía el uso de técnicas y recursos tradicionales

- Buscar fórmulas de equilibrio entre las innovaciones que producen la introducción de nuevos patrones de conducta, propiciadas por el proceso de aculturación, con los modelos tradicionales de los grupos minoritarios participantes en el desarrollo de la actividad turística
- El papel del Estado en una actividad dirigida al turismo en cuanto tema de desarrollo sostenible, debe ser regulador de la actividad, en la medida en que los riesgos inherentes pueden ser irreversibles y las fuentes naturales para la permanencia de la actividad pueden ceder ante otras formas menos equilibradas de actividad económica
- Mantener el concepto de que la actividad turística debe en primer lugar, ser fuente para el mantenimiento y desarrollo de la actividad cultural, y no al revés. La subversión del orden debe ser fulminante para la dinámica que garantiza la permanencia del modelo.

CULTURA Y GÉNERO

Es necesario reforzar las estrategias de participación de las mujeres en los terrenos cultural, económico y político. Este plan de acción debe centrarse en la elaboración de instrumentos para una planificación del desarrollo que respete las cuestiones culturales y de género. Eso ayudará a que las mujeres tomen conciencia de su labor como creadoras y productoras de cultura en un contexto de cambio económico y global, en las siguientes áreas:

- La recopilación y transmisión del conocimiento de las mujeres en todos los campos
- La contribución de las mujeres en las artes, la artesanía y la tradición oral

- La legitimación de modelos culturales femeninos que favorecen el espíritu de liderazgo y otras acciones.

INDUSTRIAS CULTURALES

En esta área se mencionan los siguientes aspectos:

El papel de los medios de comunicación es importante. Su acción dentro del campo de la cultura puede ser positivo o negativo, dependiendo de los valores, políticas y criterios con los que son manejados. Por lo general son empresas privadas que se rigen por normas de producción. Para lograrlo moldean y hasta distorsionan las manifestaciones culturales y principalmente el folclore, convirtiéndolo en otro producto comercial más.

O sea que se crean formas culturales para complacer a las audiencias y responder a intereses económicos.

Para contrarrestar la problemática hay que proporcionar mayores recursos económicos a medios educativos y otros canales que se comprometen a proyectar dentro de su programación con autenticidad nuestras manifestaciones culturales.

Debemos recordar que se trata de la preservación de nuestra identidad nacional, rescate de nuestros valores culturales, divulgación de nuestras raíces históricas, protección de nuestro idioma e idiosincrasia de nuestra población.

Hay que promover, de igual modo, el periodismo de investigación en el campo cultural. Son muchos los proyectos de verdadera importancia para la reconstrucción de la memoria histórica de este país que se llevan a cabo. Sin embargo, éstos no se divultan con la profundidad que merecen por la falta de este tipo de periodismo. Hay que fomentar la máxima utilización posible de los grandes medio de información para poner al alcance de vastos sectores de la población, mejores valores del pasado y del presente.

Todo lo anterior, se mantiene vigente. Gran parte de esta información se tomó para preparar los proyectos de ley mencionados, además de las experiencias acumuladas en estos ocho años.

Sólo se espera que haya mayor conciencia nacional, no solo para aprobar las leyes sino para que las mismas funcionen y pueda protegerse el patrimonio inmaterial de Panamá.

BIBLIOGRAFÍA

Name, Aida. 1976. Esquema del patrimonio de la nación. Panamá una visión de su cultura. Ministerio de Educación.

Unesco. 1972. Convención de la protección del patrimonio de los pueblos.

Unesco. 2001. Convención de la protección a la diversidad cultural.

Unesco. 2003. Convención de la salvaguarda del patrimonio inmaterial de los pueblos.

Unesco. 2005. Convención de la protección a las expresiones de la diversidad cultural.

**Dolores Cordero
Panamá**

Licenciada en química con posgrados en docencia superior e informática educativa y diplomada en expresiones culturales de Panamá, profesora regular auxiliar, investigadora de la vicerrectoría de Investigación y posgrado y directora del Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y culturales de la Universidad de Panamá. Ha dictado cerca de veinte conferencias sobre folclore, turismo, y artesanías en su país, así como cuatro seminarios-talleres sobre artesanías y folclore en el continente. Es experta artesanal contratada por Fundarte para realizar el diagnóstico socioeconómico de las artesanías del Pacífico sur de Panamá.

MÉXICO
DIVERSIDAD Y PATRIMONIO
CULTURAL INMATERIAL

*Griselda Galicia García **

Hoy día las personas y los grupos defensores de la democracia pluralista celebramos que en la agenda internacional y, en particular, en las actividades de la Unesco, se encuentren dos temas fundamentales para la preservación y el desarrollo de las identidades colectivas: el de la diversidad y la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI)

Dado que la sociedad democrática no es la unánime, sino la plural, es decir, la que afirma el derecho a la diferencia y reconoce los derechos de la otredad, estos dos puntos son relevantes, tanto para el fortalecimiento de las múltiples identidades colectivas como para el logro de su coexistencia pacífica.

La diversidad cultural fue considerada en la 30 sesión de la Conferencia General de la Unesco (1999), como promotora del desarrollo y, por tanto, una de las principales riquezas de la humanidad que debían ser afirmadas. Tal reconocimiento fue acompañado con la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural en 2001. Su importancia está de manifiesto en el artículo 1: “La diversidad

* Directora general de Culturas Populares e Indígenas, Conaculta (Méjico).

cultural es para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos”.

Es claro que la afirmación y el reconocimiento de la diversidad cultural son importantes, en la medida en que constituyen:

1. Fuente de identidad.
2. Promotora de la creatividad y el desarrollo.
3. Factor clave para la coexistencia de los diversos grupos que componen una nación, por lo que es garante de la paz y la convivencia pacífica.

Paralelamente, con la aprobación de la Convención de Unesco para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en 2003, la cultura viva se ha convertido en otro de los temas cruciales de nuestro tiempo. Su importancia radica en que reivindica los valores y símbolos culturales propios de los pueblos, comunidades y grupos sociales que conforman una nación.

Es claro que por ser un tema de reciente interés aún existen algunas confusiones en torno a ese concepto. Por mi parte, tomando como punto de partida las definiciones de Unesco contenidas tanto en el Glosario como en la Convención antes citada, entiendo por patrimonio cultural inmaterial a las diferentes expresiones y manifestaciones de la vida de los pueblos que se transmiten de generación en generación, dependen de los portadores para su existencia y son fundamentales para mantener la cohesión social entre los miembros de un grupo.

Comprende los siguientes elementos:

- Tradición oral y narrativa
- Conocimientos tradicionales sobre ciclos agrícolas, herbolaria y medicina tradicional
- Mitos y concepciones del universo y la naturaleza
- Espacios y entorno geográfico dotado de valor simbólico
- Expresiones dancísticas y musicales

- Vida y festividades religiosas
- Diseños artesanales presentes en todos los oficios
- Destrezas y habilidades de los creadores en todos los oficios, incluyendo la tecnología tradicional.

PROCESOS SOCIALES

Como podemos ver, el patrimonio cultural inmaterial es resultado de procesos sociales que se generan en contextos específicos. En su producción intervienen clases sociales, fuerzas políticas y organizaciones con distintos intereses. De ahí que su principal cualidad es la de ser una construcción colectiva fruto de la creatividad y la imaginación de pueblos, comunidades y grupos.

En esta perspectiva, sus expresiones no son en verdad nacionales, es decir, no abarcan a todos los sectores, etnias, grupos y pobladores de la nación; sus manifestaciones, por el contrario, suelen ser representativos de la historia local de un sector de la población. Justamente por eso la diversidad cultural es fuente de riqueza. Y por ello, también, toda identidad colectiva crea un sentimiento de pertenencia común, contribuyendo a la formación de sociedades libres y de carácter democrático.

Por lo anterior, el patrimonio cultural inmaterial de una nación no debe ser utilizado por los grupos hegemónicos con fines políticos, ni por las corporaciones mercantiles con propósitos lucrativos. Más aún, no debe servir como justificación ideológica para quienes pretenden homogeneizar los estilos de vida y uniformar las diferencias y contradicciones internas (económicas, políticas, culturales e ideológicas).

Como he dicho, cada grupo produce sus bienes y simboliza su patrimonio cultural con base en su propia historia y cosmovisión. De este modo, la diversidad avala que las culturas no son homogéneas, sino plurales y diversas. Y por ser plurales y diversas cada una de ellas cuenta con características propias. Características que, por cierto, pueden ser: lingüísticas, culturales o étnicas.

PLURALIDAD DE LENGUAS

Según estimaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en el continente americano se hablan aproximadamente mil lenguas distintas. Hago la aclaración de que las lenguas no son simples instrumentos de comunicación, sino referentes simbólicos que reflejan una cosmovisión, es decir, determinada percepción del mundo. Por ello son el vehículo de sistemas de valores y expresiones culturales, y constituyen un factor determinante de la identidad de grupos e individuos. Las lenguas representan una parte esencial del patrimonio vivo de la humanidad.

Por ejemplo la denominación de algunas plantas nativas de la región mixteca o los diferentes nombres del maíz denotan un conocimiento y manejo especializado del medio.

Nombres en mixteco de algunas cactáceas columnares presentes en Santo Domingo Tianguistengo.

NOMBRE EN MIXTECO	SIGNIFICADO	NOMBRE CIENTÍFICO
tnu dichi ya'a	Pitaya amarillenta o escamosa	<i>Escontria chiotilla</i>
tnu dichi idi	Pitaya pachona	<i>Pachycereus grandis</i>
tnu dichi nuni	Pitaya del tamaño de un grano de maíz	<i>Myrtillocactus geometrizans</i>
tnu dichi ve'e	Pitaya para hacer casa	<i>Neobuxbaumia mezcalensis</i>
tnu dichi satnu	Pitayo en forma de tenate	<i>Isolatocereus dumortieri</i>
si laya	-----	<i>Pachycereus marginatus</i>
Chikusa	Hace referencia un ave local	<i>Pachycereus weberi</i>
tnu dichi lusu	Pitaya de zorra	<i>Pilosocereus chrysacanthus</i>
tnu dichi cua	Pitaya Roja	<i>Stenocereus pruinosus</i>
tnu dichi kaya	Pitaya de agosto	<i>Stenocereus stellatus</i>

Nombres del maíz en algunas de las diferentes lenguas de México.

PUEBLO	NOMBRE DEL MAÍZ
Amuzgo o tzjon noam	Hnah
Cakchiquel	Ixim
Cucapá o es pai	Jchas
Chocho o chocholteco o ngigua	Nue
Chontal de Tabasco o yokot'an	Ixim
Chontal de Oaxaca o sljuala	kosakh
Mixteco o tu'un savi	nuni
Náhuatl o mexicano	Tlayohli
Tarahumara o rarámuri	Sumú

No está por demás señalar que las características lingüísticas de los países, y aún de los grupos lingüísticos de una nación, difieren mucho. Así, por ejemplo, la diversidad lingüística de Latinoamérica se diferencia con respecto a la existente en la Península Ibérica. En efecto, en esta última:

1. El número de lenguas es menor al de América Latina: catalán, vasco, aranés, castellano, gallego y portugués, más algunas variantes de estas lenguas.
2. Todas ellas están muy emparentadas, en tanto que descienden del latín.
3. Con excepción del vasco, el número de hablantes de la mayoría de ellas se cuenta en millones.

4. La diversidad lingüística se manifiesta principalmente en las poblaciones urbanas, las cuales cuentan con índices elevados de alfabetización y bilingüismo.

En contraste, en Latinoamérica:

1. Las lenguas indígenas y autóctonas se cuentan por cientos.
2. Se reparten en numerosos troncos y familias lingüísticas sin relación genética entre sí o con un parentesco muy lejano.
3. La mayoría de las comunidades de lenguas amerindias son usualmente pequeñas (entre 100 y 50.000 hablantes).
4. Muy pocas lenguas rebasan el millón de hablantes: maya, náhuatl, quiché, quechua y aimara.
5. Los grupos lingüísticos se asientan en su mayoría en poblaciones indígenas o autóctonas dispersas, con índices de bilingüismo muy variables y muy bajos índices de alfabetización.

En cuanto a la diversidad cultural, habrá que comenzar por diferenciarla de la lingüística. En primer lugar, porque diferentes lenguas pueden ser portadoras de tradiciones culturales similares. Así, por ejemplo, la región mesoamericana (sur de México, Guatemala, El Salvador y las zonas occidentales de Honduras y Nicaragua) constituye un área de gran unidad cultural, a pesar de su muy considerable diversidad lingüística (alrededor de cien lenguas distintas pertenecientes a las numerosas lenguas mayas, el variado tronco otomangue con sus diversas familias y otras numerosas lenguas, además de las familias zoque y totonaca, y de algunas lenguas aisladas).

Es decir, el área mesoamericana es esencialmente con la misma cultura. Las particularidades regionales no son sino variaciones de

una misma matriz cultural, con los mismos elementos culturales pero en diversas combinaciones.

Al igual que el caso anterior por lo general se asume que cada grupo étnico se caracteriza por poseer una lengua y una cultura distintivas. Pero en realidad, las identidades étnicas no necesariamente coinciden con la variación cultural o lingüística. Así, encontramos grupos étnicos dentro de un mismo grupo lingüístico (mayos y yaquis, en el norte de México), o un solo grupo étnico con lenguas distintas (popolucas hablantes de zoque o mixe, en el Golfo de México).

Esta situación se acentúa si tomamos en cuenta la discrepancia entre los términos locales para autodenominarse y los nombres que les han sido impuestos por las sociedades nacionales. Por ejemplo, entre los zapotecos del sur de México existen varios nombres en su lengua para designar a diversos grupos hablantes de zapoteco, en tanto que en español se les designa con un solo nombre.

Solo por exemplificar:

Zapoteco nombre impuesto	diidxazá	Zapoteco del istmo
	dizé	Zapoteco de la sierra sur
	Diidza xon	Zapoteco de Yojovi
Mixteco	Tu'un savi	Y por lo menos quince formas más diferentes de autoidentificarse.

GLOBALIZACIÓN VS DIVERSIDAD

Ahora bien, no obstante la importancia de la diversidad étnica, lingüística y cultural, así como el papel dinámico del patrimonio cultural inmaterial en el enriquecimiento de la diversidad y la construcción de entidades colectivas fuertes y sólidas, se encuentran amenazados por la globalización del modelo neoliberal, el cual

—como es sabido—, tiende a unificar al mercado y a homogeneizar los estilos de vida. El peligro radica en la comercialización de sus bienes y el deterioro de sus componentes simbólicos tradicionales. Ello, además de generar pobreza creciente y mayor concentración de la riqueza en pocas familias.

Sin duda, el impacto de la globalización en los pueblos indígenas, las comunidades rurales, los sectores populares y los jóvenes marginados de las ciudades, ha sido tan brutal y salvaje que ha desdibujado sus identidades, el menosprecio de sus usos y costumbres por parte, incluso, de algunos de sus propios miembros, así como el abandono de muchas de sus formas tradicionales de cohesión social.

Por lo anterior, considero necesario que nuestros gobiernos emprendan medidas a favor de la diversidad, al tiempo que reconozcan jurídicamente el derecho que tienen los pueblos indígenas, comunidades rurales, minorías nacionales, grupos de migrantes, colonias populares y los jóvenes de barrios de las zonas urbanas marginadas para:

- Mantener, salvaguardar y difundir los conocimientos y prácticas tradicionales que se aplican en los más diversos campos de la vida social (la agricultura, el aprovechamiento del ambiente, la herbolaria, la medicina tradicional, etcétera)
- Respetar usos y costumbres que provienen de sus antepasados: lenguas, literatura, música, danzas, fiestas, vestimenta, trajes típicos, etcétera
- Practicar y enseñar las tradiciones, costumbres, rituales y ceremonias que expresan la religiosidad del grupo
- Fomentar procesos de autogestión
- Definir su propio desarrollo y ordenar racionalmente su hábitat y recursos naturales
- Respetar su dignidad y autonomía, de modo que pueda evitarse la asimilación, el segregacionismo o cualquier otro acto que tenga

por objeto privarlos de su integridad como grupos o sociedades distintas

- Proteger la propiedad intelectual y los derechos de autor sobre sus obras inmateriales
- Que la diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en todas las formas de educación e información pública.

EL PATRIMONIO INMATERIAL, UNA VÍA

El reconocimiento y protección del patrimonio deberá hacer énfasis en la “conservación de los procesos sociales que lo originan, como el mejoramiento de las condiciones de vida de los creadores y portadores de cultura”, sobre todo de aquellos que viven en pobreza extrema y en zonas de alta marginalidad.

En términos generales, alrededor de la mitad de la población latinoamericana ocupa los estratos más bajos de la escala socioeconómica (las estimaciones varían en forma significativa según los criterios utilizados para medirla). De ellos la mayoría son los pueblos indígenas.

Los indígenas no sólo son pobres, son diferentes. De hecho se les discrimina por ser pobres y por ser indígenas; se les estigmatiza por no hablar el idioma oficial; por “atrasados”, “incivilizados” y “primitivos”; por no tener las mismas creencias y valores de la sociedad nacional; por no compartir las mismas instituciones sociales; se les discrimina por ser diferentes y no tanto por sus escasas pertenencias materiales.

Insisto: la salvaguardia del patrimonio inmaterial debe estar vinculada al desarrollo. De hecho, hoy por hoy el reto más importante es *convertir a esta acción en el eje transversal* de las políticas públicas orientadas a mejorar las condiciones económicas y sociales de los sectores más pobres de la población.

De hecho la cultura es algo más que promotora del crecimiento económico. El Informe sobre *Nuestra diversidad creativa* de Unesco,

establece que su papel “no se reduce a ser un medio para alcanzar fines —pese a que, en el sentido restringido del concepto, ése es uno de sus papeles—, sino que constituye la base social de los fines mismos”.

Así es como el Gobierno de México ve el patrimonio cultural inmaterial: como una vía tanto para consolidar la democracia y el pluralismo cultural, como para articular las economías locales con la economía del mercado nacional y mundial, “preservando la autonomía cultural, las identidades colectivas y las condiciones ecológicas para el desarrollo sustentable de cada pueblo y comunidad”.

CULTURA Y DESARROLLO: HACIA AL ENCUENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Por otro lado, y si se me permite, quiero aprovechar la ocasión para comentar la forma en que hemos tratado de vincular *cultura* y *desarrollo* desde la definición de las políticas públicas.

Esto se ha hecho con la estrategia microrregiones (mixteca poblana oaxaqueña), grupo de coordinación iterinstitucional, campaña por la diversidad cultural.

La puesta en marcha del programa de Apoyo a las culturas municipales y comunitarias (Pacmyc) —de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCPI), dependencia perteneciente al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)—, ha permitido apoyar en términos económicos a grupos, organizaciones, asociaciones civiles, sociedades cooperativas, mujeres y hombres interesados en la promoción, rescate, preservación y desarrollo de la cultura popular e indígena de su comunidad, barrio, colonia, pueblo, ranchería, municipio o región.

El Pacmyc busca apoyar la creación y consolidación de instancias estatales, municipales y comunitarias que permitan articular y coordinar, en el nivel local, las diversas acciones de promoción y difusión cultural que llevan a cabo los organismos federales, estatales, municipales y de los sectores sociales y privado.

Apoya, también, la recuperación y desarrollo de la cultura propia de comunidades y municipios, estimulando en primer término la participación local y promoviendo las iniciativas que resulte de esa participación

De igual modo, la Dirección cuenta desde hace más de 25 años con el Centro de Información y Documentación (CID), el cual reúne materiales de la cultura popular, urbana e indígena de México. Está integrado por cinco acervos: Biblioteca, Documental, Fonoteca, Fototeca y Hemeroteca; congrega más de 170.000 registros de la más amplia y variada riqueza sobre temas, regiones, momentos históricos, autores y tipos de materiales.

La Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo (perteneciente también a Conaculta) creó el Centro de Documentación dedicado a la ampliación de los estudios, el análisis y la generación de proyectos y de acciones relativas al patrimonio cultural, el desarrollo y el turismo.

En la actualidad, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) alberga los acervos que durante sus 54 años de existencia, el Instituto Nacional Indigenista (INI) produjo y recopiló, para dar lugar a una amplia gama de materiales documentales e informativos sobre los principales problemas y las diversas manifestaciones culturales de los pueblos indígenas de México.

A la fecha, la CDI ha concentrado grandes volúmenes de información en diversos formatos, que en conjunto constituyen un patrimonio nacional de inestimable valor cultural e histórico.

Hoy día, sin duda, la CDI cuenta con el acervo documental más importante de América Latina sobre pueblos indígenas; sus colecciones ascienden a más de 340.000 materiales.

El acervo de la Biblioteca General del Instituto Nacional de Antropología e Historia (de Conaculta), conserva registros importantes sobre el patrimonio cultural, desde su visión antropológica e histórica. De ahí que constituye un referente importante de

consulta para la mejor comprensión de nuestras manifestaciones culturales.

Por segundo año consecutivo, la Dirección General (DGCPI), en coordinación con otras instituciones del ámbito federal¹, lleva a cabo la Campaña nacional por la diversidad cultural de México: *es tiempo de reconocernos distintos y valorarnos*. Entre las acciones de esta campaña tiene especial interés la sensibilización y valoración del patrimonio cultural inmaterial del país.

El Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Oral e Inmaterial de México, integrado por Conaculta², ha elaborado el documento “Metodología y criterios generales para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de México”.

En el documento se encuentran las estrategias y directrices en torno a las acciones de salvaguardia, promoción, estudio y difusión del patrimonio cultural inmaterial de los mexicanos, en el marco de la Convención de 2003.

PRINCIPIOS DE POLÍTICA

Asimismo, se establecen los principios que regirán la actuación de los funcionarios públicos y el mecanismo de participación libre, plural y abierta de pueblos, comunidades y grupos sociales. Sus principales objetivos son:

1. Proponer estrategias y definir líneas de acción para establecer mecanismos que promuevan la participación de creadores y portadores

1 Estas entidades son: CDI, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), Dirección General de Educación Indígena (DGEI), Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) y Secretaría de Salud.

2 Este Grupo está integrado por: Coordinación de Asuntos Internacionales; Dirección General de Culturas Populares e Indígenas; Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo; Instituto Nacional de Bellas Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Dirección General de Vinculación Cultural; Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); Instituto de Derechos de Autor (Indautor), e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali).

del PCI (individuos, pueblos, comunidades, grupos), reconociendo y fortaleciendo sus capacidades de autogestión, en corresponsabilidad con los tres órdenes de gobierno, en la planeación y desarrollo de los programas de salvaguardia del PCI.

2. Diseñar y proponer los mecanismos necesarios para la realización de los inventarios del PCI que derivarán en: la lista representativa del patrimonio inmaterial de México y la lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.

3. Destacar la relevancia de la construcción colectiva y los procesos sociales sobre la belleza o autenticidad de las expresiones del patrimonio inmaterial.

4. Vincular las acciones de salvaguardia, estudio y difusión del PCI de los diversos sectores de la población con los programas de desarrollo social y productivo del Gobierno de la República.

5. Convertir a la cultura en el eje transversal de las políticas públicas, para lograr transformaciones socioeconómicas que permitan mejorar la calidad de vida de los creadores y portadores de cultura, desde sus propias concepciones.

Entre otras de las acciones del Grupo está la de lanzar, la Convocatoria para seleccionar el patrimonio cultural inmaterial que esté en peligro y requiera de medidas urgentes de salvaguardia. Esta medida estará acompañada de talleres de sensibilización para los promotores sociales, funcionarios públicos y la sociedad.

Debemos tener claro que nuestro patrimonio cultural es memoria de lo que fuimos y somos. Además, nos da nombre y rostro en la aldea global.

De esta forma, por qué no pensar, impulsar y promover el empoderamiento de la sociedad civil, de tal modo, que logremos crear en Iberoamérica una firme conciencia sobre el valor que represen-

ta la diversidad, no para superar las divergencias, sino para fortalecer la solidaridad, la confianza, la cooperación y el entendimiento mutuos, así como para luchar por una nueva razón política, en la que impere la lucidez y el humanismo, es lo único que permitirá construir sociedades libres y humanas.

Griselda Galicia García
México

Licenciada en sociología rural de la Universidad Autónoma Metropolitana. En la actualidad es directora general de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta y miembro del Comité Internacional de Expertos para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco. Es también miembro de análisis de Asuntos Indígenas e invitada permanente del Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República. Se ha desempeñado como jefe de la Unidad Regional de las Mixtecas Oaxaqueñas de Culturas Populares y como coordinadora estatal de las Unidades de Culturas Populares en el Estado de Oaxaca en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ha participado como conferencista magistral en diversos foros nacionales sobre patrimonio inmaterial, como jurado en el Premio Nacional de la Juventud, Proyectos Juveniles del Instituto Nacional de la Juventud y del Premio Unesco de Artesanía de América Latina y el Caribe, en 2002. Es integrante del Consejo de Premiación del Premio Nacional de Ciencias y Artes. Encabeza, además, el Grupo de Expertos para la Promoción del Patrimonio Oral e Inmaterial de México

Ha diseñado proyectos de promoción y desarrollo de diversas expresiones de la cultura popular e indígena, impulsando importantes programas y propuestas al respecto. Es investigadora y docente de teoría económica, historia de México y de cultura y sociedad.

BOLIVIA
MODERNIDAD Y CULTURA DE LOS
PUEBLOS. MEDIDAS DE SALVAGUARDA:
LOS KALLAWAYA

*Luis Sempértegui Miranda **

Es evidente que en nuestros tiempos resulte muy difícil encontrar una cultura pura y tradicional, pues casi siempre se es víctima del avasallamiento externo, que con el título de globalización se intenta uniformar a los pueblos. Sin embargo y para beneficio de la humanidad, existen culturas que pese a la invasión pasiva a la que están sometidas, mantienen latentes sus propios contenidos culturales, como es el caso de la Kallawaya, en Bolivia, proclamada por la Unesco como Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad, en noviembre de 2003.

Si bien es cierto que nuestras tradiciones y costumbres, aun permanecen y se han mantenido por siglos, sin embargo, estas últimas décadas caracterizadas por un avance tecnológico, principalmente en el área de las comunicaciones, están poniendo en peligro su persistencia, ya que a título de modernidad se está avasallando hasta en lo más íntimo a los pueblos, como es su cultura.

De acuerdo con García Canclini: “Las tradiciones no han desaparecido y la modernidad aun no acaba de llegar”, y como éstas son parte de la realidad cotidiana en la que nos desenvolvemos se tor-

* Comunicador social y periodista, experto en asuntos culturales, (Bolivia).

na difícil desprendernos de ambas. Tal vez, lo lógico sería buscar el equilibrio entre convivir sin alejarnos del pasado y sin aislarnos del mundo contemporáneo.

Es obvio que existen diferentes formas de entender modernidad o desarrollo, sin embargo, usando el simple sentido común se puede llegar a comprender y entender que cada vez estamos más ligados a las nuevas tecnologías y que de manera directa o indirecta convivimos con ellas, más allá de los beneficios o alteraciones que pueda significar su presencia en la cotidianidad de los pueblos. Cada vez se torna más difícil prescindir de las mismas. Un claro ejemplo son las comunicaciones que por sus métodos, formas y costos se convierten en más accesibles y de mayor consumo masivo. Esta plaga tecnológica que está en permanente avance, es una amenaza latente y paulatina hacia la destrucción de nuestras culturas, buscando la homogenización que a título de desarrollo se impone, incluso en desmedro de las lenguas.

Por éstos y otros aspectos, es de imperiosa necesidad buscar formas y métodos que ayuden a alargar la vida cultural de nuestras regiones, sin que sea necesario ingresar en un terreno pragmático de no comprender el entorno y su dinámica; mas al contrario, lograr una interrelación entre el pasado y el presente para que en un futuro convivan viejos temas en nuevos escenarios.

Como una medida paliativa, la Unesco con su política de nombrar patrimonios tanto a sitios, monumentos y fiestas tradicionales, ha logrado despertar el interés y la conciencia de las comunidades, respecto a la importancia que amerita el hecho de cuidarlos y así salvaguardar, en particular, el patrimonio inmaterial, tema central de este VII Encuentro.

Esta medida ha servido de ilustración, con un efecto multiplicador interesante, para otros sitios y manifestaciones culturales que no están inscritos en el contexto mundial. A modo de ejemplo en Bolivia ha surgido una suerte de “patrimonitis”, es decir, que las diferentes manifestaciones culturales buscan un reconocimiento, no solo de la población involucrada directa o indirectamente, si-

no también por sus instancias de gobierno local, departamental y nacional que han tenido que acomodar y adecuar ciertas normativas en torno a estos nombramientos de patrimonio.

Sin duda esta corriente de protección y conservación de los bienes culturales está aportando a su salvaguarda, más por una iniciativa de la sociedad civil que por una política de Estado, ya que son los actores y productores de cultura los que sienten la necesidad de que se reconozca y se busquen medidas inmediatas de salvaguarda para su expresión cultural.

Todo ese movimiento crea una suerte de orgullo local, regional y nacional con un importante arraigo y sentido de pertenencia, mediante el cual, la población actúa de manera innata pero con mucha pasión, lo que debe ser aprovechado en bien de la memoria cultural de los pueblos.

Así, el escenario que presenta Bolivia por su condición de país plurilingüe y multicultural, le da una característica y un matiz interesante que le han merecido dos títulos de patrimonio inmaterial: El Carnaval de Oruro y la Cosmovisión Andina de los Kallawayas, en calidad de Obras maestras de la humanidad.

Cada una de ellas y con sus características diferentes en forma y contenido, tienen una responsabilidad implícita: trabajar por la salvaguarda de su patrimonio para servir de ejemplo en el país y lograr al mismo tiempo un efecto en el contexto internacional.

Es, sin duda, una tarea difícil de mantener o alargar la vida cultural de los pueblos en estos tiempos, en los que a título de modernidad se matan muchas culturas.

La televisión, la radio y la internet, entre otras nuevas tecnologías de la comunicación, avasallan y cambian la dinámica de los pueblos que, como producto del gran desarrollo tecnológico, se han convertido en canales de aculturación. Con el pretexto del desarrollo cambian en forma acelerada, usos, costumbres y tradiciones de los pueblos y sus habitantes; “invitando” con sutileza a incorporarse a un mundo globalizado, el que conlleva el grave peligro de uniformarnos en muchas cosas: el vestido, la comida, e incluso la lengua.

Por esto es necesario abrir un amplio abanico de reflexión en busca de equilibrios coherentes que beneficien a nuestras culturas, ya que lo contrario nos lleva a presagiar que, principalmente las nuevas generaciones en poco tiempo estarán comiendo lo mismo, hablando lo mismo y vistiendo lo mismo, en desmedro de su identidad.

Resulta imposible aislarnos del mundo, pero también es cierto que, a corto plazo, se deben buscar alternativas que se conviertan en soporte para vivir la cultura a largo plazo.

ALUD DE INFLUENCIAS FORÁNEAS

La coyuntura política actual por la que atraviesa Bolivia tiene una visión ligada a una especie de reivindicación cultural ancestral, que toma como punta de lanza la educación y como pilar fundamental el idioma, la lengua originaria, pues se pretende dar relevancia al conocimiento a partir de su entorno y la realidad sociocultural en la que se desenvuelve.

En esferas de la administración pública se pretende que funcionarios del Estado hablen por lo menos un idioma nativo en desarrollo de su trabajo. Estas nuevas medidas se convierten en mecanismos de defensa que, desde el punto de vista de la salvaguarda del patrimonio, son un aporte y sirven de acercamiento a su contexto y, a la vez, son una manera de enfrentar la invasión de culturas foráneas.

Asimismo, es preciso apuntar que si bien ahora se están buscando métodos y formas de protección y preservación de las culturas, tomando como lineamientos la Convención de la Unesco sobre patrimonio inmaterial, hay ejemplos vivos de culturas que persisten por más de quinientos años sin políticas de protección por parte del Estado, y que desde la llegada de los españoles se resisten a ser presa fácil de los seguidores de la globalización.

LA CULTURA DE LOS KALLAWAYA

Es el caso de este pueblo, cultura milenaria que por siglos permanece y mantiene arraigadas sus costumbres y tradiciones en torno a los métodos y formas naturales de curación, ha logrado posicionarse y trascender más allá de sus fronteras, llevando sabiduría y alivio para enfermos con diagnósticos incluso terminales.

Mantienen viva la técnica y el conocimiento de los métodos curativos que implementan con recursos e insumos de su ámbito natural, lo que les ha convertido en auténticos médicos herbolarios muy respetados por esa tradición:

Las hierbas, los animales, la música (músico—terapia), los ritos, las ceremonias y la cosmovisión, son básicamente los insumos que entremezclan para desarrollar su trabajo. Su actividad social y económica, cotidianidad y su vida misma, están íntimamente ligadas y relacionadas con su entorno natural.

Estos médicos herbolarios han tenido la certeza de transmitir sus conocimientos a las nuevas generaciones de manera intuitiva; sin una injerencia estatal que responda a políticas nacionales de salvaguarda. Todo ese proceso de transmisión es realizado en un ámbito íntimo, casi secreto y de estrecha relación familiar.

Los conocimientos culturales de los Kallawaya, en materia médica y farmacopea se hallan inmersos en un complejo sistema hereditario de transmisión intergeneracional. Desde la niñez los hombres son iniciados en la farmacopea vegetal, animal y mineral, para aplicarla posteriormente en prácticas médicas. Los padres convierten a sus hijos en médicos y éstos a su vez transmitirán esos conocimientos a las generaciones que les precedan.

Esto significa que los Kallawaya son el producto de un largo proceso de experimentación y de constante transmisión del conocimiento. El aprendizaje se desarrolla en el ámbito geográfico de sus jurisdicciones.

Asimismo, se perfeccionan en viajes que realizan, muchas veces padre e hijo, cumpliendo así su formación como médicos itinerantes.

tes. Según algunos investigadores, esta etapa de formación se inicia a partir de los 8 o 9 años de edad, para posteriormente convertirse en maestros notables.

Con toda esa experiencia se especializan en diversas áreas, en las que se pueden distinguir a los médicos que utilizan remedios naturales, y a los adivinos que se apoyan en remedios sobrenaturales para alimentar a la tierra y sus ancestros.

Ellos no mezclan estas dos habilidades, lo afirman ellos mismos y también los investigadores. Es decir, que el médico herbolario no alimenta la montaña ni el adivino cura con hierbas. Cada especialidad requiere de experiencia y conocimientos particulares y rara vez puede una persona llegar a dominar ambas disciplinas.

Tienen *ayllus* (comarcas) muy bien caracterizados en diferentes especialidades: por ejemplo, afirman que los *ayllus* de Cari y Curva son curanderos, mientras que el *ayllu* Kaata es de adivinos, y los de Chajaya y Khanlaya son proveedores.

La migración campo-ciudad es otra amenaza que va en detrimento de su cultura. Su población principalmente joven sale en busca de nuevas oportunidades que le permitan asociarse e incorporarse al mundo urbano y como consecuencia de estos movimientos, se van distanciando de sus prácticas y conocimientos originarios, porque pese a los esfuerzos, la influencia citadina tiene su peso específico.

Ante esta realidad, es necesario buscar medidas de salvaguarda para las expresiones culturales que la comunidad considere necesarias, pues se debe aplicar una especie de pirámide invertida, en la que la autodeterminación y plena soberanía debe nacer de los grupos étnicos, comunidades regionales y locales.

Es decir, que aquellos que detentan la cultura deben ser los que den las pautas para el trabajo, deben ser los miembros de la comunidad los que participen de manera activa en todo el proceso, puesto que su participación a través de instituciones representativas y de los propios *comunarios*, se constituyen en soporte para la implementación, coordinación, validación y socialización de las estrategias y

proyectos para llevar adelante. Sólo involucrando a la comunidad se puede lograr un compromiso sostenible en el tiempo.

Por su parte, el Estado a través de las instancias competentes debe realizar un trabajo estrictamente técnico y de asesoramiento, considerando que el beneficio en cuanto a la salvaguarda, no sólo será para la comunidad portadora de la manifestación cultural, sino para el país y toda la humanidad. Por ello, se debe realizar un trabajo de conciencia general, que debe ser considerado como política de Estado en función de cada caso, según su relevancia.

PATRIMONIOS DE LA HUMANIDAD

Todo esto se sustenta principalmente en experiencias de los dos Patrimonios de la Humanidad de Bolivia: El Carnaval de Oruro y la Cosmovisión Andina de los Kallawaya.

Como primera medida optaron por organizarse en su respectiva región, mediante la conformación de instituciones o comisiones de trabajo, para poder coordinar su labor, puesto que consideran que solo así se puede garantizar el éxito de la misión.

Un claro ejemplo es el caso de los Kallawaya, en el que se pudo evidenciar una excesiva pero tal vez justificada susceptibilidad y desconfianza hacia cualquier forma de invasión a su privacidad cotidiana. Señalan haber sido víctimas de engaños por parte de propios y extraños, so pretexto de difundir y promover su cultura, lo que los ha obligado a no coordinarse con personas ni instituciones que no cuenten con el respaldo institucional de sus organizaciones originarias.

Si bien este ejemplo contribuye a afirmar la importancia que tiene el coordinar con los actores culturales, al mismo tiempo refuerza la forma lógica de desarrollar cualquier proyecto, es decir, de abajo hacia arriba, tomando a la comunidad, como común denominador para cualquier medida de salvaguarda.

Basados en la afirmación de que la comunidad se constituye en un elemento fundamental en esta tarea de protección al patrimonio, se deben aplicar métodos y formas que ayuden con esta labor.

La transmisión intergeneracional es una herramienta a la hora de implementar políticas de salvaguarda. Por ejemplo, en el caso del Carnaval de Oruro, su aplicación no es tarea difícil, pues se trata de un terreno fértil en cuanto a transmisión cultural, donde lograr que las nuevas generaciones asimilen y se reconozcan en las formas de representación que conforman su identidad, es casi una rutina.

Por ello cualquier método utilizado para reforzar la transmisión, es fácilmente entendido, comprendido y aceptado por parte de la comunidad, pues existe una labor de transmisión intergeneracional innata, desde los abuelos hasta los niños, todos ellos identificados e imbuidos en una suerte de orgullo local y nacional.

Sin embargo, es preciso reforzar esta labor con iniciativas, que tal vez por la rutina se descuidan y se dan como obvias, pero resulta necesario buscar métodos y formas que motiven e incentiven a la comunidad en la búsqueda de objetivos comunes.

EL RECURSO DE LA EDUCACIÓN FORMAL

Este es un recurso importante en cuanto estructura orgánica y metódica que, a su vez, debe ser apoyado por la educación no formal, un ejemplo vivo es el de la cultura Kallawaya, en la que están trabajando de manera aislada, pero con gran acierto en los distintos establecimientos escolares de las comunidades de la región.

Durante el año y en las diferentes disciplinas, los niños y jóvenes preparan distintas actividades relacionadas con su cosmovisión y su cultura: ferias, demostraciones teatrales, festivales, exposición de formas de elaborar medicamentos con base en elementos naturales.

Consideran importante que los niños, aprecien y aprendan sobre la técnica, los métodos, los conocimientos de su cosmovisión, así

como la mística que envuelve a esta milenaria cultura. De esta forma a partir del incentivo en las aulas o fuera de ellas (sus hogares, el ámbito social), puedan lograr sostenibilidad en bien de su cultura.

Mediante la formación e instrucción sobre la cultura Kallawaya, estos niños reafirmarán la importancia de su tradición, que no es más que el conocimiento y legado heredado por sus antepasados, y en casos donde la tradición esté a punto de perecer, serán los mismos niños quienes pidan a sus padres que les transmitan y enseñen sus más recónditos secretos.

Este proceso se debe complementar con la producción bibliográfica de textos y cartillas de su lengua original, como son los casos del *Machay Jjuya* y el *Puquina*.

Si bien estas actividades están relacionadas con sus costumbres y tradiciones vinculadas a su cosmovisión, al mismo tiempo, su único propósito es el de preservar su cultura y a través de su conocimiento alargar la vida de su pueblo y de una tradición que por siglos se mantiene casi intacta, resistiendo como una fortaleza a las nuevas corrientes de la modernidad.

Esta labor está en estrecha relación con los tesoros humanos vivos circunscritos a su ámbito familiar, pues en muchos casos el conocimiento, la sabiduría, los secretos, son la herencia que dejan los abuelos de los abuelos a las nuevas generaciones.

Estos esfuerzos por demás aislados y por ello mismo circunstanciales, deben convertirse en sostenibles, ya que sólo así se pueden lograr los propósitos para el bien no solo de la cultura regional sino de la humanidad en su conjunto.

SU PLAN DE ACCIÓN

Por ello, en su plan de acción —documento imprescindible para la declaratoria como patrimonio de la humanidad—, los Kallawaya han considerado varios proyectos basados en sus necesidades e inquietudes propuestas y sugeridas por los propios actores de la zona.

Con el objetivo de difundir sus conocimientos y tener una participación más activa en la vida social han considerado unos ejes temáticos culturales que deben ser la base de este plan: diálogo y diversidad, defensa y protección de su patrimonio, y capacitación y formación en el marco de lo intercomunal.

Estos aspectos constituyen la base para sus planes y programas, cuyo financiamiento están gestionando ante organismos internacionales, con el fin de canalizar recursos, que sirvan de capital inicial y sean complementados por parte del Estado y la comunidad. El objetivo es el de constituir una alianza estratégica de salvaguarda de esta cultura milenaria.

Otra herramienta de salvaguarda de su cultura, es la de identificar e inventariar sus diferentes manifestaciones, en las que una vez más la comunidad asume un rol preponderante, pues ellos son los llamados a decidir sobre la importancia, relevancia y trascendencia de su patrimonio.

A lo anterior, se suma el registro y catalogación de datos para mantener una información que permita conocer la dinámica en la que se desarrolla su expresión cultural y, en esa medida, tomar las previsiones ante los probables cambios que se puedan dar en el tiempo. Sin duda, es un trabajo que debe contar con políticas claras y sostenibles, con pleno respaldo institucional y de la comunidad en su conjunto.

Otras formas de defensa de su patrimonio son la difusión y promoción, las que se convierten en unos recursos adicionales de socialización y reconocimiento por parte de la población, no sólo involucrada sino que traspasa su reducto para un reconocimiento y aceptación en su justo contexto.

En este contexto la cosmovisión andina de la cultura Kallawaya destaca aspectos relevantes, como el notable valor de esta expresión cultural, sus raíces en la tradición, su rol afirmativo de la identidad cultural como fuente de inspiración e intercambio cultural, su papel en el desempeño contemporáneo y social, su excelencia

en la aplicación de habilidades, su valor como testimonio único de una tradición cultural viva que está amenazada a desaparecer.

Es en esa dirección que se buscan objetivos cuyos resultados estén ligados a una reconstrucción y puesta en valor respecto a la práctica, conocimiento y sabiduría de las comunidades originarias. Por tanto, se deben mejorar las condiciones, enriqueciendo la conciencia y orgullo de este legado cultural, además de buscar y lograr el reconocimiento y apoyo internacional.

Este proceso, sin duda, debe estar acompañado por la consolidación de un respaldo jurídico, con el sustento de leyes nacionales, decretos, resoluciones, dirigidas a la protección del patrimonio inmaterial en general, mediante el establecimiento de mecanismos de protección legal, acordes con las normas de justicia comunitaria, así como aquellas que rigen en el país.

Por supuesto, nuestros pueblos latinoamericanos sin sus culturas propias serían menos que pueblos sin alma.

**Luis Sempértegui Miranda
Bolivia**

Comunicador social y periodista de la Universidad Católica Boliviana con diplomado en periodismo de la Universidad Andina. Ha sido oficial mayor de Cultura y director de Extensión Cultural del Gobierno Municipal de La Paz, asesor de Cultura de la Comisión de Cultura del Concejo Municipal de La Paz y de la Prefectura del departamento de La Paz, docente de la carrera de Comunicación Social y responsable del área de Proyección Cultural de la Universidad Mayor de San Andrés.

Es el creador de la Entrada folclórica universitaria (actividad anual que se realiza en La Paz), coordinador del Primer encuentro de

música autóctona de jóvenes campesinos (La Paz, 1989), organizador del Programa la paz de los Andes: encuentro sobre etnomusicología y folclore, director y conductor de programas de televisión sobre temas culturales emitidos por Canal 13 Televisión Universitaria (La Paz). Ha participado en diversos seminarios y encuentros nacionales e internacionales sobre temas culturales.

COLOMBIA
FORMACIÓN ARTÍSTICA Y CULTURAL:
¿ARTE PARA LA CONVIVENCIA?

*Carlos Miñana **

En la última década hemos asistido en Colombia —y en algunos otros países de la región— a una situación paradójica: mientras se promulgaban modernas y participativas leyes de cultura (1997, en el caso colombiano), acordes con nuevas y más democráticas Constituciones (1991, en Colombia), se producía un recorte significativo en los recursos públicos destinados al área de cultura, artes y patrimonio¹. Los recortes se han justificado desde la disciplina fiscal y el adelgazamiento del Estado promovidos desde el Fondo Monetario Internacional (FMI). Este argumento se ha aplicado también a otros sectores, como el educativo o la salud, pero no a otros como

* Antropólogo y experto en educación y etnomusicología. Profesor Universidad Nacional de Colombia. Este trabajo fue elaborado en colaboración con Alejandra Ariza y Carolina Arango, psicóloga y antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia.

¹ Mientras que en 1997 el presupuesto del Ministerio de Cultura fue de 107.749 millones de pesos, el de 2006 fue de 84.206 (ambas cifras en pesos constantes de 2002, es decir, sin considerar la inflación). En este periodo hubo años en que la inversión bajó a 49.199 (año 2000). El Ministerio y el Departamento Nacional de Planeación (DNP) son conscientes de los precarios recursos que se asignan al sector. Pero, en lugar de incrementarlos proponen: “Dada la escasez de recursos en el sector es indispensable que éstos se utilicen con la mayor eficiencia y transparencia posible” (Colombia, 2002: 28) y “Como complemento a los recursos propios, el MC debe conseguir una mayor cantidad de recursos externos que le permitan financiar sus programas de acuerdo con los lineamientos de la política cultural. Para ello (...) deberá elaborar una estrategia para obtener mayores recursos de fuentes externas. Así mismo, deberá diseñar un portafolio de productos y servicios culturales que atraiga la inversión privada y la cooperación internacional” (2002: 29).

el militar, que ha incrementado en forma notoria sus presupuestos en el mismo período.

La política pública también ha dado un giro importante, adoptando estrategias de focalización en los más pobres y en las poblaciones denominadas “vulnerables” bajo el argumento de que la inversión pública en estos campos no debe beneficiar a todos, sino que debe orientarse a las personas que “más lo necesitan”. De igual modo, la política pública ha privilegiado desde los mecanismos de financiación un uso instrumental de la cultura, el arte y el patrimonio inmaterial orientándolos a la convivencia pacífica².

El optimismo que se vivió en Colombia tras el periodo de la Asamblea Nacional Constituyente, la promulgación de la Ley General de Cultura (1997), la creación del respectivo Ministerio y el aumento significativo del presupuesto ese año, ha dado paso al desencanto y ha renovado la inveterada desconfianza del sector cultural ante el Estado.

² El documento *Lineamientos para la sostenibilidad del Plan nacional de cultura 2001 – 2010 Hacia una ciudadanía democrática cultural*, del Ministerio de Cultura y del DNP, inicia afirmando que su propósito es “aprovechar el potencial que tiene la cultura para fomentar los valores, la creatividad, la cohesión social, el mejoramiento de la calidad de vida y la búsqueda de la paz. (2002: 2). Y más adelante: “la nación debe buscar que los recursos con que apoye a las regiones premien: i) el esfuerzo propio ii) la asociatividad y iii) el impacto sobre la construcción de paz y ciudadanía” (2002: 27). Frases similares se repiten cuatro años después: “Se trata de un esfuerzo orientado a fortalecer los procesos del subsector de la música, las agendas intersectoriales y el presupuesto del PNMC, con el fin de aprovechar el potencial que tiene la música para fomentar los valores, la creatividad, la cohesión social, el mejoramiento de la calidad de vida y la búsqueda de la convivencia pacífica” (2006: 1).

Por el contrario, la Ley General de Cultura definió en forma más amplia e integral las áreas en las que el Estado debe intervenir y la orientación que le debe dar a las políticas: i) impulsar dinámicas de creación, producción y disfrute cultural, al igual que de preservación del patrimonio cultural tangible, intangible y natural; ii) equilibrar la distribución, generación y acceso a los recursos en los que prioritariamente se apoyen programas basados en la cooperación, concertación y cofinanciación; iii) democratizar y aumentar la oferta de bienes y servicios culturales de calidad; iv) favorecer la autonomía de las comunidades sobre su desarrollo cultural y aumentar la participación geográfica y poblacional en la vida cultural; y v) estimular las prácticas, tradiciones y saberes empíricos, académicos y científicos que sean autosostenibles.

La escasez de recursos en estos años y el direccionamiento de éstos al Plan de música para la convivencia (recursos además provenientes del financiamiento internacional del denominado Plan Colombia) han dejado a las otras artes sin un plan, por lo que en 2006 se establecieron unas mesas para construir un Plan nacional para las artes 2006–2010 que dejan por fuera la música, pues ha sido la única beneficiada con recursos en estos años.

La Unesco también cayó en parte en este discurso en su programa *Patrimoine pour une culture de paix*. Unesco. 2001–2, como campaña para el decenio.

LAS BASES IDEOLÓGICAS DEL GIRO EN LAS POLÍTICAS CULTURALES

A la base de estos ajustes en la financiación hay un discurso ampliamente conocido: el pensamiento neoliberal (o “libertariano”, como lo denominan sus líderes intelectuales). Éste sostiene que el valor fundamental es la libertad individual y que la única forma societaria que puede garantizarla es la sociedad de libre mercado. La educación, las artes, la cultura son bienes valiosos por los que los individuos reciben beneficios y por los que cualquier persona inteligente pagaría un precio, lo cual las convierte en un servicio o una mercancía.

Decía el economista Friedrich von Hayek en *The Constitution of Liberty* (1960)³ que en los países y lugares donde todavía hay “ignorantes” que no valoran y que por tanto no pagaría un “precio” por ese “supremo valor” y por esa inversión que es su educación, el Estado debe garantizar que dichos “ignorantes” aprendan los rudimentos del lenguaje (lectura y escritura) y del cálculo matemático, así como algunos valores básicos para la “convivencia pacífica” (Hayek 1997:449–450).

Dichos rudimentos les abren la puerta para que puedan integrarse y reconocer las bondades del mercado en general y, obviamente, del mercado educativo. Para expresarlo en forma grosera desde el vocabulario del *marketing*, la “instrucción pública obligatoria” no es más que una especie de “muestra gratuita” para que los consumidores que no han probado las excelencias de ese producto que es la educación, puedan saborearla para luego convertirse en consumidores habituales. La aspiración a unos derechos educativos y culturales universales de los ciudadanos se reduce a paquetes mínimos de supervivencia que se distribuyen focalizada y —preferiblemente — en forma individual.

³ Publicada en 1960 por la Universidad de Chicago, y traducida como Los fundamentos de la libertad en los años setenta por Unión Editorial de Madrid, y reeditada en dos volúmenes por Folio, Barcelona en 1997. Se cita la edición de 1997.

En este contexto ideológico ¿qué pasa con el arte, la cultura, la educación artística? Los neoliberales valoran profundamente todos ellos, y en su lógica, al ser un valor, la gente está dispuesta a pagar por ellos, lo cual da pie para que se constituya un mercado de bienes artísticos, culturales y educativos. Pero la formación artística y cultural sobrepasa esos mínimos que el Estado debe proporcionar a los marginales, sobrepasa la “muestra gratuita” o el bono de supervivencia que los contribuyentes —y, en especial, las clases medias— deben financiar a los más pobres.

Desde este punto de vista, y aunque los valoren altamente, para el pensamiento neoliberal no tiene sentido una política estatal en torno al arte, la cultura o la educación artística. Los individuos interesados en aprender música, danza o artes escénicas, bien pueden hacerlo y, si valoran dicho aprendizaje, pagarán por ello y, por tanto, se creará un mercado de servicios educativos en artes.

Es la libre elección de los individuos en el juego del libre mercado la que —supuestamente— constituye el juego de oferta y demanda en torno a la educación artística, las artes y la cultura en general. El debate por la educación artística se desplaza, entonces, del ámbito de lo público, de la política en el buen sentido, para situarse en el de la libre elección en un supuesto libre mercado.

Desde este marco ideológico es fácil interpretar lo que ha venido pasando. Los afectados por estas decisiones —que no son de individuos libres en el mercado, sino decisiones políticas de las élites y de los gobiernos colombianos de la última década—, son obviamente los niños y jóvenes que no tienen recursos para pagar los servicios educativos y artísticos en el mercado. Las clases medias y altas siempre han tenido su oferta educativa y cultural y han pagado por estos servicios. Las clases bajas estaban empezando a tener el acceso a estos bienes públicos de la humanidad gracias a la educación estatal.

Pero la educación artística no forma parte del “kit” de supervivencia para los que están al margen de la sociedad que es más del 60% de la población colombiana. Es claro, por otra parte, que en

el fondo con estas medidas lo que se busca es minimizar el gasto público y así reducir los impuestos al sector financiero, a los empresarios y terratenientes bajo el argumento de atraer la inversión extranjera y estimular la inversión para el incremento del empleo (Miñana, Ariza y Arango, 2006)

ARTE Y CULTURA PARA LA CONVIVENCIA PACÍFICA

Sin embargo estamos asistiendo a un interés cada vez mayor por los posibles usos instrumentales del arte y de la educación artística como un recurso para fortalecer esos “módulos de convivencia” de los que hablaba Hayeck (1961) para los que están en conflicto con el sistema o que son marginales en la sociedad de mercado.

Es decir, las artes, la cultura y la educación artística se están legitimando hoy no en sí mismas, como una expresión humana y un patrimonio de la humanidad al cual tienen derecho todos los ciudadanos, sino en la medida en que son útiles para proyectos de “convivencia”, de “resolución de conflictos”, de “formación para la paz” orientados a esas inmensas juventudes marginalizadas para las que esta sociedad no les ofrece ni siquiera un presente, mucho menos un futuro. Es decir que, según el nuevo concepto del papel del Estado frente a las artes y la cultura, la única forma de insertar y legitimar la formación artística y cultural en las políticas públicas es a través de su traducción en “módulos valorativos” u orientándola hacia la convivencia pacífica.

En este contexto se entiende la actual política del gobierno en el Ministerio de Cultura y en otras de sus dependencias. En artes no hay sino un plan: el Plan de música para la convivencia⁴. El

⁴ Plan nacional de desarrollo 2002 – 2006. *Hacia un Estado comunitario*. Políticas sector cultura y deporte. Seguridad democrática. Fortalecimiento de la convivencia y los valores.

(1) Apropiación social del patrimonio cultural: revitalización de los centros históricos / promoción y difusión del patrimonio oral e inmaterial colombiano.

(2) Plan nacional de lectura y bibliotecas: aumentar el promedio de lectura por habitante – año / Mejorar el acceso equitativo de los colombianos a la información y al conocimiento / Fortalecimiento y dotación de quinientas bibliotecas públicas y privadas / Campañas de promoción del libro y la lectura.

plan se inspira en uno de los cien puntos del *Manifiesto democrático* del Presidente: “Cuando un niño abraza un instrumento musical, jamás empuñará un fusil contra el prójimo”⁵. Esta idea hermosa y halagadora para nosotros, presupone que el arte posee una fuerza o capacidad casi mágica para producir determinados efectos personales y sociales en quienes de alguna manera lo practicamos, disfrutamos o sufrimos. La mayoría de los educadores y gestores están convencidos, además, de que estos efectos son de carácter positivo: creatividad, convivencia pacífica, armonía o integración personal y colectiva, expresividad, comunicación, desarrollo de la inteligencia, e incluso efectos terapéuticos casi milagrosos.

Por esta razón, consignas como la del Presidente Uribe u objetivos como los del Plan de desarrollo de Bogotá 2001–2004 (“Potenciar las contribuciones del arte, la recreación, el deporte y el ambiente a la comunicación y a la convivencia”) (Colombia, 2001) tienen una profunda resonancia en los educadores, trabajadores y gestores culturales, y artistas.

Sin embargo hay también evidencias de que el arte se ha usado históricamente y se usa hoy con la intención de producir comportamientos que no siempre son aceptados o vistos como deseables por todos. Niños y jóvenes guerrilleros y paramilitares abrazan sus guitarras en el descanso de la batalla, y ayer la infancia y las juventudes nazis entonaban himnos patrióticos en honor al *Führer* o al caudillo. Mientras que unos usan el arte en forma terapéutica,

(3) Plan nacional de música para la convivencia: creación y fortalecimiento de bandas, coros, orquestas y otras agrupaciones nacionales / Dotación de doscientas bandas de música / Investigación, promoción y difusión del patrimonio musical colombiano.

Establecimiento de políticas públicas sobre DDHH de las mujeres, que promuevan una cultura de la no violencia y el respeto a su diversidad multiétnica y pluricultural (Tomado de la página web del Ministerio de Cultura).

Hay que anotar que el Plan de música ha sido muy exitoso gracias al esfuerzo y tesón de los funcionarios del área de música del Ministerio que —a veces incluso poniendo en riesgo su empleo— han transformado la propuesta inicial en un programa completamente diferente, en el que se han fortalecido las regiones y se ha democratizado la práctica musical. Sin embargo, desde el punto de vista de los argumentos planteados es claro el propósito inicial que orienta la financiación del Plan.

5 Punto 48. *Manifiesto democrático*. Los 100 puntos de Álvaro Uribe Vélez (en http://www.dnp.gov.co/03_PROD/CONPES/Manifiesto_Democratico.htm, 2003).

más de un artista ha tenido que ir a terapia, en buena parte por su práctica artística o por las tensiones generadas en su proceso de formación. Si el arte realmente produjera “mejores” personas y ciudadanos, los “mejores” artistas y educadores artísticos serían también los “mejores” en su vida personal y social, lo cual no siempre guarda una clara correspondencia.

La pretensión de que “el” arte, “la” práctica artística o “la” educación produzcan algo en concreto en la conducta de las personas parte de un presupuesto que hemos intentado develar en anteriores ocasiones (Miñana, 1997, 1998, 2000): una visión esencialista y no procesual de estos fenómenos. Entonces decíamos que:

preferimos hablar de ‘procesos’ artísticos y de ‘campo’ artístico, y no de ‘arte’, porque partimos de que lo artístico no es una propiedad inherente a determinados objetos o personas sino que es fruto de una compleja red de relaciones entre los hombres y de los hombres con los objetos. (...) No sólo el arte, sino nosotros mismos, los seres humanos, somos ‘emergentes y constituidos en forma similar por los procesos históricos y culturales’ (Miñana, 2000: 10—109).

La pregunta por los “efectos” del arte y de la formación artística y cultural en la formación en valores y en la convivencia debe, pues, resituarse y desplazarse hacia ¿bajo qué condiciones y en qué situaciones unos procesos artísticos y culturales determinados pueden contribuir en dichos procesos de formación? En concreto, exploraremos las condiciones de posibilidad de una formación artística y cultural que contribuya a desarrollar formas de sociabilidad y convivencia.

LAS EXPERIENCIAS

Para ello analizamos —en forma esquemática por razones de espacio— 54 experiencias colombianas ampliamente reconocidas por parte del Estado colombiano, las organizaciones no gubernamen-

tales (ONG) y los organismos internacionales, y en las que se ha considerado que las prácticas formativas de carácter artístico y cultural están contribuyendo a fortalecer la convivencia pacífica y la formación ciudadana, en especial, entre los jóvenes y niños⁶.

Son experiencias desarrolladas por diversas clases de entidades: agrupaciones sociales de base, instituciones públicas, instituciones escolares y entidades privadas sin ánimo de lucro (corporaciones⁷, fundaciones y ONG), siendo el acompañamiento, la asesoría, la formación, el apoyo a la gestión, el respaldo financiero, el soporte en infraestructura y materiales y la formación de semilleros y multiplicadores, los principales tipos de acción desarrollados por estas entidades.

Trabajan con una amplia gama de población objetivo que va desde la escolar, la población en riesgo y en condiciones de marginalidad, hasta los líderes comunitarios. Se concentran en la población más excluida (estratos 1, 2 y 3). Ninguna muestra interés por trabajar con poblaciones pertenecientes a las clases alta y media alta (estratos 5 y 6), así como tampoco por realizar una propuesta que involucre transversalmente a todos los estratos.

Estas experiencias desarrollan una amplia gama de actividades artísticas, lúdicas y mediáticas (artes escénicas, artes plásticas, manualidades, juegos de rol, juegos de competencia, talleres de sensibilización, radio, video, prensa, rituales, actos festivos, comparsas,

⁶ La investigación de campo fue realizada por el programa Red de la Universidad Nacional de Colombia (www.unal.edu.co/red), por solicitud de la Facultad de Artes (Proyecto Vigías de Paz) en 2003. El equipo ejecutor de la investigación fue: Carlos Miñana, profesor del Departamento de Antropología, director; Luz María Villegas (Magíster en educación), Alejandra Ariza (psicóloga), Carolina Arango (antropóloga), Diego Higuera (antropólogo); Margarita Jaramillo (ingeniera), asistente administrativo; Daniel Rudas Burgos (estudiante de antropología). Se analizaron y visitaron 54 experiencias en Barranquilla, Bogotá, Medellín, Cali, Popayán y algunas poblaciones de Cauca, Cundinamarca y Antioquia. No se pudieron visitar las siguientes experiencias, aunque sí se consideraron en el estudio por su representatividad: el Colegio del Cuerpo (Cartagena); la Caja de Herramientas Vida de Maestro; el Programa de formación ciudadana y experiencia de negociación de conflictos: proyecto para armar; emisora escolar RIE; y el Proyecto la maloca como espacio autónomo de participación democrática y multicultural. Además se consultó documentación impresa y en línea de más de cien experiencias en el país y algunas otras en el ámbito internacional.

⁷ Con frecuencia: asociadas a agrupaciones sociales de base.

festivales, carnavales, entre otros), las cuales son insertadas o bien como “texto” (como actividad que persigue sus propios fines), o bien como “pretexto” (como actividad a partir de la cual se pueden desarrollar fines ajenos a la misma actividad). A continuación expondremos las principales tendencias encontradas⁸:

En primer lugar consideraremos a qué le apunta cada una de las experiencias en cuanto a la forma de entender la convivencia. Muchas de ellas muestran un concepto de convivencia cargado con una connotación positiva y como opuesta a la violencia y al conflicto. Las menos, presentan un concepto más neutro que no niega el conflicto.

La convivencia la entendemos como una forma de vivir en sociedad; pero la sociedad no es una sustancia ni nada específicamente concreto sino “un acontecer [...], la dinámica del afectar y ser afectados con la que los individuos se modifican mutuamente” (Simmel, 2002: 34), un estar con otros. Esta mutua afectación define el tipo de convivencia y los criterios positivos y negativos como parte de la construcción misma de una sociedad o un determinado grupo social.

Según esto, la convivencia es la interacción social misma, interacción que sólo es posible con el mantenimiento de su equilibrio dramático y ritual. La clave para garantizar la interacción no se encuentra en valores o normas externas a ella, sino en la interacción social misma. El fin del ritual (Goffman 1970) y del drama social (Turner, 1957) es precisamente mantener la interacción; cualquier amenaza a uno de los dos significa un ataque al flujo comunicativo y de significado; por lo cual la interacción se vería quebrantada. Es

⁸ En este punto es pertinente aclarar que el análisis fue realizado basándose en los discursos y enunciados expresados por los orientadores de los proyectos y en la documentación que nos proporcionaron o que pudimos consultar en bibliotecas y en la web; el trabajo se basó en entrevistas a orientadores y jóvenes participantes *in situ*, por lo que pudieron observarse los lugares y algunas actividades que realizaban durante nuestra visita. Las tendencias y agrupaciones mencionadas señalan énfasis de las mismas, más que orientaciones exclusivas. Por tanto, estas tendencias, o mejor, las categorías de análisis que las sustentan, no son de carácter excluyente.

en este momento cuando se puede decir que hay “problemas de convivencia”⁹.

La violencia en este orden de ideas es entendida como un tipo específico de convivencia, y por eso existe el término de “convivencia pacífica”, pues lo implícito es que la convivencia puede ser violenta¹⁰. La violencia está en estrecha relación con el equilibrio ritual de la interacción, es un elemento sagrado de la humanidad, un don que se da, se recibe y se regresa; la violencia es recíproca y es “reciprocada” (Girard, 1983).

En conclusión, nos referimos a la convivencia como la interacción social caracterizada por una naturaleza ritual y dramática que es elaborada diferencialmente de acuerdo con los contextos culturales e históricos de las sociedades¹¹. Por otro lado, la violencia la entendemos como un tipo especial de relación social que “no promueve causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; en cambio, puede servir para dramatizar reivindicaciones y llevarlas a la atención pública” (Arendt, 1970: 70).

Según lo anterior, y de una forma parecida al concepto de convivencia, proponemos superar la concepción en este caso negativa que se tiene del conflicto. Al entenderlo como tipos específicos de relaciones sociales producidos entre principios de organización, entre individuos o grupos de poder, prestigio o riqueza, entre lo

⁹ El juego no tiene una frontera muy definida con respecto a otro tipo de actividad humana. El mismo Goffman sostiene y demuestra que la interacción social más seria es un juego, no ajeno al conflicto. Las fronteras del arte con lo lúdico son también complejas y movedizas, y —sin ir más lejos— el mismo Goffman muestra que las relaciones cotidianas son en últimas una forma de dramaturgia, o Víctor Turner que el conflicto se configura socialmente como un drama social. “El drama social es una descripción de una serie de eventos únicos en los que personas particulares, motivadas por toda clase de motivos y propósitos privados, interactúan en muy diferentes maneras” (Turner, 1957: 330). Aunque su forma es universal, puede ser elaborado desde una perspectiva cultural de diferentes maneras en diversas sociedades. Por otro lado, los actos por medio de los cuales un individuo muestra a los demás que es una persona competente para mantener la interacción y de modo recíproco los demás demuestran su competencia, es lo que se conoce como los elementos rituales de la interacción (Goffman, 1970).

¹⁰ Sin embargo, en la realidad es casi imposible encontrar tipos puros de paz y violencia, a lo largo de la historia de la humanidad se ha visto que constituyen las dos caras de una misma moneda y no son categorías excluyentes sino complementarias.

¹¹ Aquí no hablamos de sociedad en singular y como categoría genérica sino de sociedades, en plural. De la misma forma no es posible hablar de una única forma de convivencia.

individual y lo social, también proponemos tener en cuenta el papel cohesionador y jerarquizador que pueden desempeñar en la sociedad.

Entonces, los conflictos se constituyen en “una cierta cantidad de discordia, de divergencia interna y de controversia externa vinculada orgánicamente con los mismos elementos que, en última instancia, mantienen unido al grupo” (Simmel, 1955: 17)¹². En consecuencia, la “resolución” del conflicto no puede ser entendida como la desaparición del mismo sino como un proceso de tramitación o, si se quiere, de sublimación. Este proceso presenta componentes rituales que varían de acuerdo con las sociedades, las culturas y los momentos históricos¹³.

...comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable; ni en la vida personal –en el amor y la amistad–, ni en la vida colectiva. Es preciso por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo (Zuleta, 1997: 71–72).

En cuanto a las experiencias, tenemos dos extremos en tensión: i) una propuesta máxima, integral, de tipo comunitario, inmersa en una forma de vida y que se articula normalmente en espacios muy localizados, ii) y una propuesta mínima de respeto y de convivencia

¹² Esta concepción se puede aplicar en ámbitos “macro” como lo puede ser la relación Estado–sociedad civil y en ámbitos más “micro” de la interacción social como, por ejemplo, una relación de pareja.

¹³ Una interpretación de este tipo es necesaria para superar el determinismo del conflicto, comprendido como sino trágico de toda una nación. Esta percepción se ha mantenido con especial fuerza en Colombia precisamente por el carácter negativo que se le ha dado al conflicto, el problema ha sido la conciencia en general de una “singularidad” conflictiva y el discurso de “todos somos culpables” (Gutiérrez, 1998: 245).

con el desconocido, que tiene pretensiones universales y que se entiende mejor desde contextos urbanos. En un contexto como el colombiano, ante la debilidad o la ausencia de un Estado neutral que garantice unos universales mínimos para todos, proliferan las estrategias comunitarias y los guetos —incluso en las ciudades— como formas de autodefensa y como estrategias de supervivencia. No obstante, hay que tener en cuenta que las propuestas universalistas siempre son mediadas en lo local.

En la Tabla 1 se establece una tipología de las experiencias visitadas, con el fin de dar cuenta de algunas tendencias en la forma de entender las relaciones entre formación artística y cultural y convivencia.

Experiencias orientadas hacia la formación política o moral de corte universalista

Este tipo de experiencias presentan una dinámica de intervención vertical sobre sujetos y colectivos, pues de 23 solo 2 son generadas por agrupaciones sociales de base. Despliegan una cantidad y variedad significativa de actividades artísticas (teatro, danza, pintura, escultura, música, literatura, títeres, entre otras), lúdicas (graffiti, juegos de mesa, juegos de rol, carnavales, rituales, zancos, entre otras) y mediáticas (televisión, prensa, radio, cine, video), insertándolas como pretexto (medio o estrategia) que posibilita la generación de:

1. Climas de convivencia y resolución de conflictos.
2. Potenciación, expresión y transformación del sujeto.
3. Recreación y transformación del entorno social que genera participación democrática.
4. Reconocimiento del otro y la alteridad.
5. Generación de alternativas laborales
6. Cuestionamiento y problematización respecto de los propios planteamientos políticos.

Tabla 1. Análisis de las experiencias. Tendencias identificadas

Tendencias	Características	Subclasificación
1. Orientadas hacia la formación moral política o moral de corte universalista — Experiencias 23	<ul style="list-style-type: none"> — Dinámicas de intervención vertical sobre sujetos y colectividades — Inserción de las prácticas artísticas como pretexto (instrumental – compleja) 	Orientadas hacia la formación moral: mejorar la convivencia a través de la formación en valores y en la resolución de conflicto
		Orientadas hacia la formación política: se busca incidir en la transformación de las colectividades y el lazo social (relaciones de poder y niveles de participación) a través de la formación conceptual, discursiva y analítica
		Orientadas hacia la formación moral y política
2. Orientadas hacia el empoderamiento social y o cultural local. — Experiencias 17	<ul style="list-style-type: none"> — En su mayoría en Medellín y en zonas de alto riesgo social — Restituir en las comunidades la capacidad de agenciamiento social — Fomento de procesos sociales de base mediante exigencia de derechos (sujetos de derecho) — Desarrolladas por agrupaciones sociales de base — Dinámicas de interacción más horizontales e interactivas — Arte como pretexto 	Que vinculan estrechamente las prácticas artísticas con la cultura (el arte como expresión de la cultura – identidad – tradición local)
		Empoderamiento social basado en la promoción del desarrollo social (mejora condiciones materiales de vida y de la organización comunitaria) – problemas de marginalidad y exclusión social. Enfoque laboral. Se busca trabajar desde las demandas de los jóvenes
3. Orientadas hacia la potenciación y la transformación de la persona — Experiencias 7	<ul style="list-style-type: none"> — Se persigue la gestión, desarrollo y consolidación de proyectos de vida personales basados en el arte, como alternativas a la violencia, la delincuencia y la drogadicción — El potenciamiento personal redundante en el mejoramiento del tejido social y de la convivencia — Orientado a población en riesgo social — El arte es usado como pretexto para potenciación subjetiva y fortalecimiento de proyectos personales de vida 	Mixtas: se hace énfasis tanto en la recuperación cultural de las prácticas artísticas locales como en la promoción del desarrollo social
4. Proyectos integrales de vida — Experiencias 3	<ul style="list-style-type: none"> — En el departamento del Cauca — Son experiencias que orientan su acción trasversal y, en forma simultánea, en todas las esferas de la vida social (económica, cultural, artística, social), por tanto, no se enfocan puntualmente sobre alguna de aquellas o sobre la formación moral, política, subjetiva, etcétera — No hay una diferenciación entre la dimensión política y la artística, pues éstas se encuentran profundamente enraizadas en las tradiciones culturales de las comunidades — Desarrolladas por comunidades que buscan potenciar procesos de empoderamiento social de base — El arte no es un pretexto para desarrollar un efecto social externo, sino que es un aspecto fundamental y constituyente del proyecto integral de vida, o desencadenante de éste. Las prácticas artísticas se trabajan como un texto, pues en la medida en que éstas están profundamente cimentadas en las prácticas y tradiciones culturales, sus “efectos” sociales o políticos, no son externos, sino que hacen parte de un proceso integral 	
5. Centradas en la práctica artística	<ul style="list-style-type: none"> — Se busca fomentar los procesos de creación, formación y expresión artística, más que una formación moral o política a través de aquél — Se ofrece formación artística a sujetos y comunidades en alto riesgo social — Desarrollo de procesos de formación técnica — Asociadas a procesos de empoderamiento social de base — Dinámicas de interacción horizontales y participativas — Los efectos sociales, políticos o éticos son un derivado de la práctica artística y no un objetivo perseguido de manera explícita. 	

Fuente: Miñana, Carlos; Ariza, Alejandra y Arango, Carolina, 2006.

En este punto es pertinente aclarar que la inserción como pretexto de las prácticas artísticas, lúdicas o mediáticas, incluye desde asunciones instrumentales (el arte, la lúdica o el medio comunicativo es considerado una estrategia o un instrumento para la consecución de una finalidad externa y se piensan como necesariamente insertos en procesos pedagógicos que las desbordan)¹⁴, hasta asunciones que visualizan en tales prácticas actividades complejas que desde sus características sensibles, expresivas y creativas, potencian la formación ética, moral y política del ser humano¹⁵. Luego la inserción del arte, la lúdica o los medios de comunicación como pretextos, no implica unívoca y necesariamente un uso instrumental de los mismos.

Experiencias orientadas hacia el empoderamiento social y cultural local

Por *empoderamiento local* entendemos aquel ejercicio que pretende restituir en las comunidades la capacidad de *agenciamiento* social en tanto sujetos de derecho, para potencializar su poder de decisión y gestión. Se busca fomentar procesos sociales de base mediante la exigencia de sus derechos como ciudadanos, basados en distintos argumentos ya sean de orden cultural, social o económico. Diecisiete experiencias fueron clasificadas dentro de esta categoría y en tres subgrupos. Cada uno de ellos ha sido definido en relación con la dimensión principal que cada experiencia pretende potenciar, sin que esto signifique que sean excluyentes (Tabla 1). Estas son:

¹⁴ Las experiencias Fundación Concreto (Medellín) y Escuela para la Paz y los Derechos Humanos (Bogotá, Cinep) desarrollarían una inserción instrumental del arte, la lúdica y los medios.

¹⁵ Las experiencias Republika Neurótika (Medellín, Corporación Realizadores de Sueños), la sensibilización artística: una alternativa para construir paz en la ciudad de Cali y el IPC en las comunas (Cali, Instituto Popular de Cultura) y proyecto nuevas voces ciudadanas (Bogotá, DABS), ejemplifican tales inserciones complejas y no instrumentales del arte, la lúdica y los medios, aun cuando estos son claramente ubicados como pretextos

1. Experiencias que vinculan estrechamente las prácticas artísticas con la cultura, pues las consideran su fundamento

En este sentido, existirían dos nociones de cultura: las que la concibe como un conjunto de expresiones visibles e identificables que involucran sujetos y objetos. Aquellas que la entienden como un sistema cohesionado por un origen o esencia común que es necesario defender, pues en ello radica la identidad. En este sentido el arte es expresión de la cultura. Por esta razón se considera que aquellas prácticas artísticas que deben fomentarse, son las que se ligan con una *tradición local* y por eso se habla de promover *proyectos culturales*. Las prácticas artísticas deben ser propias y no impuestas por “modas” externas, para así generar sentidos de pertenencia y distinción necesarios, toda vez que se acude en la época actual a un desprendimiento de lo propio. Este desprendimiento es visto como el causante de la indiferencia de las personas —pero, en especial, de los jóvenes—, frente a sus realidades locales y que deriva en actitudes y acciones poco coherentes con el contexto local. De otro lado estas prácticas redundarían en una mejoría de las condiciones sociales de existencia.

Dentro de este grupo encontramos seis experiencias¹⁶ en las que se trabaja desde lo folclórico o tradicional, con lo que se pretende recuperar la memoria o tradición. En esta línea se encuentran proyectos desarrollados a través de prácticas artísticas (carnaval, comparsa, teatro, danza) que representan vivencias locales tradicionales para transmitirlas a nuevas generaciones en espacios cotidianos y propios como la calle, o utilizando medios de comunicación.

¹⁶ Experiencias: (1) Barrio Comparsa, (Medellín, Corporación Barrio Comparsa). (2) Gimnasio América Latina (Bogotá, Fundación Pepaso). (3) Grupo de Danzas Vifolc (Fusagasugá, Corporación Alianza Joven). (4) Carnaval de los Niños (Barranquilla, Voz Infantil y Asociación Caribeña de Redactores Escolares Acre) (5). Carnaval Solororiental (Bogotá, Corporación Carnaval Solororiental).

Por tanto en este tipo de experiencias, el *empoderamiento* local surge de un marcado sentido de pertenencia dado por la apropiación, análisis y reflexión sobre las prácticas artístico—culturales propias. En algunas de estas experiencias se identifica la construcción de la democracia con base en la diferencia y en la interculturalidad.

2. Experiencias en las que el empoderamiento local deviene de la promoción del desarrollo social¹⁷

Este es entendido en dos aspectos: como la mejora de las condiciones materiales de existencia; o como fortalecimiento de la organización comunitaria. Este tipo de experiencias se presentan en los contextos en que se sufre de marginalidad y exclusión social, con posibilidades económicas y laborales bastante limitadas; en particular, conflictivos. A estos proyectos se asocian las nociones de calidad de vida, en especial, la implementación de proyectos productivos o de tipo ocupacional, aunque no se limitan a esto, pues se supone que con ello se están formando en valores y generando una mejoría en el tejido social.

3. Experiencias que hemos denominado “mixtas”¹⁸, pues en ellas los anteriores elementos se encuentran estrechamente vinculados, y no podría decirse que hacen mayor énfasis en uno u otro aspecto

Este tipo de experiencias son generadas en su mayoría por agrupaciones sociales de base (12 de 17), lo cual indica que la dirección de la intervención y de las dinámicas de relación social son más horizontales e interactivas que verticales. Desarrollan prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas diversas (teatro, danza, capoeira,

¹⁷ (1) Clubes Juveniles (Medellín, Alcaldía de Medellín, Metrojuventud). (2) Corporación Convivamos (Medellín). (3) Corporación Educativa Combos (Medellín). (4) Corporación Realizadores de Sueños (Medellín). (5) Programa Juventud Comfama (Medellín, Caja de Compensación Familiar de Antioquia). (6) Corporación Cultural Nuestra Gente (Medellín).

¹⁸ (1) Corporación Educativa y Cultural Simón Bolívar (Medellín). (2) Corporación Picacho con Futuro (Medellín). (3) La escuela como espacio de recuperación emocional (Soacha, Corporación Fe y Esperanza). (4) Proyecto de Servicios Integrados para Jóvenes (Medellín, Corporación Región).

hip-hop, poesía, muralismo, zancos, malabares, cuentería, comparsas, lunadas, carnavales, festivales, mitos, actividades recreativas, video, emisora, prensa, fotografía). Pero se debe destacar que, en la medida en que la lúdica se encuentra ligada con el arte (el arte posibilita un goce lúdico), no predominan las actividades lúdicas didácticas (que sí prevalecen en la tendencia anterior).

Las prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas se insertan como pretextos para generar diversos procesos de orden social, siendo sus propósitos principales:

1. La transformación y potenciación del sujeto.
2. La generación de climas de convivencia para la resolución de conflictos.
3. El desaprendizaje de la violencia.
4. El reconocimiento del otro y la alteridad (orientado hacia la desestigmatización de los sectores marginales).
5. La generación de alternativas laborales y productivas.
6. La generación de participación democrática.
7. La creación y transformación del entorno.
8. La inclusión social.
9. La generación de posicionamiento crítico respecto de los discursos oficiales.
10. La transformación sobre la percepción del entorno.

4. Experiencias orientadas hacia la potenciación y la transformación del individuo

Algunas experiencias¹⁹ enfocaron el trabajo en el arte, la lúdica o los medios de comunicación, hacia una potenciación y transfor-

¹⁹ (1) Escuela de Artes (Bogotá, Benposta). (2) Corporación Juan Bosco (Cali). (3) Fábrica de Proyectos Juveniles (Medellín, Corporación Región, Gestión y Ejecución). (4) Granja Escuela Amalaka (Vereda la Florida, Valle del Cauca). (5) Escuela Maestra Vida (Zona rural de Popayán, Asociación de Proyectos). (6) Programa integral de convivencia y seguridad de Santiago de Cali (Cali, Secretaría de Gobierno de la Alcaldía de Cali. Centro Administrativo Municipal). (7), Remedios para la memoria (Popayán, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Cauca).

mación del individuo, que redundaría en el mejoramiento del tejido social y la convivencia. Este bloque de experiencias se orienta hacia el trabajo con población en riesgo o en condiciones límite (violencia, delincuencia o marginalidad), y busca apoyar la gestión, desarrollo y consolidación de proyectos personales de vida basados en el arte, que se constituyen en alternativas reales frente a la violencia y la delincuencia, en términos existenciales, laborales y productivos.

Un caso tipo de este grupo de experiencias es ejemplificado por la Corporación Juan Bosco, la cual busca potenciar procesos de educación no formal en la música y la danza para la generación de la propia expresión, el encuentro con el otro y la construcción de proyectos de vida de los jóvenes (de las Comunas 11, 13, 14 y 15 del distrito de Aguablanca en la ciudad de Cali) que propicien su proyección en la sociedad.

Este grupo de experiencias es desarrollado por entidades privadas, instituciones públicas y personas naturales, que han propuesto alternativas de enriquecimiento personal apoyadas en el arte, como estrategias para la inclusión social (crítica o adaptacionista), la dignificación y la expresión de grupos y personas en condiciones de vida marginales o en riesgo. El arte es usado entonces como un pretexto para la *potenciación*, la transformación subjetiva y el fortalecimiento de los proyectos personales de vida.

5. Proyectos integrales de vida

También se encontró que algunas experiencias orientan su acción en forma transversal en todas las esferas de la vida social (dimensión política, simbólica, cultural, comunal), más que enfocarse puntualmente sobre la formación moral, política o subjetiva. En estas experiencias las actividades lúdicas y artísticas no pueden diferenciarse de la dimensión política pues éstas se encuentran enraizadas en las tradiciones culturales de las comunidades.

Estas experiencias son desarrolladas por comunidades que buscan potenciar procesos de *empoderamiento* social de base. De las experiencias reseñadas, tres se suscriben en esta tendencia: el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), la Gestión comunitaria del corregimiento de Lerma, y la siembra de “el palo e minga” (Coordinación de Cultura del Cauca) encontrándose circunscritas al departamento.

Cabe destacar que mientras en el caso del Cric, el fortalecimiento de las formas de vida de las comunidades indígenas (formas de propiedad de la tierra, pensamiento, justicia y autonomía) implica prácticas artísticas, lúdicas o mediáticas con fronteras poco claras (la danza, la canción, el sociodrama, la comunicación oral, la radio, la prensa, lo ritual y lo festivo); la experiencia de Gestión comunitaria del corregimiento de Lerma, inició con la realización de prácticas artísticas puntuales (montajes de teatro²⁰) que propendían por la generación de procesos de convivencia pacífica en el corregimiento de Lerma. Esto es, en la primera experiencia el proyecto integral de vida implica y conlleva al arte, en tanto que en la segunda, es la práctica artística la que desencadena un proyecto integral de vida, pues constituye un Plan de desarrollo alternativo regional que cubre gran parte de los departamentos del Cauca y Nariño, así como ha nutrido el proyecto político que ha soportado la movilización social del Macizo Colombiano.

Este tipo de experiencias son generadas por agrupaciones sociales y desarrollan una amplia gama de prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas, que van desde el teatro y la danza, pasando por los rituales festivos, hasta la prensa, la radio y el video. Las prácticas artísticas, lúdicas o mediáticas se trabajan como un texto, pues no se utilizan como medio, pretexto o instrumento para la formación política, ética o moral, por tanto, tales prácticas no se orientan hacia un propósito sociopolítico puntual, en parte, porque lo político

²⁰ Montajes colectivos que representan la situación de violencia, conflicto y cambio de valores de la comunidad de Lerma (narcotráfico, grupos armados), que producen procesos de reflexión conducentes a cambiar la violencia por la convivencia pacífica.

y lo artístico se encuentran cimentados en las prácticas y tradiciones culturales de las comunidades.

6. Experiencias centradas en la práctica artística

Finalmente se encontró que la orientación de algunas experiencias²¹ persigue más el desarrollo de procesos de formación, creación y expresión artística, que una formación moral o política para la convivencia o la democracia. No obstante estas experiencias presentan un trasfondo social y un objetivo político fuertemente cimentados: el ofrecer posibilidades de vida y espacios de integración social a poblaciones que viven en medio de condiciones de riesgo o el ofrecer espacios y medios para la transformación de los espacios sociales locales.

En general este grupo de experiencias, se caracteriza por i) trabajar con una población perteneciente a sectores populares, ii) desarrollar procesos de formación técnica (artística o mediática) especializados y rigurosos y iii) estar asociados a trabajos de *empoderamiento social de base*²².

Tres casos tipo de este grupo, lo constituyen:

i. La Fundación Circo para Todos (Cali) que busca desarrollar procesos de formación en las disciplinas circenses para menores de edad en circunstancias difíciles o de desprotección con miras a su reconocimiento e inclusión social.

²¹ (1) Corporación para la Comunicación y la Educación Suba al Aire (Bogotá). (2) Fundación Casa de la Cultura de Suba (Bogotá). (3) Escuela para la Formación Artística y Cultural Kerigma (Bogotá, Fundación Teatral Kerigma Fuintek). (4) Fundación Círculo para Todos (Cali). (5) Colegio del Cuerpo (Cartagena, Corporación Proyecto el Puente. Colegio del Cuerpo). (6) Jóvenes Tejedores de Sociedad (Bogotá, IDCT). (7). Programa de emisoras comunitarias: comunidad, señal de cultura y diversidad (Cauca, asociaciones de cabildos y de organizaciones indígenas y campesinas).

²² La única experiencia que no parte de procesos sociales de base es Jóvenes Tejedores de Sociedad del Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT, Bogotá), aunque los fortalece.

2. La Corporación para la Comunicación y la Educación Suba al Aire (Bogotá), que busca desarrollar procesos de formación en el manejo de los medios de comunicación (radio y audiovisuales) que propendan por la generación de seres humanos más sensibles, analíticos, conscientes y transformadores de lo que ocurre en el entorno social.
3. La Escuela para la Formación Artística y Gestión Cultural Kerigma, que busca desplegar procesos de formación técnica, histórica y conceptual en el arte (teatro, danza, música, pintura, escultura, metales, literatura), así como en la gestión cultural, para fortalecer el tejido social, la participación democrática y la organización cultural de la comunidad de la localidad de Bosa (Bogotá).

Estas experiencias son propiciadas tanto por agrupaciones sociales de base, como por agentes externos (públicos o privados) interesados en las comunidades (por sus problemas sociales y sus tradiciones culturales), por lo cual no hay una forma de relación vertical, sino un diálogo abierto y dinámico entre las partes. Se enfatiza en prácticas artísticas y mediáticas (quedando lo lúdico un poco rezagado), y éstas son abordadas como textos en sí mismos, ya que se propende por una formación artística, en la medida en que ésta permite abrir una nueva ventana de relación con el mundo.

CONCLUSIONES

Las experiencias orientadas hacia la formación de corte universalista, el *empoderamiento* local y la potenciación de la persona, suelen insertar a las prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas como un pretexto para generar intencionalmente procesos sociopolíticos. Mientras que aquellas que se estructuran como proyectos integrales de vida y en las que se persiguen la formación artística como propósito central, las prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas se

trabajan como un texto del cual pueden derivar acciones o efectos éticos y políticos, pero no los subordinan al arte.

Se encontró que el contexto regional en que se originan las experiencias presenta una influencia respecto del propósito o la orientación sociopolítica general de las mismas. Así, las experiencias estructuradas como un proyecto integral de vida surgen todas en Cauca; las orientadas hacia el *empoderamiento* local provienen de preferencia de Medellín; las centradas en las prácticas artísticas y mediáticas son propias del contexto urbano (en especial, Bogotá); y las orientadas hacia la formación política o moral universalista, así como las que persiguen la *potenciación* de la persona, se desarrollan desde las diversas regiones contempladas en el análisis.

Dentro de una primera mirada, puede pensarse que el contexto regional incide parcialmente en el tipo de prácticas artísticas, lúdicas y mediáticas desarrolladas. Así, encontramos que las experiencias en las ciudades de Cali y Barranquilla están ligadas al trabajo sobre el cuerpo (el circo, la danza, el carnaval); mientras que en Medellín, las experiencias teatrales (comparsas, montajes), ocupan un lugar preponderante.

En Bogotá, hay gran variedad de prácticas artísticas, por lo cual no podríamos decir que alguna se privilegia. Sin embargo, encontramos en este contexto dos experiencias en el campo de las artes plásticas (Fundación Kerigma, Jóvenes Tejedores de Sociedad). También resulta sobresaliente el uso predominante de estrategias discursivas y en cuanto a las experiencias que implementan las prácticas artísticas, lúdicas o mediáticas, encontramos una mayor tendencia hacia la formación técnica que en las demás ciudades.

La música es transversal a todas las experiencias sin diferenciación del contexto regional. Ahora bien, en contextos locales como el del Cauca (en que las comunidades indígenas tienen gran peso) y en Barranquilla (en que es fundamental y nucleador el carnaval), la recuperación de la tradición musical es crucial.

En contraste, en Medellín existe una tendencia relevante hacia la música contemporánea como el rock, el rap o el metal, pues

en tanto hacen parte de las sensibilidades juveniles éstas se consideran canales de expresión apropiados. En Bogotá sucede algo semejante, sin embargo es abiertamente expresado en algunos casos, el hastío y rechazo hacia la música considerada tradicional. Podríamos llegar a considerar que se trata de un fenómeno marcadamente urbano o cosmopolita, pues en tanto en la capital del país confluyen múltiples formas culturales, la identidad juvenil parece no basarse en tradiciones regionales estereotipadas.

Gama infinita de experiencias

Con respecto al criterio de edad, puede decirse que la mayoría de las experiencias están destinadas a jóvenes (de 15 a 22 años). Un número importante de experiencias están orientadas a toda la comunidad, sin establecer criterios rígidos. En menor proporción se encuentran aquellas destinadas únicamente a niños, y sólo en dos casos con jóvenes y adultos, una con adultos mayores y una sin definición de criterios.

Se sugiere prestar atención a las experiencias estructuradas como un proyecto integral de vida pues en la medida en que todos los miembros de la comunidad participan de ella, es posible encontrar que los diferentes grupos de edad se relacionan de manera integrada y transversal, y esta forma de interacción, puede constituir en sí misma, una situación favorecedora de la participación democrática y la integración intergeneracional, por sobre las experiencias que favorecen la fragmentación de los grupos etarios.

Las experiencias que utilizan como principal metodología la realización de talleres, preparan por lo general muestras finales o exposiciones. En la mayoría de los casos éstas no son consideradas como fines, sino como otro de los componentes del proceso. La importancia de las muestras radica justamente —como su nombre lo indica— en *mostrar*. Dado que en muchas experiencias, uno de sus principales fines es buscar la desestigmatización de los jóvenes ante las familias, comunidades locales o barriales, la muestra cons-

tituye un generador o transformador de marca social en un sentido positivo, como las experiencias Jóvenes Tejedores de Sociedad (Bogotá) y Repúblika Neurótika (Medellín).

Se puede diferenciar entre experiencias desarrolladas desde la institución escolar propiamente dicha, y aquellas que se insertan en ésta desde entidades exógenas. Las experiencias que contemplan el arte y la formación democrática dentro de los parámetros escolares, corren mayor riesgo de vaciar al arte y a la política de sus elementos transgresivos que el segundo tipo de experiencia. Aquellas que incluyen el arte a la escuela, de manera foránea y no como parte del currículo y saberes escolares, podrían tener la virtud de “desordenar” la vida escolar y sus formas de interacción tradicional, unidireccionales y poco democráticas. Este tipo de “desordenamiento” realizado desde el arte podría resultar bastante significativo, pues la escuela es, finalmente, un espacio en el que los niños y los jóvenes viven la mayor parte del tiempo.

Con relación a las problemáticas presentes en el contexto escolar uno de los entrevistados opinó lo siguiente:

Hay una contradicción [en la escuela] porque si la escuela quiere resolver los conflictos de forma no violenta entre los alumnos, tienen sí una forma de acercarse a ellos de forma autoritaria, que es violenta, pero no lo considera así. Quiere que los chicos participen en la vida institucional pero desde el punto de vista de la escuela, para que le sean funcionales a los intereses de la institución. Y eso no permite abrir el espacio y democratizar la escuela.

Hacia propuestas innovadoras

Aún tratando de precisar definiciones operacionales, es casi imposible inscribir los conceptos utilizados aquí en una red causal que posibilitaría establecer algunas hipótesis sobre las influencias o el impacto de determinadas acciones en la transformación de relaciones sociales definidas. Es decir, en el contexto de las prácticas artísticas y educativas, es imposible garantizar o prever que

tales estrategias producirán tales resultados. Más aún, en el análisis de las experiencias encontramos indicios de que las perspectivas instrumentales y funcionales fracasan tanto por sus pretensiones como por el rechazo de los actores involucrados.

No obstante, con la revisión de la literatura y con la visita a las experiencias, se ha logrado presentar un panorama de los enfoques y planteamientos más significativos en torno a la problemática y se ha avanzado hacia un posicionamiento que al menos permite excluir caminos ya explorados y que han resultado inocuos o contrarios a lo que se pretendía inducir.

Aunque pueda ser de difícil comprensión por parte de algunas agencias —que normalmente buscan conexiones explícitas entre intervenciones y resultados (*inputs* y *outputs*), inversiones y productos— consideramos que hacia el futuro deberíamos orientarnos hacia la exploración y generación de propuestas innovadoras, creativas, alternativas a los caminos ya recorridos, a partir de las pistas e intuiciones, logros y fracasos que hemos ido encontrando en este trabajo exploratorio. Por otra parte, la innovación no es un trabajo de los especialistas, de los técnicos, artistas o pedagogos, sino que debe darse en interacción entre los actores involucrados y los especialistas.

Entender el conflicto

Un aspecto relevante que debemos analizar en relación con las experiencias es el de los usos de la paz. Desde un punto de vista básico, ésta puede ser considerada como no violencia y en algunas posiciones más conservadoras significa también la ausencia de conflictos. Además, la paz también se puede convertir en un mero discurso que es utilizado por grupos violentos para garantizar la legitimidad de sus acciones.

En ese sentido, las concepciones moralistas de la paz no ayudan en mucho y fundamentan las propuestas prácticas en bases muy débiles. Por tal razón, la educación para la paz implicaría una

educación para el conflicto. Bajo esta perspectiva se tendría la concepción del conflicto como un tipo de relación social común y corriente, algo que hace parte de la vida de todos desde el ámbito más privado hasta el más público.

Entender el conflicto como relación social y potenciador de nuevas relaciones implica a su vez la capacidad inherente de su tramitación, es decir, los conflictos sólo se tramitan o median por medio de las personas que los están viviendo, cualquier tipo de mediación o intervención externa no podrá surtir efecto si no entiende cuáles son las realidades en las cuales el conflicto se desarrolla²³.

Una de las ideas más repetidas en relación con la educación es la de educar a los niños de hoy “que serán el futuro del mañana”, igual ocurre con los jóvenes. Se debe superar la idea de educar para el futuro y más bien educar en el presente. Una posición contraria tan sólo reproduciría la percepción evolucionista de los jóvenes y niños como protohombres—mujeres a quienes hay que preparar para su vida plena en la adultez, además negaría su lugar en la sociedad como sujetos de derechos, como seres autónomos y con capacidad de toma de decisiones. Si esto no se tiene en cuenta, entonces cualquier programa pedagógico sería como “un juego” para la vida adulta, lo cual repercutiría en la banalización de temas como la democracia, la convivencia y el conflicto y no en un verdadero aprendizaje.

Cabría preguntar si vale la pena seguir reproduciendo la separación rígida de la población, típica de nuestros sistemas educativos, o si habría que apostar a un “estar juntos”, porque sí, sin importar las diferencias de edad (o cualquier otra diferencia) en las que niños, jóvenes, adultos y ancianos juntos definan cómo quieren convivir²⁴. Los grupos musicales tradicionales, las fiestas y carna-

²³ Nótese que se evita el uso del término “resolución de conflictos”, porque ello implicaría la posibilidad de finalizarlos, de “desaparecerlos del mapa”. Al contrario, los conflictos se dramatizan y por ello hacen parte de la vida social, su tramitación puede ser de tipo político, jurídico—legal o ritual (Turner 1980).

²⁴ A veces se aplica la etiqueta de “conflicto generacional” a situaciones que en realidad ocultan otro tipo de conflicto; por ejemplo, se escucha que en la política los jóvenes políticos

vales en los que participan por igual ancianos, adultos, jóvenes y niños, son un buen modelo de interacción intergeneracional para futuros procesos de educación artística que fortalezcan procesos de convivencia.

Aunque estos son asuntos que van más allá de la reflexión conceptual que aquí se presenta, es claro que en los procesos educativos de este tipo la interacción cara a cara cobra una importancia y vigencia sin igual. En este tipo de relación social se urden las redes más finas del tejido social, es allí donde está la base de los órdenes rituales, lúdicos y dramáticos de la vida cotidiana y, por ende, de los procesos educativos. En el sentido de la interacción simbólica es (Goffman), en las relaciones cara a cara en donde los individuos construyen el orden moral de la sociedad, el cual no es un conjunto de normas y leyes abstractas y universales sino la capacidad misma de la presentación y representación de sí mismo, o sea la representación de la sociedad misma.

Según lo anterior, las propuestas educativas relacionadas con el arte deberían privilegiar la representación propia de las relaciones cara a cara en lugar de los supuestos discursivos, intelectualistas y librescos que no garantizan la sensibilidad y sensibilización propias del estar frente a los demás y frente a sí mismo²⁵.

Formación para la convivencia

En muy estrecha relación con lo anterior, el cuerpo también adquiere una gran relevancia pues en la corporalidad se evidencia la vida cotidiana de los individuos. Desde esta perspectiva, el

luchan contra los viejos y entendemos que es un problema generacional, sin embargo, es más un conflicto de intereses y de acceso al poder que una diferencia de propuestas políticas estrechamente relacionadas con la edad, si no fuera así entonces habría unos partidos constituidos de sólo jóvenes y otros de sólo viejos.

²⁵ Algunos estudiosos de la violencia han establecido que el acto de matar es más fácil cuando el agresor no está en una relación cara a cara con su víctima, desde este punto de vista se comprende la eficacia de las grandes masacres ordenadas a distancia vividas en la historia de la humanidad; como lo plantea Arendt (1996), la violencia es el componente instrumental del poderío.

respeto por el otro no es un asunto subordinado únicamente a los dominios de la razón sino que está relacionado con la forma de percepción del propio cuerpo y del de los demás, el contacto físico crea lazos de confianza y la confianza permite el paso hacia el respeto. En otras palabras, el respeto viene dado por la confianza, la cual a su vez es posibilitada por la interacción física, el roce con el otro²⁶.

El aspecto afectivo es importante en los procesos educativos para la convivencia apoyados en el arte, pues el lazo social, el contacto y la forma de relación con el otro, pasa necesariamente por el afecto y está impregnado y determinado por las emociones. Además, la experiencia estética en tanto experiencia sensible (perceptual y emocionalmente hablando) ayuda a reconocer, sentir y contemplar al otro.

Al retomar el concepto de sociabilidad como la capacidad de aprender a ser actores, la sociedad se convierte en una puesta en escena, en un juego en donde los actores juegan a ser sociedad. Cualquier actividad que se desarrolla en algún espacio social tiene esa característica, se juega a ser obrero o doctor, a ser estudiante, profesor, hijo o madre, artista o espectador, se está en sociedad porque sí. De igual forma, una propuesta educativa de intervención debería apuntar a ese grado de “informalidad”, en otras palabras debería despertar ese sentido del juego, jugar en serio y jugar el juego de lo serio, construir sociedad.

Los procesos sociales de configuración de identidad no deben ser en principio problemáticos pues, en principio, cada persona y cada grupo los desarrolla a lo largo de su vida como algo “natural”. El problema radica en el uso político de las identidades, las cuales pueden ser instrumentalizadas para garantizar intereses particularistas y reproducir relaciones sociales desiguales y exclusión social. De igual forma, este problema político tiene repercusiones inne-

²⁶ Aquí el arte tiene un lugar privilegiado, en especial, los tipos de arte en los cuales lo colectivo es primordial y el contacto, la caricia y el roce son básicos. Lo que no quiere decir que en otras artes más “individuales” y “privados” la corporalidad pierda importancia.

gables en la definición y aplicación de las distintas políticas públicas, las cuales tienen en la actualidad un carácter fuertemente sectorial.

La política de focalización de recursos en determinados “grupos vulnerables” no ha permitido la transversalidad y la eficacia de los proyectos de intervención, los cuales son producto, en la mayoría de los casos, de la creencia irrestricta de las agencias financieras en la benevolencia de dicha focalización, la cual en la realidad ha surtido pocos efectos positivos en relación con la solución de problemas sociales que cada vez siguen siendo más críticos e inmanejables.

Derecho a la indiferencia

Finalmente, otra problemática central en relación con la formación para la convivencia es la igualdad y la justicia. Los discursos circulantes sobre la convivencia abundan en el “respeto a la diferencia”, en el “reconocimiento del otro como diferente”, discursos que terminan reduciéndose a la indiferencia. La indiferencia sobre la diferencia es algo obvio, pues todos somos diferentes, e incluso cada uno de nosotros es cambiante y diferente según la situación y según el momento.

El derecho a la diferencia no es sino “el derecho de los grupos humanos de mantenerse unidos a los demás por aquello mismo que los separa” (Delgado 1999:19)²⁷. Tal vez el énfasis del trabajo no debe estar en la indiferencia ante la diferencia, sino en combatir la indiferencia ante la desigualdad. Es claro que nunca seremos iguales pero sí hay que concentrar los esfuerzos en el derecho a la igualdad, en recortar las crecientes y abismales desigualdades sociales y económicas, desigualdades que nos sitúan de entrada con una radical desigualdad de oportunidades y ante la ley (inequidad).

²⁷ En un contexto de globalización, homogeneización e internacionalización es lógico y legítimo que se exacerben los procesos de diferenciación.

Los derechos fundamentales a garantizar no deben apoyarse en las diferencias, sino en el hecho de que todos somos seres humanos. El reto sería generalizar y radicalizar la ciudadanía y la democracia, tal como plantea Agnes Heller: derechos y deberes para todos, sin explicaciones, de forma automática por el simple hecho de estar, de la presencia.

La coexistencia es crónicamente problemática y no podemos esperar sino “una renovación perpetua de los conflictos” en las relaciones entre personas y grupos (Delgado, 1999:17). La paradoja es que para crear “comunidad”, identidad, inclusión, sólo podemos hacerlo creando diferencias, fronteras, límites, exclusiones. Los esfuerzos por ampliar las inclusiones producen también paradójicamente el que personas o grupos humanos se sientan excluidos o inferiorizados por esos mismos procesos de inclusión. En esa dinámica social permanente de inclusión—exclusión es necesario lograr un marco mínimo común (marco que debe ser también modificable), unas herramientas, unas instituciones y unos acuerdos mínimos pero eficaces que permitan atenuar los conflictos y organizar la coexistencia²⁸. Estos acuerdos y principios mínimos, incluso los de pretensiones más universales, no pueden presentarse como “naturales”, o “pretender ser el resultado de una especie de inspiración sobrehumana, que les otorgara un valor místico no muy distinto del que reciben los libros sagrados de cualquier religión” (Delgado 1999:19), sino que están siendo permanentemente resignificados y renegociados tanto en lo local, como en el ámbito de las relaciones internacionales.

Esta es una tarea que nunca termina, con sus avances y retrocesos, y que se actualiza a diario. Tal vez esa pueda ser una de las tareas que se proponga la educación artística a futuro: contribuir en forma

²⁸ Delgado (1999:19) sostiene que unos principios mínimos de acuerdo, no por mínimos deben ser ineficaces o inocuos. Por el contrario, unos principios elementales como los derechos humanos universales, por ejemplo, son flagrantemente violados por todas las constituciones del mundo, en la medida en que la plena ciudadanía y los plenos derechos se otorgan únicamente a los “nacionales”.

creativa y renovada a esa actualización y renegociación cotidiana. Y, como hemos visto a lo largo de este trabajo y en las experiencias colombianas, la educación artística cuenta con un bagaje y recursividad extraordinarios pues se conecta directamente con la ritualidad y la dramaturgia que están en la base del vínculo social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguado, MJ. 1989. El conflicto como motor del desarrollo moral. *En: (Etxebarria, J) Perspectivas acerca del cambio moral. Posibles intervenciones educativas.* Universidad del País Vasco.

Altbach, PG. 1998. Student political activism and student movements. *En: Education: The Complete Encyclopedia.* Elsevier (CD). 13 p.

Arendt, Hannah. 1996 [1954]. *Sobre la violencia.* Joaquin Mortiz. (México).

Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana.* Paidós. Barcelona.

Colombia. Alcaldía Mayor de Bogotá. 2001. Plan de desarrollo económico, social y de obras públicas para Bogotá. DC. 2001—2004. *Bogotá para vivir todos del mismo lado.*

Colombia. Ministerio de Cultura – Departamento Nacional de Planeación. 2002. *Lineamientos para la sostenibilidad del Plan nacional de cultura 2001—2010 Hacia una ciudadanía democrática cultural.* Documento Conpes 3162. Consejo Nacional de Política Económica y Social. Bogotá. (República de Colombia). Mayo 10.

Colombia. Ministerio de Cultura. 2006. *Lineamientos para el fortalecimiento del Plan nacional de música para la convivencia.* Documento Conpes 3409. Consejo Nacional de Política Económica y Social. Bogotá. (República de Colombia). Febrero 20.

Colombia. Presidencia de la República. Programa Presidencial para el Sistema nacional de juventud. 2001. Bogotá.

Coser, Lewis. 1961. *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Amorrortu.

Coser, Lewis. 1972. “Conflicto”. En: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Macmillan Company. Nueva York. Barcelona.

Delgado Ruiz, Manuel. 1998. *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Empúries. Barcelona.

Delgado Ruiz, Manuel. 1999. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama. Barcelona.

Girard, René. [1972] 1983. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona.

Gluckman, Max. 1970. *Custom and Conflict in Africa*. Basil Blackwell. Oxford.

Goffman, Erving. 1970. *Ritual de la interacción*. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires.

Goffman, Erving. 1974. *Frame análisis. An essay on the organization of experience*. Harvard University Press. Cambridge.

Gutiérrez, Francisco. 1998. *La ciudad representada*. Tercer Mundo—Iepri. Bogotá.

Hayek, Friedrich von. 1997. *Los fundamentos de la libertad*. Folio. Barcelona.

Miñana, C.; Ariza, A.; Arango, C. 2006. *Formación artística y cultural: ¿arte para la convivencia?*

Miñana Blasco, Carlos; José Gregorio Rodríguez. 2003. La educación en el contexto neoliberal. En: *La falacia neoliberal. Crítica y alternativas*. Editado por Restrepo Botero, DI. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: 285—321. Publicado también en www.unal.edu.co/red.

Miñana Blasco, Carlos; José Gregorio Rodríguez. 2000. Formación artística. Elementos para un debate. En: *Formación artística y cultural. Memorias del Primer seminario*. Ministerio de Cultura. Bogotá: 100—121.

Miñana Blasco, Carlos; José Gregorio Rodríguez. 1998. No sólo de estética vive el arte. *En: Academia Superior de Artes de Bogotá* (Asab). Bogotá (1): 49—58.

Miñana Blasco, Carlos; José Gregorio Rodríguez. 1997. Educación artística en la educación básica. Elementos para un debate. *En: Santa, Jairo; Miñana C. Comp. Pedagogías artísticas. Dimensión Educativa – Colcultura.* Bogotá: 47—60.

Miñana Blasco, Carlos; José Gregorio Rodríguez. 1996. La educación artística en la educación básica y media. *En: Educación y cultura.* Fecode. Bogotá. 41: 33—40.

OEA. 1999. Programa de Educación para la Paz. Reunión de expertos gubernamentales para diseñar un proyecto de programa de educación para la paz. Documento de trabajo. *En: www.oas.org/csh/spanish/eppreunexpaportes.asp*

ONU. 1998. Hacia una cultura de paz. Informe General de las Naciones Unidas. 19 noviembre. *En: www.onu.org/Agenda/cpaz/ar5325.pdf*

Simmel, Georg. 1939. *Sociología* (Dos Tomos). Espasa—Calpe. Buenos Aires.

Simmel, Georg. 1955. Conflict. *En: Conflict & The Web Of Group Affiliations.* The Free Press. Glancoe (Illinois)

Simmel, Geo. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología.* Gedisa. Barcelona.

Turner, Víctor. 1957. *Schism and continuity in an African society : a study of Ndembu village life.* University Press. Manchester, Manchester — The Institute for Social Research University of Zambia.

Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* Siglo XXI. Madrid.

Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura.* Taurus. Madrid

Unesco. 1999. La Unesco y la cultura de paz. *En: Boletín 49* Proyecto principal de educación en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile.

Zuleta, Estanislao. 1985. Sobre la guerra, 1985. En: *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Fundación Estanislao Zuleta (1997). Cali.

Carlos Miñana Blasco
Colombia

Investigador y docente en los campos de la educación y de la etnomusicología. Doctor en antropología social, magíster en educación y licenciado en música. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia (UNC) desde 1996. Investigador en el Programa RED de la UNC, grupo de investigación categoría A de Colciencias. Ha trabajado en diferentes proyectos y programas investigativos y educativos de las universidades Nacional de Colombia y Pedagógica Nacional, Idep, Cric, Dimensión Educativa y Unesco.

Consultor de diversas entidades, entre ellas los ministerios de Educación y de Cultura. Ha publicado nueve libros en los campos de la etnomusicología, en especial, sobre el Cauca andino y de la educación, y once libros de carácter recopilatorio y cancioneros. Así mismo, más de treinta artículos en revistas especializadas, contribuciones en libros, ponencias en congresos y páginas web.

Guionista y productor de tres videos documentales sobre los nasa, paeces. Fundador de la revista *A contratiempo. Música en la cultura*, director desde 1987 a 1992 e integrante del Consejo Editorial en la segunda época, editada por el Ministerio de Cultura.

Ha ganado varios premios o concursos de investigación: dos distritales (Idep Bogotá), dos nacionales (becas Colcultura de investigación), uno internacional (Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid) y una beca de creación de grupo (Colcultura).

PERÚ
LA DIVERSIDAD CULTURAL
COMO POLÍTICA DE ESTADO

*Luis Repetto Málaga **

Perú es un país multicultural, multiétnico y con una gran diversidad de lenguas. En la actualidad está integrado por un conjunto de comunidades y nacionalidades que constituyen con el mosaico representativo de nuestra Patria.

Esta situación de diversidad cultural se haya expresamente enunciada en varios artículos de la Constitución; sin embargo, al ser este un Documento declarativo no se ponen en práctica propuestas que contribuyan a eliminar las vallas que impiden hasta hoy presentar un país unitario, con una identidad consolidada, concertada y respetada por todos los peruanos.

A pesar del entorno democrático que se vive, no se percibe una participación real de las grandes mayorías y nunca como ahora ha sido tan evidente la fractura de nuestras sociedades. Hemos pasado en este año 2006 por un proceso electoral que ha corroborado la incomunicación, la exclusión y el centralismo que nos agobian, cuya realidad nos negamos a ver o frente a la cual nos comportamos como actores pasivos. En consecuencia, es importante asumir que estas circunstancias han superado ya la condición coyuntural y requieren de una transformación radical, en el más breve plazo.

* Director de Cultura del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica. (Perú). Esta ponencia fue elaborada en conjunto con Carlos Eyzaguirre Beltray.

Aunque Perú ocupa un lugar de privilegio en lo que respecta a la cantidad de servicios informáticos disponibles en la mayoría de las capitales y provincias del interior –al extremo de ser percibido como una gran cabina de internet–, las comunicaciones y las nuevas tecnologías no están totalmente integradas en nuestro extenso territorio. Los resultados del proceso electoral no son sino el claro reflejo de las parcialidades y desigualdades que vivimos y que presentan una cartografía seccionada en dos grandes espacios: el norte y el sur, sin contar con la Amazonía que sigue siendo una zona devastada y abandonada, cuando no desconocida.

La historia peruana de los últimos años nos ha demostrado que de buenas intenciones no se puede vivir; mientras no emprendamos acciones concretas de avance, no podremos salir de la situación de postración en la que nos encontramos. Hemos desperdi ciado un tiempo precioso para la reconciliación nacional, para el desarrollo de los más necesitados, que claman por una representación, una mejor calidad de vida, una educación más integral, servicios de salud más eficientes; en suma, por su inclusión en el mapa de desarrollo del Perú.

En un país como el nuestro, con una gran riqueza cultural, con una tradición milenaria, con testimonios de una civilización de primer orden en la humanidad, con una diversidad de naciones, de lenguas y de pensamientos, debemos aunar esfuerzos para integrar, trabajar en forma mancomunada por la inclusión en todos los aspectos. Sin embargo, en tanto esta integración y concertación no se asuman como una política de Estado, persistirá la situación de confrontación en la que nos encontramos.

El tema de la diversidad cultural amerita un tratamiento especializado para cuya concreción las instituciones oficiales no manifiestan una clara voluntad.

Tampoco existen políticas de acción comprometidas con estos grandes grupos humanos que no se sienten representados. Los intentos en este sentido se han limitado a tratar en forma desarticulada temas de interculturalidad desde distintas perspectivas, que

van desde la educación, cultura, salud, transportes y otros sectores a los que no escapa ninguna manifestación humana.

CRISIS INSTITUCIONAL

Acciones como la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación nos permitieron –a través de los medios de comunicación– conocer de cerca y tomar conciencia de los terribles problemas que habíamos vivido de manera comunitaria y que la otra parte del país, la que no estuvo en el campo de batalla, no había sido capaz de vislumbrar. Los acontecimientos que se vivieron en esos veinte trágicos años de barbarie terrorista no hicieron sino fraccionar la precaria convivencia previa y profundizar la brecha existente entre el campo y la ciudad.

Los acuerdos y recomendaciones de esta Comisión de la Verdad lamentablemente no se han puesto en práctica; tampoco la política de reparaciones, lo que ha motivado la reacción demandante de las poblaciones, afectadas, sobre todo las del sur andino de nuestro país.

En esas recomendaciones se trata tanto el problema de la diversidad cultural y las acciones que podríamos emprender para intentar reducir las diferencias, como la importancia de la visión del mundo de estos peruanos que solo conocen una lengua, que están desconectados de la vida republicana contemporánea y que además no tienen interés de participar en una instancia ciudadana que no sienten suya.

Por otra parte, los esfuerzos del Acuerdo Nacional –programa creado en este gobierno con la intención de concertar a los distintos sectores– por intentar salir del enclaustramiento han resultado estériles, contribuyendo a ello el ostracismo y el autismo de las autoridades regionales.

Ninguna de estas entidades ha logrado dar respuesta a las necesidades de las poblaciones afectadas por la violencia política o simplemente postergadas. A esta crisis institucional debemos incorpo-

rar la endeble situación de las organizaciones del Estado como el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Indepa), cuyos antecedentes los encontramos en los desaparecidos Instituto Nacional Indigenista, Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas y Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, que tampoco han conseguido una representatividad en las colectividades involucradas, con el correspondiente des prestigio y pérdida de credibilidad.

Asimismo, muchas de las recomendaciones de estudios realizados como parte de consultorías, no han sido implementadas por diversos factores que van desde lo presupuestal hasta la debilidad organizativa. Por tal motivo no se han podido vislumbrar inversiones en programas de participación, bajo una lógica de desarrollo humano, con resultados tangibles.

Estas visiones son compartidas por miles de peruanos que observamos cómo se deteriora la institucionalidad. Es de esperar que el nuevo gobierno que se iniciará próximamente nos devuelva la fe haciendo realidad el reconocimiento de estas colectividades, con una verdadera voluntad descentralizadora que les permita participar de una vida ciudadana digna, con justicia social.

La memoria oral, la transmisión de los conocimientos, los aportes de la cultura peruana a la cultura universal, los derechos culturales son desconocidos e imperceptibles, no sólo por la población sino también por las autoridades. La participación ciudadana es cada vez menor y se agudizan el divorcio y la desarticulación entre el gobierno central y aquellos regionales y locales.

A estas instancias tendríamos que incorporar otras vinculadas al desarrollo humano como salud, cultura, educación y turismo, entre otros.

En este documento se pretenden exponer, de manera general, algunas reflexiones acerca de la memoria, la oralidad y el patrimonio, y sobre los ejes principales que sustentan el trato hacia tales cuestiones por parte de sectores significativos como el Instituto Nacional de Cultura (INC), el Instituto Nacional de Salud,

a través del Centro Nacional de Salud Intercultural (Censi) y el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Indepa), en aras de una solución integradora a un problema común.

MEMORIA Y PATRIMONIO: ALGUNOS ALCANCES

En el mundo globalizado contemporáneo la diversidad cultural, la protección del patrimonio y la memoria colectiva son temas recurrentes. El desarrollo de los canales de comunicación y de los medios de transporte ha fomentado la idea de las sociedades multiculturales y el concepto de la cultura universal, pero existe una necesidad evidente de actualizar los enfoques y los usos del patrimonio local e internacional creando nuevas vías de cooperación, todavía ejercida en su mayoría a través de contactos institucionales.

La creación del registro euroamericano de sitios patrimoniales puede derivarse de un trabajo de identificación desarrollado por la sociedad civil, comunidades culturales, redes profesionales del patrimonio y del mundo académico, incluyendo a los estudiantes.

Patrimonio

El patrimonio cultural, como todos sabemos, está integrado por todo lo que un grupo social ha creado a lo largo del tiempo y nos identifica en relación con los demás pueblos.

El patrimonio es un proceso creativo, dinámico y multidimensional, a través del cual una sociedad funda, enriquece, protege y proyecta su cultura. El patrimonio cultural incorpora la ciencia, la tecnología, el arte, las tradiciones, los monumentos, las costumbres y las prácticas sociales de diversa índole. Su conocimiento es indispensable para que los hombres puedan relacionarse unos con otros y con la naturaleza, y posibilita que continúe existiendo la sociedad caracterizada por su cultura.

El patrimonio cultural puede ser material e inmaterial, concepto este último que ha sido objeto en los años recientes de una creciente atención por parte de los investigadores de estos temas.

Patrimonio inmaterial: algunas definiciones

Citamos la definición de Unesco incluida en la Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (2003):

El patrimonio cultural inmaterial está definido por las prácticas, las representaciones, las expresiones, los conocimientos, las habilidades, así como los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados con ellos, que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen como parte de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, se ve constantemente recreado por la comunidad y grupos en respuesta a un entorno, en interacción con la naturaleza y su historia y les proporciona su sentido de identidad.

Este concepto agrupa diversos elementos que son inherentes al hombre, tanto en las sociedades occidentales como en las tradicionales, aunque es en estas últimas donde podemos encontrarlo vivo, sirviendo de mediadores entre el ser humano y la naturaleza que lo rodea, como formas de entender el mundo circundante y guías en su labor de apropiación y aprovechamiento de los recursos que la tierra le ofrece.

En la mayoría de los casos, en nuestro ámbito, estos conocimientos están en peligro. La capacidad de transmisión de lo inmaterial, los espacios donde se desarrollan algunas de estas manifestaciones, los saberes tradicionales acerca de técnicas, los mitos y las leyendas son aspectos que se ven afectados por el avance incontrolado de programas económicos y sociales para un supuesto desarrollo humano integral que se han venido realizando en nuestros países

durante las pasadas décadas, sin una visión conciliadora y de reconocimiento de los otros.

Según la Convención de la Unesco, el patrimonio inmaterial se manifiesta, dado su carácter intelectual y sensitivo, en diversas formas, desde tradiciones y discursos orales –en los que se incluye el idioma como vehículo de dicho patrimonio, lo cual es lógico ya que gracias a él desde siglos atrás el hombre ha podido conservar y transmitir sus conocimientos culturales– hasta las expresiones artísticas, bailes, comparsas, escenificaciones de mitos, actividades de carácter ceremonial y rituales. En ellas, la oralidad desempeña un papel preponderante, pues interconecta y transmite esas prácticas a través de cantos, poemas, cuentos y leyendas, incluyendo las directrices para desarrollar un adecuado ritual o ceremonia.

En la ritualidad tradicional rige un sistema de comunicación que se apoya, precisamente, en la voz viva, la música, la danza, los diversos lenguajes plásticos, la gestualidad, la escenografía y la participación colectiva.

En el caso de Perú, al igual que en casi toda Latinoamérica, las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial son incontables, pero no existe un registro integral de ellas, muchas de las cuales sobreviven gracias a la resistencia y la dinámica de la oralidad para la transmisión de “saberes tradicionales”.

En la parte alta del departamento de Lima, donde se ubica nuestra ciudad capital, hay un pueblo llamado Tupe, en el que se sigue hablando una lengua de la familia del aymara, con dos variantes, el tupino—jacaru y el tupino—cachuy, habladas por 750 y 11 habitantes, respectivamente.

La supervivencia de esta lengua a través de los siglos se debe a su transmisión oral de generación tras generación pero, con los nuevos tiempos, su conservación empezó a mostrar fisuras y fue necesario que el número de sus hablantes se redujera a la mínima expresión para que los ojos de “los occidentales” se fijaran en ellos. En la actualidad se están desarrollando proyectos de investigación y de apoyo para la conservación de esta lengua a través de su res-

pectivo registro y sistematización, con lo que se garantiza su preservación para el futuro.

La oralidad es un componente importante del patrimonio cultural inmaterial y dentro de las sociedades tradicionales es la forma fundamental que tiene el hombre para relacionarse en los distintos aspectos de la vida con sus semejantes y la naturaleza.

Memoria

La memoria en su sentido de facultad de reproducción de los gestos aprendidos es uno de los pilares de la existencia humana, nos remite paralela o en forma simultánea a la capacidad de recordar, al conjunto de los recuerdos y al lugar o los lugares donde éstos quedan asentados.

El concepto de oralidad se asocia asimismo al de memoria, como una combinación indisoluble en el campo de las expresiones de las sociedades tradicionales que no está del todo alejada de nuestra visión, puesto que la memoria y el patrimonio se relacionan y están presentes mediante el registro y la conservación, que nos permiten guardar imágenes, documentos, audios y conocimientos formando parte de nuestra identidad cultural.

La memoria y la importancia de la conservación son temas que deben centrar nuestras investigaciones y proyectos. Un pueblo sin memoria está condenado al “olvido”, entendido como la falta de todo, puesto que sin ella no sería factible la conservación de conocimientos para transmitir formas de cultura.

Al no poder hacerlo no tendríamos identidad, no podríamos reconocernos como parte de un todo y, finalmente, seríamos incapaces de relacionarnos con el mundo que nos rodea. La memoria colectiva es tan decisiva para la vida social, como lo es la memoria individual para cada uno de nosotros.

Es primordial entonces trabajar para la revalorización de la memoria, vista como una herramienta inherente al ser humano, que le

permite conservar en el tiempo y para el futuro expresiones de la identidad colectiva de duración cíclica o efímera. La gran mayoría de las veces, como hemos explicado, es apoyada en esta tarea por la tradición oral, tan desarrollada en los pueblos tradicionales.

El Convenio Andrés Bello viene trabajando en este campo mediante significativas propuestas como el Premio Somos Patrimonio, que cuenta ya con cinco ediciones. Con este premio se busca reconocer las iniciativas de los mismos pueblos o de sus organizaciones, tanto para conservar la memoria colectiva como para un acercamiento y apropiación social y económica del patrimonio cultural, a la vez que se hace conciencia acerca de la trascendencia de estas acciones hacia su desarrollo integral.

Una característica de los pueblos tradicionales andinos es el uso y conservación de la memoria y la oralidad, lo que les da una gran fortaleza de ánimo y una renovada vitalidad; a la vez, estos conocimientos facilitan su adaptación a la cultura globalizada. Pero esta característica tiene que ser apoyada y reforzada, sobre todo entre las nuevas generaciones para que no perciban su memoria colectiva como un lastre, sino como un elemento dinámico de trascendental importancia para su supervivencia, puesto que el patrimonio es un ente vivo que se puede ir adaptando, y significa un “capital cultural” que puede ser “explotado” en términos económicos en beneficio de sus poseedores.

En nuestro país existen diversas experiencias de conservación, apropiación y uso de la memoria a través de aproximaciones sociales de patrimonio arqueológico que refuerzan las identidades, como sería el caso de la creación del Museo de Leymebamba, en el departamento de Amazonas. Esto se ha hecho con el apoyo de organismos foráneos, que ha significado todo un despertar de la memoria que se encontraba latente entre los habitantes del lugar y ha reafirmado en forma simultánea su identidad como descendientes de una cultura poseedora de ceremonias, tradiciones orales y conocimientos propios que se estaban perdiendo.

El uso de las herramientas de la memoria en Perú también puede encontrarse en el trabajo que la Comisión de la Verdad realizó entre los pueblos que fueron víctimas de la violencia terrorista de Sendero Luminoso. Estas poblaciones, mediante la transmisión oral de su experiencia durante esos años, han demostrado que tras el aparente estancamiento y la posible desaparición de muchas tradiciones existe una continuidad, que les ha permitido inclusive convertir hechos luctuosos en parte de sus vivencias y de sus relaciones, que los actores sociales han sabido conservar para transmitírsela a las próximas generaciones.

Ya que los seres humanos tenemos la capacidad de almacenar información de distintos tipos en nuestros cerebros para luego transmitirlas a otros, es necesario propiciar que los pueblos tradicionales, que no cuentan con los soportes tecnológicos que el mundo globalizado posee, la sigan utilizando para proteger, conservar y reproducir sus saberes, sus tradiciones y costumbres desde épocas tempranas. Esto no solo en el caso andino sino también en el de los pueblos amazónicos, que pueden aportar además sus conocimientos ancestrales referentes a medicina, farmacopea, relación y aprovechamiento del medio ambiente en el que habitan.

Los grupos hegemónicos modernos han mostrado su capacidad de provocar, sin violencia aparente, fenómenos de olvido colectivo. Por ello los conocimientos tradicionales deben ser protegidos y las sociedades contemporáneas tienen que incluir entre sus tareas prioritarias la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, que forma parte finalmente del patrimonio cultural de nuestros países. En el caso de Perú, una nación pluricultural y multiétnica, tenemos que aprender de estos conocimientos tradicionales para reconocernos, entendernos y poder afrontar los retos futuros con una nueva visión que integre a todos nuestros pueblos.

POLÍTICAS DEL ESTADO PERUANO PARA LA DIVERSIDAD CULTURAL

Instituto Nacional de Cultura

El INC se creó en marzo de 1971, como un organismo público descentralizado del sector educación, con el objeto de ampliar y consolidar las funciones que desde 1962 desarrollaba la Casa de la Cultura del Perú, creada a su vez para reemplazar a la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural que formaba parte del Ministerio de Educación desde 1941.

El INC es la entidad encargada de velar, rescatar, promover y conservar tanto el patrimonio material como el inmaterial. El enfoque de trabajo que proyecta relaciona la cultura con el desarrollo, es decir, la concibe como un eje importante para generar actividades que impacten de manera significativa en la economía del país, respetando y manteniendo la diversidad cultural, la identidad y fomentando la participación de la colectividad. Sin embargo, el rol que le toca desempeñar es complejo dados los múltiples factores negativos que afectan a nuestro patrimonio, entre los cuales pueden señalarse las limitaciones presupuestales para el número de funciones asignadas, los delitos contra el patrimonio, el tráfico ilícito de bienes, el huaqueo, la falta de preparación de profesionales en el área de gestión cultural, entre otros muchos aspectos.

Según la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales:

Las políticas y medidas culturales se refieren a las políticas y medidas relativas a la cultura, ya sean éstas locales, nacionales, regionales o internacionales, que están centradas en la cultura como tal, o cuya finalidad es ejercer un efecto directo en las expresiones culturales de las personas, grupos o sociedades, en particular, la creación, producción, difusión y distribución de las actividades y los bienes y servicios culturales y el acceso a ellos.

En concordancia con esta definición y de manera complementaria, el INC considera la política cultural como el conjunto de estrategias cuya finalidad es la de asegurar a los ciudadanos su participación en la vida cultural, entendida aquella como un derecho inherente. Esto implica diseñar una serie de lineamientos relacionados con el respeto por los derechos culturales, la libertad de creencias y cultos religiosos, y la eliminación de las prácticas discriminatorias.

Al vivir el país un proceso de descentralización, el Instituto también enfoca sus políticas en este contexto, promoviendo la “diversidad regional” como una estrategia de integración nacional que busca conservar e investigar el patrimonio arqueológico, histórico, artístico, material e inmaterial.

Como un aspecto importante del desarrollo de “lo cultural” en nuestro medio, el INC, a través de distintas gestiones, ha ressignificado el papel de los museos, convirtiéndolos en espacios de amplia interacción entre el patrimonio y la colectividad a través de programa del Qhapac Ñan, la red nacional de museos y las nuevas propuestas vinculadas a la transformación de las reservas naturales, santuarios y parques arqueológicos en espacios de interacción con el público y sus comunidades.

En los últimos tiempos los museos se han visto incorporados a la agenda política desde el punto de vista de la utilización de sus espacios para la sacralización de las propuestas, tomando a la institución museística como un espacio ritual de confrontación de la verdad. El reciente debate entre candidatos presidenciales en uno de estos espacios reafirma en la comunidad una sensación de credibilidad a partir de ese uso. Sin embargo, el tema de los museos en Perú se ha actualizado a través de propuestas que intentan presentar el patrimonio integrado a sus comunidades y a los medios de comunicación.

En el contexto de las últimas elecciones presidenciales, Perú ha vivido días intensos por nuevas propuestas políticas, que incluyen la creación de un Ministerio de Cultura, con adeptos y detractores,

estos últimos perciben que la cultura está asociada a las industrias culturales y no a los derechos culturales, el desarrollo social y la participación ciudadana.

Como parte del debate, y no menos importante, ha sido un lugar común las polémicas en torno al patrimonio, al tráfico ilícito de bienes culturales, la ética profesional vinculada a las exposiciones internacionales asociadas a los restos humanos, la infraestructura cultural, los derechos de autor, al reconocimiento de los afrodescendientes, al reconocimiento simbólico a la música andina, por mencionar los ejemplos más difundidos en los medios de comunicación.

Programa Qhapaq Ñan

Un programa importante a cargo del INC es la recuperación del Qhapaq Ñan (camino del señor), cuyo objetivo es la puesta en valor de los senderos utilizados en la época prehispánica en su respectivo contexto arqueológico, antropológico, histórico y paisajístico, articulada con propuestas de desarrollo locales vinculadas al turismo.

Dentro de este programa son importantes los trabajos de carácter etnográfico que viene realizando la Dirección de Registro y Estudio de la Cultura del Perú Contemporáneo en el Qhapaq Ñan, generando material documental y audiovisual de las expresiones culturales materiales e inmateriales. Esta y otras iniciativas complementarias deben formar la base de datos para organizar en forma conveniente la información sobre nuestro patrimonio e impulsar posteriores iniciativas para su salvaguarda a través de declaratorias patrimoniales.

Iniciativa de desarrollo para pueblos indígenas

Como parte de las políticas de reconocimiento a la diversidad cultural en nuestro país, se crea en 2004 el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Indepa) para liderar las iniciativas de desarrollo de nuestros pueblos

indígenas, incluidos los aspectos culturales y la revaloración de la identidad; así como coordinar con los gobiernos regionales la ejecución de los proyectos y programas dirigidos a la promoción, defensa, investigación y afirmación de los derechos de estos pueblos.

Esta nueva institución tiene un largo camino por recorrer, no sólo enfrentando las dificultades que suele imponer la burocracia estatal y las coyunturas políticas, sino sobre todo concertar con todas las organizaciones indígenas existentes en nuestro país, para llegar a consensos en materia de desarrollo con respeto a la multiculturalidad.

Uno de los proyectos importantes que está implementando esta institución es el relacionado al Plan de Protección de los Pueblos de la Reserva Nahua Kugapakori Nanti (Amazonia del Cusco), cuyo objetivo es el de proteger a estos pueblos y a su medio ambiente de vida de impactos indeseados, respetando todos sus derechos, objetivo que se espera cumplir a partir de esfuerzos interinstitucionales (Indepa, Instituto Nacional de Recursos Naturales y el Ministerio de Salud).

Preocupa el hecho que algunas actividades que figuran en el plan estratégico de esta institución, como la relacionada a los usos y costumbres de los pueblos, dupliquen esfuerzos y recursos en actividades que podrían trabajarse en forma mancomunada con otros sectores que también tienen responsabilidad en estos temas, más aún cuando Perú ha suscrito la Convención sobre la diversidad cultural aprobada por la Unesco, y el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

DIVERSIDAD CULTURAL EN SALUD

Los saberes y prácticas de la medicina tradicional han sido y son un campo de permanente interés por parte del mundo académico, tanto de las ciencias sociales y de la salud como de las organizaciones indígenas.

Constituyen también preocupación para el Estado peruano, que ha tenido importantes iniciativas en la revaloración y conservación de dichos saberes.

La medicina tradicional y las políticas oficiales de salud en Perú:

Medicina tradicional y políticas oficiales de salud

En 1974 el entonces director de la Organización Mundial de la Salud (OMS) sostuvo que había que utilizar todos los recursos posibles, inclusive a los “curanderos” y “comadronas” tradicionales, frente a los problemas que acontecen con relación a la salud del hombre, como individuo y como ser social.

La reacción, en ese momento, por parte de los representantes de la “medicina oficial” no se hizo esperar. En su opinión solo los médicos debidamente graduados de universidades públicas y privadas podrían responder a los problemas de salud de la población.

El director de la OMS se estaba refiriendo sobre todo a los países “subdesarrollados”, en los que se tenía que integrar al curandero como auxiliar del médico. Esto colocaba a la medicina oficial en un dilema, puesto que por un lado se ponían en evidencia sus limitaciones asistenciales y, de otro, se colocaba en un primer plano, de validez y trascendencia, a otros saberes médicos tradicionales.

En 1978, en la ciudad de Alma Ata, se realizó la Asamblea General de la OMS sobre atención primaria en salud, en la cual se reconoció la importancia de la medicina tradicional, como saber y como práctica, y la necesidad de integrarla al sistema oficial de salud en las zonas rurales. En este evento, cuyo objetivo principal era lograr “salud para todos en el año 2000”, se reconoció también que grupos distintos en lo cultural mantienen creencias y prácticas con relación a la salud y a la enfermedad.

En ese sentido las directivas que posteriormente se formulan en los documentos de la OMS instan a los países miembros a movilizar y capacitar recursos humanos y materiales de la medicina tradicional. Con el estímulo de esta iniciativa, en 1979 se realizó en Perú, el Primer congreso mundial de medicinas tradicionales,

auspiciado por la OMS, en el que participaron delegados de 28 países. Este Congreso provocó el rechazo del Colegio Médico del Perú y casi la inhabilitación del ejercicio de la profesión para dos de sus organizadores, señal inequívoca de intolerancia hacia otros saberes, pero que se debe contextualizar en la época de finales de los setenta.

Un segundo Congreso, nueve años más tarde, convocó a 41 países y se realizó de manera simultánea en diez ciudades del interior y bajo los mismos auspicios. En este caso se observó una mayor tolerancia hacia el tema de la medicina tradicional, pues era evidente la fuerte presencia de prácticas médicas de esa índole en la vida cotidiana de la mayoría (y no solo en el ámbito rural sino también en las ciudades).

Cuando los saberes salen a flote

Los acontecimientos mencionados motivaron el afán de algunos estudiosos por comprender los fundamentos del sistema médico tradicional –dejando de mirarlo con un interés puramente intelectual– y tratar de legitimarlo, validararlo e integrarlo al sistema oficial de salud.

Tal correspondencia de ideas, intereses y entusiasmo por parte de un grupo de personalidades se concretó en 1990 al formarse el Instituto Nacional de Medicina Tradicional (Inmetra), como un organismo público descentralizado del Ministerio de Salud. Se trataba de una entidad pionera del Estado en el momento de su fundación (inclusive en el contexto latinoamericano), que debía preparar el camino para la validación, legitimación y articulación de los saberes y prácticas de la medicina tradicional con la medicina académica occidental en la atención primaria de salud, tal como se refleja en varios documentos institucionales:

El Instituto Nacional de Medicina Tradicional tiene la misión de movilizar y emplear todos los recursos o eslabones útiles disponi-

bles de las medicinas tradicionales peruanas y articularlos con los recursos de la medicina académica, con el objetivo de lograr que ambos recursos se complementen en la atención primaria de la salud, para lograr la meta de llevar dicha atención de salud a los pueblos de las zonas rurales y urbano—marginales.

La labor realizada por el Inmetra estuvo destinada a generar información sobre los saberes relacionados con la salud y la enfermedad, a la par que rescataba y revaloraba la utilización de plantas medicinales en el territorio. Con dicho objetivo inició la implementación de jardines botánicos en varios lugares del país, sobre todo en aquellos donde se sabe que la práctica de la medicina tradicional es bastante difundida y masiva.

Si bien sus objetivos estaban destinados a generar lineamientos de articulación de la medicina tradicional con la medicina occidental para resolver problemas de salud en atención primaria, estas políticas no dejaban de lado iniciativas vinculadas a la identidad cultural y a la promoción de derechos culturales, como la utilización de saberes tradicionales, la protección de conocimientos colectivos sobre plantas medicinales y la legitimación de agentes de medicina tradicional.

Conformado por profesionales de distintas disciplinas (no sólo de las ciencias de la salud), el Inmetra generó espacios encuentros multi e interculturales de continuo aprendizaje entre los poseedores de saberes tradicionales y los profesionales de salud, que en el contexto de los noventa no fueron comprendidos ni apoyados en su integralidad. Con todo, éste fue un primer esfuerzo real que apostó por recuperar la memoria que conservan nuestros pueblos y ponerla al servicio de la sociedad; mientras muchos colocan sus esperanzas en el desarrollo de la tecnología y en los descubrimientos futuros (muchas veces inalcanzables para un país como el nuestro), otro grupo apostó por traer el pasado a nuestro presente.

En resumen, estas líneas de trabajo generaron las bases para un rescate—revaloración de los saberes y prácticas de las medicinas

tradicionales, constituyendo un esfuerzo por parte del Estado en la formación de espacios interculturales de encuentros, acercamientos e intercambios hacia dichos saberes y prácticas.

Camino hacia la equidad y la participación

Sobre la base del Inmetra y en el marco de una serie de transformaciones internas del sector, el 28 de enero de 2002 se crea el Centro Nacional de Salud Intercultural (Censi), como un órgano de línea del Instituto Nacional de Salud, en la búsqueda de un camino hacia la equidad, la participación y la presencia de lo cultural en este tipo de servicios.

Este centro promueve políticas basadas en la convivencia, cuya finalidad es el trabajo conjunto de los sistemas convencionales de salud con los pueblos indígenas andinos y amazónicos, para lograr un “sistema de atención de salud adecuado interculturalmente, para la atención de los pueblos indígenas, con su participación protagónica y responde a sus expresas necesidades de salud y al interaprendizaje entre las medicinas occidental e indígena”.

Hoy día la tendencia para el desarrollo de la medicina tradicional se realiza a través de foros, encuentros de interaprendizaje entre culturas médicas occidentales e indígenas, capacitación y sensibilización de las instancias directivas del sistema de salud sobre el respeto y diálogo intercultural y la revalorización de la identidad cultural indígena; identificación y revaloración de los curanderos, chamanes, parteras, “conocedores”, “vegetalistas”, “vaporadoras” y demás poseedores familiares o sociales de conocimientos de salud indígenas. Todas estas actividades constituyen un logro para promover políticas de salud inclusivas.

COROLARIO

A pesar que existen esfuerzos loables por promover, conservar y diseñar propuestas específicas en torno al patrimonio y la diversi-

dad cultural, que en este documento se han presentado de manera general con algunos ejemplos, éstas deben estar acompañadas por el fortalecimiento institucional de aquellos sectores que tengan competencia directa con el patrimonio de nuestro país; por la sensibilización a todos los sectores de la sociedad sobre el impacto favorable de incluir políticas culturales en la agenda del Estado y que sean efectivas a corto, mediano y largo plazos; y por la investigación y capacitación continua en temas de gestión cultural.

El tema de la diversidad cultural debe ser política de Estado que promueva la descentralización, la concertación, la inclusión de los derechos culturales y la participación ciudadana en la consolidación de los valores culturales de nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Carlessi, Carolina. 1990 *Gestión popular en salud: organizaciones no gubernamentales de desarrollo y políticas sociales. Algunas experiencias peruanas*. Alternativa. Lima.

Estrella, Eduardo; Crespo, Antonio (organizadores y editores). 1993. Salud y población indígena de la Amazonia. En: *Memorias del Primer simposio salud y población indígena de la Amazonia*. Quito. Tratado de Cooperación Amazónica—Comisión de las Comunidades Europeas — Museo Nacional de Medicina del Ecuador. 305 p.

Fuller, Norma. 2002 Interculturalidad y políticas: desafíos y posibilidades. Red Peruana para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Lima.

García Canclini, Néstor. 2002. *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural*. Primera edición. OEI—Santillana. (México). 380 p.

Gobierno del Perú. Despacho de la Primera Dama. 2004. La diversidad cultural y los ciudadanos del sol y la luna. Propuestas para la inclusión social y el desarrollo con identidad de los pueblos originarios del Perú. Lima (Perú).

Heise, María. 1994. *Interculturalidad. Un desafío*. Segunda edición. Serie Ensayos. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima.

Memorias del Quinto encuentro para la promoción, difusión y promoción del patrimonio inmaterial de los países andinos. 2005. Generaciones: transmisión y re—creación de las culturas tradicionales. Medellín (Colombia).

Montoya, Rodrigo 1998. *Multiculturalidad y política: derechos indígenas y humanos*. Casa de Estudios del Socialismo. Lima, Sur.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ginebra (Suiza).

Unesco. 2005. Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Octubre 20. París.

Unesco. 2003. Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial.

Luis Repetto
Perú

Maestro en museología y experto en relaciones públicas. Ha sido director del Museo de Arte Popular del Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, desde 1979 hasta la actualidad. Presidente del Comité Peruano del Consejo Internacional de Museos, Icom—Perú (Lima). Y ha sido director en diferentes instancias culturales como: Instituto Nacional de Cultura del Perú, Educación y Cultura de la Municipalidad de Lima, Sistema Nacional de Museos del Instituto Nacional de Cultura, Museo de la Electricidad, desde 1993 hasta la actualidad, Galerías y Eventos del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú. De igual modo Presidente del Icom—LAC, Organización Regional para América Latina y el Caribe del Consejo Internacional de Museos.

C U B A
LA CARTOGRAFÍA CULTURAL
Y LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO VIVO

*Jesús Guanche **

La cartografía cultural en Cuba ha servido de importante base para el conocimiento, protección y reconocimiento social del patrimonio cultural relacionado con los saberes y valores populares acumulados durante múltiples generaciones.

La identificación actual de este patrimonio cultural “inmaterial”, “intangible”, o vivo, en su dinámica vinculada con la creatividad y transmisión del conocimiento, habilidades, técnicas, usos de espacios y otros valores, hace posible evaluar diversos antecedentes en el país como el *Atlas Nacional de Cuba*, (1970), el *Atlas de Cuba* (1978) y el *Nuevo Atlas Nacional de Cuba* (1989), que sirvieron, con sus limitaciones, de base para la realización de otras obras especializadas como el *Atlas de los instrumentos de la música folclórico—popular de Cuba* (1997) y el *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*, multimedia en español e inglés (2000).

La continuidad de estas obras se manifiesta en el conjunto de plegables cartográficos de la Fundación Fernando Ortiz sobre diversos componentes étnicos de la nación cubana (africanos, chi-

* Investigador titular Fundación Fernando Ortiz (Cuba).

nos, árabes, japoneses, hebreos y canarios); que son sólo el inicio de un proyecto que continúa.

Estas obras cartográficas han servido de referencia para valorar la significación del patrimonio cultural vivo y para otorgar anualmente los Premio Memoria Viva y el Nacional de Cultura Comunitaria. Ambos reconocimientos nacionales complementarios han servido de base a la Comisión para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de Cultura de la República de Cuba, para acordar la creación e implementación del Sistema nacional de tesoros humanos vivos de Cuba como un nuevo paso para garantizar que los portadores de este patrimonio prosigan con el desarrollo de sus conocimientos y técnicas, y que las transmitan a las generaciones más jóvenes.

LOS MAPAS DEDICADOS A LA CULTURA EN EL *ATLAS NACIONAL DE CUBA*

Como resultado de la colaboración entre las Academias de Ciencias de Cuba y de la entonces URSS, en 1970 fue publicado el *Atlas Nacional de Cuba* (Atlas Nacional de Cuba, La Habana, 1970: 116—117), en cuya sección dedicada a la educación, la cultura, la salud pública y la educación física y el deporte, se incluyen siete mapas y varios gráficos relacionados con la cultura artístico—literaria y los medios de comunicación masiva. Estos mapas son:

- Escuelas de arte y centros del movimiento de aficionados, 1967. En las Escuelas de arte se representan tres niveles de especialización: escuelas selectivas, escuelas especiales y escuelas vocacionales
- Movimiento de aficionados al arte, 1966. Refiere instructores de arte y grupos de aficionados
- Teatros y centros de cultura, 1967. Identifica actividad musical, teatral, grupos musicales de teatro y danza

- Bibliotecas y museos, 1966. Distingue en la leyenda de bibliotecas públicas, de organismos estatales, de centros docentes, de centros de investigación y museos
- Cine. Incluye las salas cinematográficas divididas en urbanas y rurales
- Televisión. Se representan las emisoras y retransmisoras
- Radio. Se listan emisoras y retransmisoras.

Este Atlas, pese a lo limitado de la representación cartográfica en cuanto a la temática cultural, circunscrita al mundo del arte, el público y los medios de comunicación, es una obligada referencia comparativa para trabajos posteriores.

OTROS MAPAS DEDICADOS A LA CULTURA EN EL ATLAS DE CUBA

El Instituto Cubano de Geodesia y Cartografía da a conocer en 1978 otro *Atlas de Cuba* (Atlas de Cuba, Instituto Cubano de Geodesia y Cartografía, La Habana, 1978), en menor proporción que el anterior, pero muy valioso en lo que corresponde al nomenclador topográfico del país, debido a la nueva división político-administrativa vigente desde 1976.

En esta obra aparece una sección sobre Mapas de población y cultura (pp.90—91), mucho más sintética que la obra anterior. La noción de cultura vuelve a circunscribirse a los ámbitos artístico-literario, editorial y a los medios de comunicación masiva. En esta ocasión sólo se dedican dos mapas y varios gráficos de síntesis. Estos fueron:

- Escuelas de arte, bibliotecas, museos y monumentos. Se incluyen las referencias a exposiciones, bibliotecas, museos y monumentos
 - Graduados y matrícula en las escuelas de arte
 - Visitantes a los museos
 - Usuarios de las bibliotecas

- Número de exposiciones y visitantes.
- Teatros, casas de cultura, cines, emisoras de radio y televisión por provincia
 - Teatros y salas de teatro, anfiteatros y carpas de circo, casas de cultura y cines de 35 mm
 - Emisora de televisión nacional
 - Retransmisoras de televisión nacional. Emisora de la televisión provincial
 - Emisoras de la Radio Nacional
 - Retransmisoras de la Radio Nacional, con símbolos fuera de escala para las emisoras Radio Rebelde, Radio Liberación, Radio Reloj y Radio Musical
 - Emisoras de la radio provincial.

LOS MAPAS CULTURALES DEL *Nuevo Atlas Nacional de Cuba*

A mediados de la década de los ochenta del pasado siglo XX un amplio equipo de especialistas emprendió la realización del *Nuevo Atlas Nacional de Cuba*, que tenía como precedentes los dos anteriormente mencionados (Nuevo Atlas Nacional de Cuba. Instituto de Geografía de la Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1989).

El conjunto de mapas identificados como culturales estaban circunscritos nuevamente a la cultura artístico—literaria según las informaciones suministradas por el Ministerio de Cultura; es decir, muy distantes aun de una concepción más abarcadora sobre la cultura en su amplia acepción antropológica.

Este ha sido el Atlas de mayores proporciones publicado en Cuba, pues la hoja útil para la representación cartográfica es de 52 cm. de alto por 59 cm. de ancho, que si bien lo convierte en un libro prácticamente intransportable y poco funcional para su consulta, hace posible incluir mapas de escalas relativamente

grandes para especificar detalles hasta el nivel de municipio u otras localidades menores.

La información sobre cultura fue incluida en la sección XIV dedicada a la Infraestructura Social. El orden de los mapas y gráficos que aparecen en esa sección fueron los siguientes:

- Instalaciones culturales, enseñanza artística, unidades artísticas, asociación de artistas y escritores, actividades artísticas en los complejos agroindustriales azucareros museos, cine, teatro y danza, bibliotecas públicas, espectáculos y circo, exposiciones profesionales y música
- Conjunto de seis gráficos dedicados a algunos indicadores del desarrollo cultural
- Gráfico sobre los graduados en escuelas de arte, que incluye la cantidad de graduados y los años con la señalización de las siguientes especialidades: música, artes plásticas, ballet, danza, biblioteca, circo, instructores de arte y teatro
- Dos gráficos que permiten comparar, con diferentes escalas, el intercambio de artistas
- Gráfico para el movimiento de aficionados que incluye en la composición por instituciones
- Gráfico sobre la producción cinematográfica, que recoge cuatro tipos de producciones: largometrajes, cortometrajes, noticieros y dibujos animados
- Gráfico sobre la producción música y que incluye cinco tipos de producciones: discos, cassetes, música impresa, instrumentos de cuerda e instrumentos de percusión
- Gráfico sobre la producción editorial, que incluye folletos y libros.

Todos estos gráficos constituyen un importante complemento informativo en relación con los mapas correspondientes a cada tema y representa un significativo salto respecto de los Atlas anteriores.

EL ATLAS DE LOS INSTRUMENTOS DE LA MÚSICA FOLCLÓRICO—POPULAR DE CUBA

Esta obra, de carácter especializada, ha sido el resultado de catorce años de trabajo ininterrumpido y culminó en tres volúmenes (*Atlas de los instrumentos de la música folclórico—popular de Cuba. 3 t. Editorial de Ciencias Sociales y Ediciones Geo, La Habana, 1997*), sobre diversas investigaciones musicológicas y representa el resultado final de múltiples estudios particulares sobre los instrumentos de música y sus conjuntos, participantes en el pensamiento y la actividad musical del pueblo cubano.

El Atlas fue concebido en 1980, como uno de los temas de investigación del Departamento de investigaciones fundamentales del Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (Cidmuc), y desde entonces se convirtió en el eje principal a partir del cual se derivaron otros temas y no pocas tareas y resultados científicos.

El análisis órgano—lógico abarcó el universo integrado por los instrumentos de música creados por el ser humano para funciones estético—sonoras de comunicación y los objetos domésticos y de trabajo que cumplen una función musical indiscutible, participantes de manera individual o en conjuntos en las diversas esferas de comunicación y realización de la música folclórico—popular, religiosa y laica, de Cuba; entendida ésta como la música generada por el pueblo cubano desde su génesis hasta el presente, tras un proceso histórico—cultural de herencia, creación, recreación, transmisión, consumo y disfrute.

Se pretendió entregar una visión general y orgánica de los instrumentos y conjuntos instrumentales cubanos. Desde 1981 y hasta 1990 se realizaron investigaciones de campo por todo el territorio nacional para hallar los hilos conductores que guiaran hasta los principales protagonistas de esta obra y a los hombres y mujeres que hacen perdurar y renovar las tradiciones.

El Atlas de los instrumentos de la música folclórico—popular de Cuba está constituido por dos partes estrechamente articuladas, pero a su vez poseen una relativa independencia entre sí. Una de ellas es el texto en que se recogen con exhaustividad los resultados del estudio órgano—lógico y todo el conocimiento teórico alcanzado en torno al amplio y diverso universo de los instrumentos de la música folclórico—popular cubana. La otra, el libro de mapas en el cual quedan reflejados por métodos cartográficos los aspectos relevantes y caracterizadores de cada una de las clases y tipologías de instrumentos y conjuntos instrumentales participantes en la realización de esta música.

- El libro de texto está dividido en siete secciones, mientras que en el de mapas hay ocho. Con excepción de la sección ocho, las siete restantes se corresponden totalmente en uno y otro
- Dos mapas iniciales de referencia permiten delimitar las características físico—geográficas y la división político—administrativa de Cuba
- Tres conjuntos cartográficos hacen posible representar el poblamiento aborigen, para delimitar los lugares de procedencia y las áreas asentamiento, según los niveles de desarrollo; los principales mercados de esclavos africanos, regiones etnolingüísticas y área de procedencia a Cuba, 1448—1800, y dos mapas de la península hispánica para distinguir las regiones etnográficas de España y los emigrantes hispánicos a Cuba (1861 y 1885—1895), según las regiones históricas
- Los dos mapas fundamentales de esta sección sintetizan los principales componentes étnicos en el poblamiento de Cuba en 15 cortes censales, y el poblamiento cubano en 11 cortes censales
- Otros tres mapas y tablas complementan la información pertinente para entrar en las secciones de instrumentos musicales. El primero de ellos está dedicado a las Sociedades hispánicas con predominio actual de sus descendientes cubanos. El segundo mapa se refiere al agrupamiento de africanos y sus descendientes cubanos. El

tercero de estos mapas sintetiza las Manifestaciones relevantes de la música folclórico—popular

- Las cinco secciones siguientes constituyen la parte medular del Atlas. Se incluyen en el análisis órgano—lógico y en la representación cartográfica un total de 80 instrumentos, 53 de ellos en uso y 27 en desuso
- Descripción y clasificación. Comprende las especificidades del instrumento musical según su morfología general; reúne todas las tipologías conocidas, en uso o ya desaparecidas
- Terminología. Bajo este epígrafe se desarrollaron los aspectos referentes a los vocablos empleados para la designación del instrumento y sus ejecutantes en todo el territorio nacional. Se consideran las variantes locales o regionales y se tienen en cuenta elementos semánticos y fonéticos: cuyas características pueden indicar la procedencia de los sustantivos aplicados
- Construcción. Se realizó una explicación pormenorizada del proceso de confección artesanal del instrumento. Se hace referencia a las dimensiones más comunes y características de cada una de las partes de los instrumentos, expresadas en milímetros
- Ejecución y caracterización acústica. Incluyó la descripción de las técnicas aplicadas por los músicos en la ejecución; las posiciones que puede asumir respecto del instrumento y el espacio físico general que ocupan los instrumentistas, en los diferentes eventos, así como el uso de accesorios para la ejecución
- Función musical y social. Contiene el examen de las funciones musicales desempeñadas por los instrumentos en los diferentes eventos en que participan e intenta colocar en primeros planos las regularidades, diferencias y tendencias de sus comportamientos en manifestaciones, géneros y especies de la música folclórico—popular cubana
- Historia. Para el final del análisis órgano—lógico quedaron los aspectos comprendidos en la historia del instrumento.

EL ATLAS ETNOGRÁFICO DE CUBA: CULTURA POPULAR TRADICIONAL

Esta obra científica fue realizada por el entonces Departamento de etnología del centro de antropología, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Urbana Juan Marinello y el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana.

El objeto de estudio fundamental del *Atlas Etnográfico de Cuba* es la cultura popular tradicional cubana, expresada en diferentes formas y manifestaciones.

Esta constituye un patrimonio cultural de inestimable valor para todo pueblo, en el que se expresan procesos de dinámica recreación vinculados con la identidad nacional.

Las manifestaciones expresadas cartográficamente en esta obra, son: historia étnica, los asentamientos rurales, la vivienda y las construcciones auxiliares rurales, el mobiliario y ajuar de la vivienda rural, las comidas y bebidas de la población rural, los instrumentos de trabajo agrícola, los modos y medios de transporte rural, las artes y embarcaciones de la pesca marítima, y la artesanía popular tradicional. También se incluyen las fiestas populares tradicionales, la música popular tradicional, las danzas y bailes populares tradicionales y las tradiciones orales.

La elaboración del Atlas, iniciada ya hace más de dos décadas, obedece a diversos factores: la necesidad de estudios sistematizados sobre la cultura popular tradicional con un enfoque antropológico y con datos abarcadores de todo el país; la coordinación interinstitucional que hiciera posible un estudio complejo, desde la recogida de información mediante el trabajo de campo hasta la representación cartográfica especializada; la existencia de un financiamiento para apoyar todo el trabajo de investigación durante un tiempo relativamente prolongado; entre otros factores.

El Atlas contiene un conjunto de mapas iniciales de referencia que ofrecen una visión general de las características físico—geográficas de Cuba y las divisiones político—administrativas, estable-

cidas en distintas etapas históricas, las que sirvieron de base para la representación cartográfica; de ellas, la más empleada en esta obra es la de 1976, por ser la que se encuentra vigente cuando se efectuó la investigación.

De este modo, el país quedó dividido en 14 provincias, 169 municipios y un municipio especial.

En el estudio de la historia étnica, se parte de una caracterización de las comunidades aborígenes que poblaban la Isla de Cuba a la llegada de los españoles y las principales zonas de contacto indohispánico, como vía para comprender algunas de las particularidades del choque cultural ocurrido y el proceso de transculturación posterior.

A continuación, y a través del estudio etnodemográfico, se presenta el nivel cuantitativo y cualitativo, la participación de los distintos grupos inmigratorios que arribaron a Cuba a lo largo de su historia, desde la llegada de los españoles hasta el siglo XX.

El Atlas consta de trece secciones, en correspondencia con las temáticas investigadas y con 238 mapas. Cada sección está precedida por un texto, que ofrece informaciones y esclarece conceptos fundamentales para la comprensión de lo que se expresa cartográficamente. Los mapas están acompañados de un conjunto de grabados, fotos, dibujos, tablas y textos que ilustran los contenidos expresados en ellos.

Debido el carácter especializado de esta obra, aunque se siguen los principios generales de la cartografía y de la cartografía étnica, en particular, los métodos de representación utilizados constituyen un aporte en ese campo y resultan novedosos en estos trabajos.

Una experiencia significativa fue el trabajo conjunto desarrollado entre los cartógrafos y los antropólogos. La preparación previa de estos últimos en las técnicas de representación cartográfica, no sólo les permitió la elaboración de los bocetos de autor, sino también mantener un constante intercambio de criterios para el logro de los objetivos propuestos.

Esta obra ha servido de base para el proceso de reconocimiento social y estimulación de los portadores del patrimonio vinculado con la cultura popular tradicional.

LA FUNDACIÓN FERNANDO ORTIZ Y LA CARTOGRAFÍA CULTURAL

Tras la experiencia acumulada por los Atlas especializados (de los instrumentos de la música y etnográfico), la Fundación Fernando Ortiz inicia en 1998 una serie de plegables cartográficos dedicados a diferentes componentes étnicos en los contextos histórico y actual de Cuba, con el objetivo de dar continuidad a los anteriores trabajos realizados y para complementar la publicación de diversas monografías.

Entre los años 1998 al 2005 han sido publicados seis plegables que incluyen por orden cronológico los temas de: La ruta del esclavo (1998), chinos (1999), árabes (2001), japoneses (2002), hebreos (2003) y canarios (2005); este último es el primero de una serie dedicada a las diferentes regiones de España en Cuba.

Desde el punto de vista metodológico, un plegable que sólo dispone de una superficie de 42 cm. de alto x 60 cm. de ancho, para ser impreso a color en anverso y reverso, obliga a un gran esfuerzo de síntesis de información y conduce a la combinación adecuada de mapas, textos, gráficos, fotos, dibujos, cuadros y otros medios de representación que faciliten una rápida comunicación en un espacio mínimo.

La ruta del esclavo en Cuba

Este primer plegable contó con un colectivo de autores vinculado a los anteriores Atlas y con el apoyo de la Unesco. Por tal razón se efectuaron dos ediciones idénticas por interés de la Unesco, una con los textos en español e inglés y otra en español y francés, aunque con el mismo diseño e información.

La portada y el reverso de portada del plegable, hace alusión simbólica a una parte de la abundante iconografía existente en Cuba sobre africanos y descendiente con obras de dos de los clásicos del siglo XIX: Víctor Patricio de Landaluze y Federico Mialhe, relacionados con el cimarronaje (en la portada), los esclavos domésticos, el corte de caña de azúcar y la fiesta del Día de Reyes (en el reverso de portada).

El mapa principal, dedicado a *La huella africana*, que aparece en el anverso, es un mapa de Cuba. En este caso específico se emplearon varios métodos cartográficos combinados: símbolos fuera de escala, áreas y cartograma.

- Los símbolos fuera de escala se usaron para identificar los principales sitios de entrada legal de esclavos, las plantaciones esclavistas, tanto los ingenios azucareros como los cafetales, distinguiendo en cada caso los restaurados y los que se encuentran en ruinas
- El método de área se empleó para identificar los palenques y refugios de cimarrones, tanto los ubicados en áreas significativas como en otras áreas, a partir de las fuentes documentales y arqueológicas existentes
- El cartograma se aplicó como fondo de color del mapa relacionando con la densidad de la población esclava en 1862 (por jurisdicciones), existentes entonces.

Se incluyeron dos cuadros de información complementarios:

- Las plantaciones esclavistas, ingenios azucareros y cafetales en 1862, por su relación directa con el mapa principal
- Los acontecimientos significativos de la esclavitud en cuba, con el objetivo de sintetizar hitos históricos representativos.

En el reverso del plegable se incluyeron las principales manifestaciones religiosas actuales, vinculadas con la huella africana:

- El primero de ellos se dedicó a la *Santería* y el *Palo Monte*, debido a su mayor expansión territorial
- El segundo a Otras manifestaciones, en las que se representaron las prácticas *Abakuá*, *Arará*, *Gangá*, *Iyesá* y *Vodú*, cuya expansión es más limitada.

En el área superior derecha se incluyeron tres ilustraciones (dibujos) sobre instrumentos musicales actuales pero con fuerte influjo africano como un Juego de tambores batá, un juego de tambores bembé y un tambor kuelé; y dos cuadros relativos a las sociedades de descendientes de africanos por provincias y los cabildos por provincias según autodenominaciones.

En el área inferior del reverso se colocó el texto en inglés o francés, junto con otras seis ilustraciones a color, alusivas al tema.

En el área derecha se encuentra una relación de instituciones dedicadas al estudio de la Ruta del esclavo en Cuba, junto con los créditos de autoría, realización y edición.

Presencia china en Cuba

En este plegable cartográfico, aunque se mantuvo el mismo formato, se transformó la concepción general del diseño en cuanto a la composición y ubicación de los contenidos, debido a la particularidad del tema propiamente y al interés expreso del grupo promotor del barrio chino de La Habana, quienes participaron en la coautoría y en parte del financiamiento poligráfico, junto con la colaboración de la Embajada de la República Popular China en Cuba.

La portada, anuncia la obra en tres idiomas (español, chino e inglés) y se ilustra con el pórtico del barrio chino y una esquina de la calle Cuchillo, donde se encuentran diversos establecimientos de esta comunidad; en el reverso de la portada aparecen obras pictóricas de Flora Fong y Wifredo Lam, dos artistas cubanos de

reconocida trayectoria internacional, ambos descendientes de padre chino y madre cubana.

El área superior derecha está dedicada a un mapa con referencia a China que posee un recuadro ampliado del área suroriental para representar, mediante símbolos fuera de escala, los Puertos de procedencia tales como: Fuzhou, Xiamen (Amoy), Santou (Swatau), Wampoa, Aomen (Macao) y Xianggang (Hong Kong), desde donde arribaron a Cuba las principales oleadas de culíes durante el siglo XIX.

Presencia árabe en Cuba

Este plegable, del mismo modo que el anterior, ubica la portada y su reverso, en el área superior derecha del anverso de la obra y en tres idiomas: español, árabe e inglés, con una representación simbólica de la escultura dedicada a la presencia en Cuba de este variado grupo etnolingüístico, con motivos simbólicos en el fondo.

En el reverso de portada se encuentra un montaje fotográfico del patio central de la Casa de los Árabes de la Oficina del Historiador de La Ciudad en La Habana Vieja y de la fachada de la Unión Árabe de Cuba, con cuya colaboración se realizó este trabajo.

Por vez primera, desde el punto de vista espacial, tienen la misma jerarquía los mapas de referencia sobre la procedencia histórica de los árabes, respecto del espacio asignado al mapa de Cuba o mapa principal, debido a la complejidad del proceso migratorio árabe.

Presencia japonesa en Cuba

Este plegable cartográfico, realizado con el apoyo de la Embajada de Japón en Cuba, se vincula con las diversas actividades efectuadas por el Centenario del establecimiento de relaciones diplomáticas entre ambos países.

Como los dos anteriores, la portada y su reverso fue colocada en el área superior derecha del anverso, con el texto de presentación en español y japonés, y se emplearon motivos relacionados con el arte del abanico y con el Jardín Japonés que se encuentra en el Jardín Botánico Nacional de La Habana.

A diferencia de todos los plegables anteriores, los mapas de referencia ocuparon un lugar protagónico en el anverso. En él se representaron las regiones (prefecturas) de procedencia de la emigración japonesa a Cuba (finales del siglo XIX y principios del siglo XX).

Presencia hebrea en Cuba

Con este plegable se inician cambios en el diseño, el formato y la composición. En el anverso, la portada pasa a ocupar el extremo inferior derecho, a diferencia de todos los anteriores, aunque se vuelve a presentar el título en tres idiomas: español, yidish e inglés, con motivos hebreos como la estrella de David o Magen David, el candelabro de siete brazos (menorá) y, en el revés de portada, la imagen fotográfica de la escultura “Árbol de la vida” de Sandú Darié, que se encuentra en el Parque Lenin

Los mapas de referencia también cambian de ubicación debido a los tres cortes de información cartográfica que se presentan, con el objeto de ilustrar mejor la complejidad del tema.

Presencia canaria en Cuba

Esta obra también es un resultado de la colaboración entre la Fundación Fernando Ortiz y la Asociación Canaria de Cuba *Leonor Pérez Cabrera*, que contó con el apoyo del Gobierno de Canarias.

El plegable mantiene la proporción del anterior, la disposición de la portada y su reverso se encuentran, de igual modo, en el área inferior derecha del anverso. El título está en español e inglés y el motivo se relaciona con un barco, como símbolo del movimiento

migratorio, sobre uno de los paisajes del pintor tinerfeño asentado en Cuba, Valentín Sanz Carta; de igual manera que en el reverso de portada, pero con la imagen en transparencia de José Martí.

BIBLIOGRAFÍA

Academia de Ciencias de Cuba y Academia de Ciencias de la URSS. 1970. *Atlas Nacional de Cuba*. La Habana.

Alvarado Ramos, Juan Antonio. 1999. Introducción. En: *Cultura popular tradicional cubana*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y Centro de Antropología. La Habana: 9—25.

Alvarado Ramos, Juan Antonio, et al. 1998. *La ruta del esclavo en Cuba* (Plegable cartográfico). Ediciones en español e inglés y en español y francés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana.

Álvarez Estévez, Rolando, et al. 2002. *Presencia japonesa en Cuba* (Plegable cartográfico). Edición en español, japonés e inglés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana.

Centro de Antropología, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura. 2000. *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*. Multimedia en español e inglés. La Habana.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (Cidmuc). 1997. *Atlas de los instrumentos de la música folclórico—popular de Cuba*. 3 t. Editorial de Ciencias Sociales y Ediciones GEO. La Habana. 1997.

Cobiella García, Michael, et al. 2005. *Presencia canaria en Cuba* (Plegable cartográfico). Edición en español e inglés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana. 2005.

Consejo Nacional de Patrimonio Cultural. 2006. Sistema nacional de tesoros humanos vivos de Cuba (Proyecto), versión digital en proceso de aprobación para su implementación. La Habana. Octubre.

Corrales Capestaní, Maritza. 2003. *Presencia hebrea en Cuba* (Plegable cartográfico). Edición en español e inglés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana.

Elí Rodríguez, Victoria. 1997. Introducción. En: *Atlas de los instrumentos de la música folclórico–popular de Cuba*. t. 1 Editorial de Ciencias Sociales y Ediciones GEO. La Habana:1—8.

Guanche, Jesús, et al. 1999. *Presencia china en Cuba* (Plegable cartográfico). Edición en español, chino e inglés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana.

Guanche, Jesús, et al. 2001. Iconografía de los africanos y sus descendientes en Cuba. En: *Routes et marchés d'esclaves. 26^e Colloque du Girea*. Besançon : 187—202.

Instituto Cubano de Geodesia y Cartografía. 1978. *Atlas de Cuba*. La Habana.

Menéndez, Rigoberto, et al. 2001. *Presencia árabe en Cuba* (Plegable cartográfico). Edición en español, árabe e inglés. Fundación Fernando Ortiz y Ediciones GEO. La Habana.

Oliva Gutiérrez, Gladstone (Director general), et al. 1989. *Nuevo Atlas Nacional de Cuba*. Instituto de Geografía de la Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.

**Jesús Guanche Pérez
Cuba**

Licenciado en historia del arte y doctor en ciencias históricas, con especialización en antropología cultural. Investigador titular de la Fundación Fernando Ortiz, profesor titular adjunto de la Facultad de Artes y Letras, y de Filosofía e Historia de la Universidad de

La Habana, y del Instituto Superior de Arte. Ha publicado varias monografías y más de 150 artículos sobre diversos aspectos de la cultura cubana y sus características etnohistóricas. Ha sido profesor invitado y conferencista en universidades de Brasil, Colombia, España, Estados Unidos, Francia, Italia, República Dominicana, México, Nicaragua, Noruega, Polonia, Rusia y Suiza.

Ha participado en más de 250 eventos científicos sobre antropología sociocultural e historia de la cultura, tanto en Cuba como en los anteriores países, además en Suecia y Ecuador. Miembro del Grupo de Expertos, del Consejo de Redacción y del Colectivo de Autores del *Atlas etnográfico de Cuba, cultura popular tradicional*; del *Atlas de los instrumentos de la música Folclórico—popular de Cuba* y del *Diccionario de la música española e hispanoamericana*.

Miembro de la Academia de Ciencias de Nueva York; académico titular y miembro del Consejo Directivo de la Academia de Ciencias de Cuba; miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País (La Habana); del Centro de Investigación y Documentación para América Latina y el Caribe (CID) de la Universidad de Zurich (Suiza); del Consejo Editorial de la revista *Folclore americano*, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Méjico); de la Junta Directiva y del Consejo Científico de la Fundación Fernando Ortiz; del Comité de Colaboradores de la *International Folklore Bibliography*, Universidad de Bremen (Alemania); del Consejo Asesor Internacional del Centro Internacional de Esmeraldas para la Diversidad Cultural Afroindoamericana y el Desarrollo Humano, Esmeraldas (Ecuador), y del Comité Consultivo del Seminario Internacional Permanente sobre Estudios Afroamericanos, Unam (Méjico). Posee la Medalla de Laureado y la Distinción por la Cultura Nacional, que otorga el Ministerio de Cultura de la República de Cuba.

*RED REGIONAL DE INSTITUCIONES
DE INVESTIGACIÓN SOBRE
RELIGIONES AFROAMERICANAS*

La Red es el resultado de un esfuerzo de cooperación auspiciado por la oficina regional de cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco y la Fundación Fernando Ortiz, ONG cubana dedicada a los estudios antropológicos y socioculturales.

Esta Red se constituye en el instrumento básico de trabajo en tiempo real, en respuesta a los objetivos trazados por los participantes en su reunión constitutiva en La Habana en marzo de 2004, en el sentido de que todos los recursos informativos se apliquen

COMITÉ PERMANENTE

Jocélío Teles dos Santos. Centro de Estudos
Afrorientales (CEAO), Universidad Federal de
Bahía, República Federativa de Brasil

Luz Adriana Maya Restrepo. Departamento
de Historia, Universidad de Los Andes,
República de Colombia

Miguel Barnet Lanza. Fundación Fernando Ortiz,
República de Cuba

Laennec Hurbon. Universidad de Quisqueya,
Puerto Príncipe, República de Haití

Alton Barrington Chevannes. University of West
Indies, Faculty of Social Sciences, Jamaica

para salvaguardar las religiones afroamericanas como patrimonio cultural de América Latina y el Caribe

La *Red* está integrada por un amplio número de instituciones de América Latina y el Caribe relacionadas con el estudio de las diversas religiones de origen africano existentes a escala nacional o subregional. En el momento de activar la web de la Red se identificaron ochenta entidades de quince países: Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, Haití, Jamaica, México, Puerto Rico, República Dominicana, Suriname, Trinidad Tobago, Uruguay y Venezuela.

ACTIVIDADES DE LA RED

- Ofrece información sistemática sobre las actividades de carácter docente, académico, divulgativo y de otro tipo que resulten de utilidad para el intercambio de conocimientos entre sus participantes, así como para otros investigadores y entidades interesados en las múltiples temáticas referidas a la religiosidad de origen africano
- Da a conocer con la mayor antelación posible toda la información disponible sobre convocatorias a eventos internacionales, anuncios de cursos, presentación de publicaciones, entre otros, como vías para la transmisión y aplicación de resultados investigativos sobre las raíces, manifestaciones y tendencias de las religiones de origen africano en el contexto latinoamericano y caribeño
- Abarca información que va desde las cosmovisiones y prácticas de las diferentes religiones afroamericanas hasta los aspectos etnológicos y de interrelación asociados a éstas.

PUBLICACIONES

La *Red* se propone actualizar y difundir el estado de las publicaciones existentes en la materia, tanto en forma de artículos, monografías y reseñas, como de multimedia, videos y otros recursos infor-

mativos que faciliten los estudios comparados y el conocimiento generalizado de las temáticas propias de la Red.

Esas temáticas son:

Generales

- Salvaguarda del patrimonio cultural
- Defensa da la diversidad cultural
- Desarrollo humano sostenible
- Industrias culturales

Particulares

- Inventarios de fuentes y servicios de información
- Turismo cultural, normas y convenciones
- Diálogo intercultural, folclore y musicología
- Políticas culturales
- Artesanías
- Producción audiovisual
- Movimientos migratorios
- Lingüística
- Nuevas corrientes religiosas.

Con el objetivo de facilitar la comunicación creativa de la producción científica de sus participantes, la Red cuenta con información especializada sobre religiosidad afroamericana que permite un amplio criterio de búsquedas a partir del tipo de publicación que se indague, ya sea impresa, digital o cartográfica.

También se ofrece una bibliografía básica de utilidad para los estudiosos de estos temas y otros interesados en sentido general.

ARCHIVOS

La Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas presta especial atención en poner a disposición de sus miembros aquellos fondos no bibliográficos que revelan el

significado de la herencia de origen africano en los pueblos de la región latinoamericana y caribeña.

Dichos fondos permiten complementar las fuentes de mayor alcance (libros, revistas, etc.) con la información especial que contienen los documentos inéditos atesorados en archivos públicos y privados, en forma de correspondencia, fotografías, grabaciones orales, entre otros.

De esa forma, se promueve el acceso a fuentes primarias de incalculable valor para la realización de investigaciones que demuestren la gran importancia de las religiones afroamericanas y sus concepciones en el desarrollo de la identidad cultural regional, así como para incentivar el proceso de creación de nuevos conocimientos en la materia.

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

El presente sitio web facilita la circulación de información sobre proyectos de investigación y estudios especializados que se encuentran en desarrollo por parte de las instituciones participantes y sus investigadores, considerando tanto los de alcance global, por ejemplo “La ruta del esclavo” y otros proyectos relacionados con el patrimonio cultural de forma general, como aquellos casos vinculados directamente a temas específicos del desarrollo socioeconómico en materia de salud, artes y turismo.

En consecuencia, este tipo de intercambio de información redundará en una creciente cooperación intelectual que permita la articulación de trabajos conjuntos en áreas de interés común, con énfasis en los dirigidos a incrementar el reconocimiento de las lenguas y expresiones de las religiones de origen africano como parte esencial la identidad cultural latinoamericana y caribeña.

Por otra parte, la coordinación de los esfuerzos de los participantes en dichos proyectos debe propiciar la gestión del financiamiento internacional para su mejor desenvolvimiento y la mayor aplicación de sus resultados.

La Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas facilita la circulación de proyectos de investigación con el objeto de propiciar la gestión del financiamiento internacional de acuerdo con los intereses de las instituciones y personas que forman parte de la misma.

PANAMÁ
GESTIÓN DEL PATRIMONIO POR
LOS GOBIERNOS LOCALES

*Felipe Tomás Barsallo Londoño **

Exiguo es el conocimiento sobre cultura (conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social), como condición del patrimonio (la conservación de haberes y saberes familiares o de una sociedad, material e inmaterial), y como se insertan en actividades sustentables de desarrollo económico, que sostienen a su vez los ecosistemas. Si se desperdicia la identidad, se pierde el equilibrio del ecosistema.

Lástimosamente no hemos tomado con justa perspectiva la preservación de la cultura, consignada en la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural de la Unesco, en su 17, reunión en París del 17 de octubre al 21 de noviembre de 1972. Esta Convención sostiene que el patrimonio cultural y el patrimonio natural están cada vez más amenazados de destrucción, no sólo por las causas tradicionales de deterioro, sino también por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles.

* Docente universitario, investigador asociado Inestec—UP. (Panamá).

La diversidad cultural, representa una fuente esencial de desarrollo, no sólo en términos de crecimiento económico sino de acceso a una condición intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria, base de una conciencia pacífica duradera. Reflexionar sobre el deterioro o la desaparición de un bien del patrimonio cultural y natural, constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo. *Los cementerios están llenos de folclore.*

Asimismo es el caso de la distinta percepción en torno al patrimonio cultural en general, con especial énfasis en la creatividad, el patrimonio vivo de mi país, los derechos a la propiedad intelectual o las relaciones entre economía y cultura *per se*.

La cultura es generadora de sentidos, significados y formadora de identidades. Pero también lo es de bienestar y riqueza, y es una actividad dinamizadora de la economía.

En este sentido, se hace necesario incrementar los presupuestos nacionales que correspondan a la importancia que la cultura tiene en los procesos de desarrollo sostenible (Declaración de Lima, los ministros de Cultura y responsables de políticas culturales de Iberoamérica, reunidos en Lima, Perú, los días 8 y 9 de noviembre de 2001).

Le corresponde a la acción del Estado, en la actualidad, desarrollar múltiples programas y acciones que favorecen la preservación, el desarrollo y la difusión de las culturas populares. Temas que además tienen que ver con las Metas del Milenio, propuestas por las Naciones Unidas, en cuanto a proporcionar los mecanismos de financiamiento acordes con las posibilidades reales de los proyectos de inversión, parámetros de rentabilidad social y ambiental.

Sin embargo, el desarrollo actual es un desarrollo económico que privatiza los beneficios y socializa los costos.

Las metodologías de planificación requieren de la necesaria incorporación de las comunidades locales en los procesos de gestión y manejo del ecoturismo, así como en la conservación de los recursos naturales y culturales, como fuente de *marketing* cultural.

Esta creación de temas que promuevan un diseño a escala humana para una vida sustentable y el desarrollo del patrimonio como recurso competitivo requieren de especial atención, se reafirma en un modelo basado en los valores del *marketing* cultural, que contribuya a brindar una mejor y auténtica información a la hora de equilibrar los valores tradicionales y el crecimiento económico.

El Estado y los procesos productivos se encuentran fragmentados y sin perspectiva de conjunto en materia de valoración de activos tangibles e intangibles de la cultura y no existe una unidad responsable que articule y despliegue a plenitud el tema.

EL PATRIMONIO COMO RECURSO COMPETITIVO

El desarrollo del patrimonio de manera ordenada y planificada, como recurso competitivo requiere de especial atención, el patrimonio intangible se hace tangible en la medida en que se desarrollan y se proyecten en el tiempo.

En Panamá, reconoce el patrimonio histórico del Instituto Nacional de Cultura (Inac), que no solo los turistas extranjeros visitan nuestros sitios culturales y naturales sino los nacionales tienen mucha apetencia de actividades patrimoniales, la gente reclama sus derechos culturales y al final el patrimonio es del público y para mantenerlos informados debemos protegerlo, salvaguardar y fomentar mediante un régimen especial los conocimientos y haberes tradicionales, manifestaciones culturales y expresiones folclóricas o tradiciones folclóricas y artesanías de las comunidades locales.

El patrimonio cultural de la República de Panamá mantiene una normativa de protección y salvaguardia aislada y relativamente insuficiente, en comparación con la diversidad cultural existente, con base en su razón histórico, político, sociocultural como nación. Es una herencia que por derecho implícito pertenece a todas y todos los panameños, cuya deficiencia de protección y custodia tiende a la desaparición de los elementos que lo constituyen y que

prácticamente estas expresiones irán desapareciendo, lo que limita este derecho propio.

Fortalecer los instrumentos legales y normativos correspondientes deben ser los mayores retos para la protección del patrimonio cultural, es la necesidad de crear un conjunto de leyes y normas orientadas a garantizar la integridad de la herencia cultural de nuestra sociedad.

A tal efecto la acción de nuestro gobierno debe encaminarse a asegurar las condiciones para la creación, el disfrute y la preservación de la cultura. Dicho desarrollo debe tener como premisa básica que el manejo y la administración de los recursos culturales garanticen la integridad del patrimonio y respeten los canales de reproducción de los haberes y valores, al tiempo que económicamente propicie y beneficien a las comunidades y les ofrezca una mejor forma de vida.

ECUACIÓN CULTURA—TURISMO: LA GESTIÓN LOCAL

Al ser el gobierno local la esfera de administración más próxima a la gente, nos es más fácil fomentar la eficiencia, la participación democrática, el compromiso y la responsabilidad para cumplir con el mandato recibido en la Agenda 21 y en la Cumbre mundial sobre desarrollo sustentable (Johannesburgo, 2002), esto es, acelerar la implementación del desarrollo sustentable.

“Preservar el patrimonio de cada región por las instituciones municipales (gobiernos locales) que trabajen en favor de la cultura”, pondera la ecuación cultura-turismo como fuente de desarrollo productivo que ha de tomar la participación colectiva, la cual ha de garantizar que el proceso de toma de decisión, amplíe el horizonte a través de la cultura de cada pueblo, con un efectivo esquema de transformación (Plan de desarrollo local), que potencie y financie a través de su presupuesto de operaciones, un renglón significativo para el desarrollo de un portafolio de productos y elementos necesarios en salvaguarda de nuestro patrimonio.

El impulso local, es el resultado de un proceso histórico, social, político y cultural, que no se emprende únicamente con la voluntad de un gobierno, expresada en un Plan, en el que el desarrollo es una meta por alcanzar.

El proceso de descentralización emprendido en Panamá le otorga a los municipios, más recursos, pero también nuevas funciones técnicas y responsabilidades administrativas.

Los municipios rurales, no han logrado ocupar el papel de promotores e impulsores del desarrollo comunitario, debido al predominio de una visión de corto plazo, falta de planeación y programación en el quehacer municipal, carencia de una cultura de desarrollo institucional municipal y la persistencia de fuertes limitaciones técnicas y financieras. Para ello se debe modernizar y modificar la capacidad administrativa de las entidades para las cuales, en particular, los municipios rurales no están preparados, y que se manifiestan en los siguientes problemas:

- En lo político. Viejas prácticas del ejercicio del poder, las cuales obstruyen el desarrollo de nuevas formas de participación ciudadana y rendición de cuentas
- En la capacidad de gestión. La adopción de esquemas de reingeniería, que incorporen los nuevos procesos, dificultando la atención eficiente de la demanda comunitaria en servicios e infraestructura.

Los gobiernos locales de esta manera ya no se conciben como un escenario vacío y sin rumbo, sino como el que expresa, entre otras formas presentes en la sociedad, una voluntad política de manera institucional normativa, que legitime y dé contenido a la planificación con todos los valores de cada población sin perder el objetivo inicial; la protección del patrimonio por cada habitante.

Esta investigación descriptiva-exploratoria sobre El fomento de la cultura a través de los gobiernos locales, se fundamenta en la falta de apoyo a las comunidades organizadas, que delimitan la perdida de identidad cultural y la historia de los pueblos a través de la

endoculturización que trae consigo los elementos de desarrollo no planificados. Prototipo de ello, son las transformaciones de comunidades por turismos residenciales y sus secuelas de innovaciones y malformaciones culturales.

Además se debe tener en cuenta que el turismo cultural es una herramienta estratégica que permite articular políticas encaminadas a la protección del patrimonio, al conocimiento e intercambio de ideas y al desarrollo de las comunidades, incrementando la oferta cultural, de tal manera que se difunda y aprecie nuestro patrimonio y se promueva el desarrollo (Misión de Inestec—UP. Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales. Panamá).

El desarrollo del ecoturismo desde las comunidades depende de la voluntad local y su capacidad de gestión, lo que implica componentes de organización y control social, así como de capacitación.

Para que el desarrollo de los productos de ecoturismo se logre en términos de sostenibilidad, es indispensable que se cuente con políticas y estrategias de carácter nacional que hayan sido concertadas con los actores locales para garantizar su aplicación.

La inclusión de programas socioculturales y actividades tradicionales de comunidades rurales en actividades ecoturísticas, pueden diversificar el producto ecoturístico y aumentar los beneficios para los actores locales, como: acontecimientos del calendario católico y de sus representaciones en comunidades urbanas, campesinas e indígenas; y a la conmemoración de episodios históricos nacionales y locales.

La participación de las comunidades en el manejo del ecoturismo debe basarse en el fortalecimiento de sus capacidades empresariales y de gestión, de tal manera que puedan ingresar al mercado en condiciones competitivas como inversionistas y empresarios, privilegiando su presencia.

NIVELES DEL ECOTURISMO

Los mecanismos para generar utilidades, mediante desembolsos de los visitantes, se reconocen como necesarios; se resalta la existencia de una variedad de niveles (nacional, de destino, comunitaria), entre otros como;

- Fundación de la comunidad
- Historia de la municipalidad
- Turismo (en sus diferentes niveles)
- Hoteles, restaurantes, balnearios, clubes sociales, parques, complejos deportivos, casas comunales
- Zonas turísticas
- Museos
- Edificios
- Iglesias
- Entretenimiento
- Eventos culturales. Fiestas patronales (reinados, patronales, calendarios de actividades de las fiestas religiosa o paganas, entre otras)
- Cine
- Teatro

La línea de estímulo para los gobiernos municipales o locales consiste en que se tomen medidas, en delinear directrices válidas, encaminadas a financiar estrategias específicas de desarrollo social con carácter sostenible, en temas impostergables como lo es la cultura.

Esta se desvanece cada vez que desaparece físicamente una persona, un lugar o un objeto de la comunidad sin dejar rastros para el devenir histórico.

Si se lograra determinar la lista de fallas, indiferentes, conscientes o inconscientes, a través de la pérdida de identidad de nuestras comunidades y la memoria auténtica de nuestros pueblos, estaremos garantizando la cultura como patrimonio, el turismo como vía

para su conocimiento y el de los gobiernos locales, vigilantes de este tesoro cultural, vigilantes de su propia identidad.

HACIA EL DISEÑO DE UNA POLÍTICA INSTITUCIONAL

Este es el momento de construir una visión de conjunto para definir nuestra política institucional en nuestro país, que proyecte un horizonte a largo plazo tomando en cuenta los temas y problemas del desarrollo sostenible del patrimonio cultural en Panamá, a los que nos corresponde analizar nuestra propia situación (Inestec – UP, 2006).

Fortalezas

- Construir una visión de conjunto para definir una política institucional en Panamá hacia largo plazo
- Promover la concertación de recursos y capacidades instaladas en gestión cultural de la región–estudio, sociedad civil, gobiernos locales, marco legal, entre otros aspectos.

Oportunidades

Organización sectorial entre las entidades y sociedad civil:

- Investigación y debate sobre patrimonio
- Turismo cultural
- Programación de destrezas
- Diversidad cultural y desarrollo con relación a la tradición
- Producción intangible y tangible utilizando nuevas tecnologías de patrimonio cultural, entre otros, y diseñando los proyectos.

Debilidades

- Los planes de política de Estado no se encuentran a tono con las nuevas dinámicas internacionales
- La sociedad civil está al margen de esta agenda
- Los proyectos de inversión pública esencialmente paternalistas o de subsidio, carecen de sentido emprendedor
- Capacidad de alianza o autosostenibilidad a determinado plazo en los proyectos.

Amenazas

- Perder originalidad (sustitución de manifestaciones por otras)
- Pérdida de tradición (cambio por factores históricos o sociales)
- Conocimiento empírico (riesgos por cambios o transformaciones)
- Lo colectivo por lo individual (al individualizar, compromete las características colectivas de las manifestaciones)
- Migración tiende a transformar el elemento original (endocultura).

Cambios inmediatos

La línea a seguir consiste en transformar las debilidades en fortalezas y las amenazas en oportunidades, mediante:

- Establecer políticas e inversión de Estado, que interrelacionen todas y aquellas instituciones comprometidas con el desarrollo cultural institucional, dedicada a mejorar las condiciones del sector cultural, autónomo, productor y gestor a través de los gobiernos locales
- Disponibilidad actual de los presupuestos estatales y mayor voluntad política para invertir en cultura, a menudo considerada como suntuaria y poco entendida como capital de desarrollo por parte de los gobiernos locales

- Mostrar mayor interés por la actividad cultural de muchos sectores e instancias sociales y de la comunidad en su conjunto
- Dotar de medios y políticas de desarrollo a los entes culturales concebidos como sector productivo o estratégico para su desarrollo
- Modificar el esquema productivo de los productores culturales, que estructuran modos de trabajo voluntarios y artesanales, poco informados o en condiciones muy precarias para enfrentar las industrias culturales que han alcanzado en los medios desarrollados, inofensivos ante la competencia internacional.
- Lograr la interrelación del sector y la consecuente capacidad de manifestación y esfuerzo organizado de poder incidir en las políticas públicas y sobre todo en la toma de decisiones para el beneficio del sector cultural.

MODELO DE PROYECTOS

- **Identificación.** Es la etapa en la que se ponen las bases del proyecto, es decir, en la que se determina cuál es el problema que se quiere resolver, a quiénes afecta, y cuál es la nueva situación que se quiere alcanzar con la actuación, concretando el modo de hacerlo y valorando las posibilidades de lograrlo
- **Diseño (o formulación).** Es el período en el que se estructura y formaliza la acción a llevar a cabo, estableciendo los rasgos y elementos definitivos del proyecto. En esta etapa también se determina, en la medida de lo posible, los recursos necesarios (que se concretan en un presupuesto) y se establecen los plazos para convertir esos recursos en actividades necesarias para el proyecto, a lo largo de una secuencia temporal (lo que da lugar al correspondiente calendario)
- **Ejecución (o implementación) y seguimiento.** Es la fase en la que se lleva a cabo el programa o proyecto, con el fin de alcanzar los objetivos previstos
- **Evaluación.** Análisis de los resultados, efectos e impactos del programa o proyecto durante su implementación o una vez finalizado,

con el fin de reorientarlo o formular recomendaciones que sirvan de orientación a programas o proyectos similares en el futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y FUENTES CONSULTADAS

Agenda del municipio latinoamericano. 2003. *Visión y misión de los gobiernos locales*. Marzo 28. Cartagena.

Cachón, Lorenzo. 1996. Mandamientos (10) desde las experiencias europeas para el desarrollo local. Ponencia en el Seminario nacional políticas de empleo y gestión municipal. Universidad Católica del Uruguay – Agencia.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículos 25, 26 y 115). Normas de planeación municipal (marco jurídico): Ley de planeación que reglamenta al artículo 26 constitucional, Constitución Política del Estado, Ley estatal de planeación, Ley orgánica municipal y leyes reglamentarias correspondientes.

Coraggio, José Luis. 2001. *Desarrollo local en áreas metropolitanas*. Programa de Desarrollo Local. Instituto del Conurbano (UNGS).

Declaración de los Santos. 2005. La Villa de Los Santos. Provincia de Los Santos. Abril y mayo. (República de Panamá).

Enríquez, V. Alberto; Molina, Carlos Hugo. 2001. El desarrollo regional/local. Funde. Documento de trabajo. San Salvador. Septiembre.

Escuela de Planificadores Sociales (SUR). Enfoque sistémico y desarrollo local.

Estambul. 2002. El patrimonio cultural inmaterial, espejo de la diversidad cultural. Septiembre 16 y 17. Estambul.

Inestec—UP. 2006. Análisis y diagnóstico para una cultura en Panamá. Penonomé, Panamá. Febrero.

Instituto Internacional de Gobernabilidad. 2001. La ciudadanía efectiva como instrumento de gobernabilidad democrática. *Magazín 18*. Junio.

Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (Ilpes). 2006. Área de Gestión del Desarrollo Local y Regional. *Serie gestión pública 55*. Marzo. Santiago de Chile.

Palermo, Vicente. 1983. Problemas de la participación política en la Argentina contemporánea. *Revista Crítica y Utopía No. 9*. Clacso. Buenos Aires.

Proyecto de ley. 2006. Sobre el régimen especial de propiedad intelectual para la protección, salvaguardia y fomento de los derechos colectivos sobre los conocimientos tradicionales, manifestaciones culturales y/o expresiones folclóricas o tradiciones folclóricas y/o artesanías de las comunidades locales y se dictan otras disposiciones. Febrero. Penonomé (Panamá).

Red de Información del Convenio Andrés Bello (Ricab). 2000. Servicio de Información en Cultura. Legislación cultural de los países del Convenio Andrés Bello. Bogotá DC (Colombia).

Quinta conferencia iberoamericana de cultura. 2001. Declaración de Lima. Noviembre 8 y 9. Lima.

Trece congreso latinoamericano de parlamentos municipales. 2002. Integración y desarrollo desde la perspectiva municipal. Noviembre 26 a 29. Cusco (Perú).

Van Hemelryck, Libero. 2001. *El enfoque sistémico del desarrollo local*. Manual.

Wolf, Marshall. 1984. La participación: una visión desde arriba. *Revista Cepal* (23).

Unesco. Convocatorias de información sobre la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural intangible.

Felipe Tomas Barsallo
Panamá

Licenciado en administración de empresas, con posgrado en docencia superior de la Universidad de Panamá y master en ingeniería económica de la Universidad Católica Santa María La Antigua (Usma). Realizó además, estudios de alta gerencia, gerencia financiera, de operaciones, planificación de mercadotecnia, producción y servicios y sistemas de información, entre otros.

Su experiencia académica en la docencia la ha desarrollado principalmente en las universidades de Panamá, Santa María La Antigua, Latina de Panamá, Tecnológica (Uniedpa) y el Centro de Capacitación (Inaforp).

Ha sido investigador asociado en sistemas de información georreferencial y planificación estratégica. Es consultor permanente de diversas ONG latinoamericanas y en su experiencia profesional se destaca su representación en cargos de mediana y alta gerencia, tanto del sector público como del privado.

PERÚ
EL PROGRAMA QHAPAQ ÑAN
Y EL INSTITUTO NACIONAL
DE RADIO Y TELEVISIÓN

*Soledad Mujica **

Perú es un país multicultural, plurilingüe, multiétnico y de una gran biodiversidad. Así, conviven en su territorio una gran variedad de grupos socioculturales que conforman más de cuarenta lenguas originarias diversas.

A pesar de esta gran diversidad cultural, hasta ahora no se había formulado una política cultural para garantizar la continuidad del patrimonio cultural inmaterial que conlleva esta diversidad. Un primer esfuerzo en esta dirección está constituido por el Programa Qhapaq Ñan, el cual tiene el mérito adicional de intentar articular las formas básicas de patrimonio humano de la región andina, material compuesto por: el paisaje apropiado por los grupos humanos, el legado arqueológico y arquitectónico y el bagaje cultural.

EL PROGRAMA QHAPAQ ÑAN

Este programa tiene como objetivo la identificación, investigación y puesta en valor de los tramos del sistema vial prehispánico, en tanto patrimonio cultural material del pasado y de éste con relación a los pueblos de estos caminos.

* Directora Patrimonio Cultural Inmaterial, Instituto Nacional de Cultura (INC, Perú).

Es “una investigación multidisciplinaria que articula el pasado, presente y futuro de la sociedad peruana bajo la óptica del manejo de su territorio” (Instituto Nacional de Cultura del Perú, 2002–2006), y también como en su tiempo, busca articular política y culturalmente a los distintos pueblos y etnias de su entorno, en un solo proyecto político intercultural de las naciones por las que transcurre el gran camino andino.

El Qhapaq Ñan constituye una red de caminos de origen prehispánico para la comunicación y administración del territorio de las culturas regionales y cuyo mayor desarrollo se dio en el periodo del Tawantisuyo con las poblaciones que lo conformaron.

Objetivos del programa

- Reconocimiento de las rutas del camino prehispánico
- Recuperación de sitios y monumentos arqueológicos que evidencien antiguas ocupaciones
- Evaluación de las potencialidades el territorio, el medio geográfico y los recursos humanos adyacentes al camino.

Para trabajar estos objetivos se ha clasificado el territorio en las llamadas macrorregiones, que son divisiones territoriales integrando un conjunto de regiones, delimitadas según la demarcación política actual.

Esta división responde a una razón organizacional del proyecto y, en especial, a un intento de descentralizar el manejo de los recursos patrimoniales.

Composición de las macrorregiones

- Macrorregión Norte. Regiones de Tumbes, Piura, Lambayeque, La Libertad, Cajamarca, Amazonas y San Martín
- Macrorregión Centro Sur. Regiones de Ica, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac

- Macrorregión Sur. Regiones de Arequipa, Moquegua, Taena y Puno
- Macrorregión Centro. Regiones de Áncash, Huánuco, Pasco, Junín y Lima
- Región Cusco.

Componentes del programa

- Arqueológico. Estudia la bibliografía y hace la recolección directa en trabajo de campo, mediante la identificación de sitios arqueológicos
- Etnográfico. Registra y estudia el patrimonio cultural inmaterial
- Geográfico. Investiga los usos territoriales pasados y presentes, y su efecto sobre el patrimonio cultural. Así, otorga una visión de conjunto para entender el desarrollo y la interacción de las poblaciones en Perú
- Museológico. Desarrolla una red de museos del Qhapaq Ñan que integra una propuesta cultural y de desarrollo social sobre la base de la red de caminos
- Patrimonio colonial y republicano. Hace un registro y levantamiento catastral de los pueblos, así como el análisis y estudio de las tipologías de vivienda
- Prevención y defensa del patrimonio histórico. Se encarga de la recuperación de bienes culturales del patrimonio cultural de la nación, en el ámbito del Qhapaq Ñan y adopta acciones en defensa de este patrimonio en los niveles de prevención, investigación policial y judicial, y en los ámbitos local, nacional e internacional
- Promoción y difusión.

Componente etnográfico

Desde el área del componente etnográfico nuestro propósito es el de actualizar la información sobre comunidades, pueblos y ciu-

dades actuales que están situados en un radio de diez kilómetros del camino andino.

Objetivos

- Recopilación de datos generales del patrimonio cultural inmaterial de las localidades existentes en torno al antiguo sistema vial andino
- Identificación, registro, estudio y promoción de las manifestaciones y expresiones del patrimonio cultural inmaterial que se cultivan en nuestros días.

Líneas de acción

- Levantamiento etnográfico por equipos de antropólogos de campo
- Almacenaje de la información en una base de datos
- Estudios en detalle sobre manifestaciones culturales concretas en tramos definidos del sistema vial andino
- Producción y difusión audiovisual sobre el patrimonio cultural inmaterial registrado
- Participación con la población en la formulación, implementación, gestión y evaluación de proyectos de desarrollo basados en el uso las capacidades, habilidades locales de gestión y los potenciales culturales inmateriales con los que cuenta.

Metodología

- Coordinación interdisciplinaria con los otros componentes
- Revisión bibliográfica
- Guía de registro etnográfico
- Entrevistas y observación participantes
- Registro audiovisual.

Resumen de la gestión

- Más de mil localidades registradas
- Dos volúmenes publicados con el resumen de los registros realizados
- Cien informes de investigación sobre las poblaciones en torno al Qhapaq Ñan
- Cuarenta informes complementarios de balance y visión de conjunto de las áreas estudiadas.
- Registro fotográfico con un archivo de más de diez mil fotografías
- Registro sonoro con más de quinientas horas de cintas con entrevistas, narraciones de cuentos, mitos, leyendas, música, etcétera. Estas grabaciones se han realizado en castellano, quechua y aymara.

Estudios

- La medicina tradicional en la región de Junín: Valle del Mantaro y Tarma
- Proyecto especial Vilcashuamán
- Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero (Iadap)
- Estado del arte de los Estudios de la literatura oral y popular en Perú. (Iadap).

Audiovisuales

- Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero (2004)
- Arte textil de Taquile, Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad
- CD multimedia – Galería de Fotos. Qhapaq Ñan (2003).

Televisión nacional

Un segundo esfuerzo desde el ámbito de la difusión es el desarrollado por parte del Instituto Nacional de Radio y Televisión del Perú que a través de la Red nacional de televisión pública, registra y difunde contenidos relativos al patrimonio inmaterial.

Algunos ejemplos de este esfuerzo son:

- Costumbres

- Programa de emisión semanal de 1 hora de duración
- Dirección. Sonaly Tuesta
- Fiestas tradicionales en los pueblos del Perú
- Más de 240 programas producidos desde el año 2000 a la fecha.

- Hecho a mano

- Serie de programas documentales sobre arte y artistas populares
- Una hora de duración
- Treinta y ocho programas desde 2001 a la fecha.

- Danzas

- Serie de microprogramas de 7 minutos que busca concretar la primera antología de la danza tradicional peruana
- Cada programa registra una danza en su contexto original (la fiesta, el trabajo productivo, el rito) y por sus originales intérpretes
- Sesenta y cuatro programas desde el año 2001 a la fecha.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Instituto Nacional de Cultura del Perú. 2002—2005. Programa Qhapaq Ñan. Resumen ejecutivo.

Soledad Mújica
Perú

Comunicadora social especializada en la difusión del patrimonio cultural inmaterial. Productora de televisión sobre danzas tradicionales, música andina, fiestas y costumbres de Perú, así como de eventos, festivales y encuentros. Para la realización de sus trabajos ha contado con el apoyo de la asesoría cultural de la Presidencia de la República, Museo Nacional de Arqueología, Teatros Segura y Municipal de Lima y TNP, Canal 7 de Lima. En la actualidad, es directora de Patrimonio Cultural Inmaterial del Instituto Nacional de Cultura de Perú. Es autora de diversas publicaciones sobre sus experiencias de difusión cultural en La Huaca de Mito, Libro / DVD.

COLOMBIA
“MEMORIA VIVA EN EL TEATRO”
RECORRIDO POR LA HISTORIA
CULTURAL Y SOCIAL
DEL BARRIO ANDALUCÍA

“Porque son las manos que se juntan para construir la convivencia”

*Jorge Blandón **

MAJESTUOSA ANDALUCÍA

“Hola” ¿Saben quien soy?...

Soy la Andalucía presente, envuelta en el recuerdo de esa, la Andalucía del ayer...

Después de 60 años o más existo, gracias a la lucha, la fuerza, la fe y el tesón de quienes nunca se dieron por vencidos... y a pesar de las dificultades cercaron sus sueños y esperanzas para construirse un futuro mejor.

Traspasando todo el dolor, el sacrificio y la lucha constante, se dejan entrever imágenes y recuerdos de momentos compartidos; mujeres que se acompañan siempre unas a otras para ir a lavar a los pozos de agua. La majestuosidad de unas tierras despobladas que se fueron llenando por las manos, los sueños, las risas, las alegrías,

* Director de la Corporación Cultural Nuestra Gente (Colombia).

la esperanza, la fuerza de hombres y mujeres que se unen para habitar y construir lo que quizá será un mañana mejor.

Imágenes de la llegada de aquel que quiso ser más fuerte, del joven que creció y su infancia en violencia trasformó, cambiando sus juguetes por armas, la vida por muerte y las alegrías por tristeza.

Recuerdos que nos llevan a pensar que no todo fue dolor o tristeza, también fueron alegrías compartidas; rumbas en las calles, sancuchadas, natilladas entre vecinos y amigos...

Nuestros padres y abuelos continuaron con su lucha y gracias a ellos hoy podemos abrazar y disfrutar de esta nueva Andalucía, ahora poblada, ya convertida en un hermoso punto de encuentro para habitantes y foráneos. Un lugar maravilloso donde imperan las ganas de vivir cada vez mejor, ahora nuestros antepasados abrazan a través de su memoria, el recuerdo del ayer, dejando escapar de lo más profundo de su alma un suspiro de tranquilidad al ver su legado y lo que sus descendientes han logrado construir.

Niñas, niños, jóvenes abracemos fuerte a nuestros viejos y agradezcamos está hermosa herencia “la historia” que nos han dejado vivir a través de su memoria, esa que da cuenta del ayer, del hoy... abrazando todo lo que promete un futuro jamás imaginado pero sí muy soñado.

Detrás de cada lágrima, de cada muerte, del dolor guardado en el alma renacen hoy en está nueva Andalucía los sueños del ayer y la certeza de un presente vivo y un futuro mejor.

Teresa Arbeláez
Participante del proceso

Andalucía es un barrio localizado en la zona nororiental de Medellín, ciudad capital del departamento de Antioquia en Colombia. Allí, niñas, niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, que asumieron sus papeles como animadores de recuerdos barriales y que facilitaron los encuentros con familiares y vecinos, fueron el motor para el desarrollo del proyecto de recolección de memoria y patrimonio del sector.

Esta experiencia contó con el apoyo de la Corporación Cultural Nuestra Gente¹, la alcaldía de Medellín, la Empresa de Desarrollo Urbano, y con la participación activa, en los talleres y actividades del proyecto, de una nutrida presencia de habitantes del barrio y vecinos de sectores aledaños.

El trabajo realizado con la comunidad permitió la recolección de objetos, historias y fotografías que dieron cuenta de un proceso dinámico y creativo, acompañado por profesionales de diversas áreas de la Corporación Cultural Nuestra Gente y con el apoyo logístico del Grupo de Teatro Ajedrez².

LAS HISTORIAS: PUNTO DE PARTIDA

Para recoger la información sobre el barrio, el equipo de profesionales de apoyo diseñó una encuesta adelantada con los participantes de los talleres y ellos, a su vez, la diligenciaron con la gente del barrio.

Esta búsqueda de información partió de la conciencia de que las historias de vida son parte fundamental de la memoria de las comunidades, entendiendo que la memoria colectiva recrea las historias, permite que el trabajo se desarrolle de la mejor manera haciendo posible que las personas del barrio abran las puertas de

¹ Corporación fundada en 1987, en la zona nororiental (comunas azotadas por la guerra entre carteles del 'narcotráfico' y la guerrilla, entre 1988—1993) de la ciudad de Medellín—Colombia, que lleva a cabo proceso de desarrollo socio cultural, teniendo como eje fundamental el trabajo artístico y cultural. www.nuestragente.org

² Agrupación de teatro juvenil que tiene su sede en el barrio Andalucía.

sus casas, de sus mentes y de sus corazones y se conviertan en protagonistas de su propia historia.

Así las cosas, se implementaron estrategias como la *Chocolatada* una manera de conversar, sentados a la mesa, porque es allí en donde se cocinan las historias del barrio, historias que se vuelven relato, acotación, situaciones y acontecimientos que permiten dibujar los personajes de la obra de teatro.

Esta recolección de información fue calificada por sus actores como “una actividad muy bella, ver y sentir como todos querían compartir sus historias y como entre todos logramos reconstruir una parte de aquello que llamamos Andalucía, fue maravilloso”.

Las conversaciones

¿Qué saben ustedes de los inicios del barrio?

Fosión Echeverri: Todo esto era de un señor llamado Joaquín “El Mocho” y su esposa Isabel Restrepo.

Gloria Ruiz: Él regaló el terreno para la iglesia y la escuela

Heriberto Cardona: Todo esto era de los Gómez que eran los dueños de Medellín.

¿Cómo recibía la gente del barrio a las familias nuevas?

Cecilia García: Muy bien porque todos nos colaboraban para sacar piedras de la cañada para construir sus casas, todo era un barranco y la ¹⁰⁷ era un camino.

¿Por qué llegaron hasta aquí?

Fosión Echeverri: Yo llegué a los trece años y me puse a trabajar vendiendo navajas y cuchillos para la defensa personal.

María Dolores Echeverri: Yo creo que todos llegamos aquí por lo mismo, buscando otras cosas y desde el campo.

¿Cómo vivían la Semana Santa?

Luis Eduardo Acosta: Era maravilloso porque era muy fervoroso. Se hacían unos arcos en caña brava, en la casa de los Vélez que aún tiene la misma fachada. En ese entonces el barrio tenía sólo cinco casas

¿Entonces cómo eran sus casas?

Fosión Echeverri: Vivíamos en casitas que parecían corralitos y dormíamos en el suelo, a veces me encontraba muñequitos en los huecos de los adobes y se los regalaba a mi hija. Teníamos una casita muy pequeña y la gente me decía que si no me daba pena tener un rancho tan feo.

Luis Eduardo Acosta: Y el agua se metía por las paredes y nos mojábamos, pero el adobe era lo mejor.

¿Cuál era la manera de divertirse, cómo eran los bailes?

Cecilia García: Los bailes eran donde María Elena Saldarriaga.

María Elena Saldarriaga: Mi papá fue el cuarto habitante del barrio y el encargado del equipo de fútbol (Roberto Saldarriaga), en ese tiempo bailábamos con tocadiscos desde las 3 de la tarde hasta las 7 de la noche para recolectar fondos para los equipos. Pero yo vine a bailar como a los 25 años.

Rosmira Arango: En ese tiempo se hacían dedicatorias de Olimpo Cárdenas y costaba 1 ó 2 centavos, bailábamos desde la 1 de la tarde hasta las 7 de la noche, con los de la Acción Comunal y los hombres, cómo uno se tenía que ir temprano, ellos aprovechaban y se quedaban con “las otras”.

Yo duré con mi actual esposo Luis Eduardo Acosta dos años de novios, cuando yo tenía 17 y él 27 años, nos casamos.

¿Cómo estaban organizados para el mejoramiento del barrio?

Heriberto Cardona: La infraestructura comienza a mejorar cuando un ingeniero compró terreno y diseñó la 107.

María Elena Saldarriaga: Para recoger agua teníamos que ir hasta cañada negra y lavar allá mismo, o para las casas uníamos guaduas para que bajara por ahí.

Cecilia García: El alcantarillado se hizo hace 25 años.

Fosión Echeverri: Yo ayudé a construir el alcantarillado y un día un derrumbe casi me tapa. Además el barrio era muy inseguro y cómo la policía no se asomaba por aquí y si se asomaba era para robar formaron la defensa civil y la acción comunal y mi hermano era el presidente.

Heriberto Cardona: Me contaron que formaron “el centro cívico” que era donde los Jaramillo y se reunían ellos con los Rúa y Carlos Moreno. Acudimos a la defensa civil porque la policía no venía por aquí. Y también el municipio ayudó a conseguir cosas para el acueducto y ese alcantarillado lo tuvieron que hacer como tres veces.

Gloria Ruiz: Me contaron que la acción comunal se formó hace 25 años.

¿Cuándo se piensan cómo comunidad y qué necesitan mejorar de la estructura del barrio?

Heriberto Cardona: Es que en Villa del Socorro había violadores y estaban atacando mucho y nosotros teníamos que hacer algo. Los García también estaban ahí metidos, éramos la seguridad del barrio y patrullábamos y Fosión era el mejor tirador.

Gloria Ruiz: Un cambio importante fue el que sufrió la Iglesia que al principio era de caña brava o la cancha que era pura tierra.

¿Qué recuerdan de sus escuelas?

María Elena Saldarriaga: Pues yo creo que la escuela de todos en Andalucía fue la Manuel Uribe Ángel, la educación era muy severa, tocaba aprender las tareas de memoria, se podía estudiar hasta quinto grado y estudiábamos todo el día. Los castigos eran con las manos arriba, nos pagaban con la regla o nos ponían a alzar piedras.

¿Qué otra cosa recuerdan que consideren importante?

Fosión Echeverri: Pues la primera tienda era donde vive ahora Heriberto y se llamaba “Almacenes el mar” y el dueño fue el que se mató en una volqueta.

Luis Eduardo Arango: Para ir a la Iglesia íbamos todos de pantalón y muy limpios y estaba el padre Andrés pero con Aníbal fue que la capilla se convirtió en Iglesia.

Fosión Echeverri: Yo recuerdo que estando yo en la defensa civil una vez a un pelao se le robaron ocho mil pesos y yo me fui a perseguir al ladrón y le disparé y él se tiró a la cañada. Yo sólo le alcancé a coger una bota y luego miramos y era de un policía.

María Elena Echeverri: Yo me acuerdo que un día en uno de los bailes de mi casa bailaron desde las 3 de la tarde hasta las 9 de la mañana del otro día. Fue tanto que el carro de la leche pasó cómo a las 5 y punta y se quedaron todos bailando en la casa.

Gloria Ruiz: Ramón me contó de un concurso de los barrios comunales donde daban dinero, yo gané y se entregó la primera partida presupuestal hace 24 años. Con eso se construyó la gradería de la cancha y el segundo piso de la escuela.

LAS ENCUESTAS: PUNTOS DE APOYO

En un ejercicio colectivo y como segundo paso de la recolección de información, se diseñó una encuesta modelo que se empezó a aplicar en noviembre de 2005.

El cuestionario de 33 preguntas se le hizo a las personas de las familias que llevaban más tiempo en el barrio o que colonizaron el sector. Esta información aplicada en doce casos, precisa información sobre la formación cultural, económica y social de la comunidad, incluyendo también las condiciones ambientales del sector en el momento de ser habitado.

EL CUESTIONARIO

1. Nombre
2. Tiempo en el barrio
3. Ubicación
4. ¿Qué considera usted que ha sido el progreso más grande del barrio?
5. ¿Qué personas recuerda usted como más representativos líderes y/o organizadores?

6. ¿Qué es lo que más recuerda del barrio de antes y que tan bueno o malo ha sido el cambio? (o sea cómo es ahora)
7. ¿Cree que el barrio ha evolucionado para bien o para mal y por qué?
8. ¿Qué es para usted el Metro y que beneficios le atribuye?
9. ¿Y ahora qué opinión le merece? (para bien o para mal, no importa)
10. Conoce algún grupo que realice cualquier tipo de actividad artística, ¿cuál? ¿a usted le gusta?
11. ¿Siente que el nivel de costos económicos cada vez sube más y cómo lo afecta a usted a diferencia de cómo era antes?
12. ¿Recuerda quiénes fueron los fundadores del barrio, quiénes tuvieron por primera vez el acueducto o cualquier cosa que se considerara un lujo?
13. De igual manera recuerda de ¿dónde llegaron los primeros habitantes del barrio?
14. ¿Cuál era el medio para transportarse de un lugar a otro?
15. ¿Cuáles cree usted que son los personajes típicos del barrio? (por ejemplo, como la chismosa, el brujo o bruja, el curandero, el líder, la loca o loco, la grillis...pero que lo identifiquen con personas específicas del barrio y pidan sus datos)
16. ¿Cuál familia que conozcan tiene el mayor número de hijos?
17. ¿Qué significa para usted la palabra memoria?
18. ¿Cuál es el mejor recuerdo y el peor que tiene del barrio?
19. ¿Qué es lo que más le gusta del barrio?
20. ¿Qué es lo que menos le gusta o no le gusta para nada?
21. ¿Qué cree usted que le ha aportado al barrio (si dice que no sabe, díganle que por ejemplo siendo buen vecino o no tirando basura o algo similar)
22. ¿Quisiera que sus hijos o nietos o niños de su casa se criaran en el barrio?
23. ¿Quisiera seguir viviendo aquí en el barrio o desearía irse?
24. ¿Cómo quisiera ver usted a Andalucía en algunos años, o sea que sueña usted del barrio en un futuro?
25. ¿Que cambiaría definitivamente del barrio y que no cambiaría?

26. ¿Cuál es el cura o padre que más recuerda y por qué?
27. ¿El barrio le produce seguridad o miedo?
28. ¿Siente que la acción comunal aporta a la comunidad?
29. ¿La existencia de la sociedad mutual mejora la economía de las personas para un futuro?
30. ¿Qué anécdota le contará a sus hijos, nietos y demás personas acerca de su barrio? (algo que recuerde por más “bobo” que sea)
31. ¿Considera que el barrio tiene o no espacios artísticos, cuáles?
32. ¿Qué comparte y qué no comparte con sus vecinos? (fiestas, muestras artísticas, un sancocho de calle, la ida a misa, etcétera)
33. ¿Recuerda usted a alguien del barrio que esté ocupando un cargo importante de cualquier cosa? (puede ser un artista, un deportista o hasta un político) ¿qué sabe de él?

EL BARRIO: CENTRO DE LA INVESTIGACIÓN

Llegar al barrio no fue fácil. El trabajo de sensibilización tuvo en cuenta a aquellas personas de la comunidad que una vez enteradas de los propósitos del proyecto se convirtieran en los agentes multiplicadores. Fue así como se logró el acercamiento a varias familias gracias a que ellas mismas se pasaban la información, contando lo bonito que iba a ser todo el proyecto y porque se les daba la posibilidad de que alguien externo a su hogar los escuchara y es allí en donde apareció lo que los mismo habitantes denominaron “la oficina de quejas y reclamos”.

Desde el primer momento era sólo para intercambiar información, objetos y fotografías que contribuyeran a la recolección de la memoria y el patrimonio, sin embargo, la comunidad insistía en pedir la opinión de los recolectores sobre muchas cosas. Algunas de las preguntas eran: ¿a ustedes no les parece muy malo lo que están haciendo por el barrio?, ¿les parece que están pensando en los ancianos?, ¿ustedes creen que el cambio es para mejorar la calidad de vida o para hacer algo que desde arriba se vea bonito?, ¿quiénes

creen ustedes que son los verdaderos dueños del barrio?, entre otras. Curiosamente, a medida que lanzaban las preguntas, ellos mismos daban las respuestas.

En esa “oficina” fueron muchas las historias que del barrio surgieron y que enriquecieron la recolección de información

El barrio

- El medio de comunicación eran los hijos que iban a dar las razones... y luego el señor Víctor tenía un motor de luz y un kiosco donde la gente iba a bailar, a escuchar las novelas, y a poner toda clase de dedicatorias por un parlante que él sacaba
- En la esquina donde vivían los Saldarriagas había una guadua y de allí salía un cable que llegaba hasta las casas y el final era como un cono por donde llegaba la información a todos
- Cuando llovía se formaba tremendo pantanero, todo se inundaba y la gente se tenía que pegar de las ramas para no deslizarse
- Para traer agua desde el morro utilizaban guaduas y toda clase de objetos
- Más tarde cuando la gente supo de la primera pila de agua ubicada en la 49 fueron a bañarse y allí armaron lavaderos.
- Y cuando se tuvo luz en la calle, nadie se quería dormir, les parecía maravilloso. Más tarde empezaron a coger contrabando de los postes.

La violencia

La guerra fue generada por los mismos muchachos del barrio que se enfrentaban. Todo esto se inició aproximadamente desde 1972.

En ese entonces *La Pantera* era el líder más temido del barrio. En manos de él murió mucha gente inocente, entre ellos dos sobrinos de doña Rosalba que andaban con malas amistades y por eso sufrieron las consecuencias.

Cierto día él pasó tirando bala de lado a lado en cada casa desafianto a los asados del barrio.

Los combos de Villa del Socorro entraban y aprovechaban para robarles a las familias de la cuadra de arriba de la 50 mientras sacaban la basura.

Así también había personajes que aprovechaban la situación como don Fosión Echeverri quien desde los 13 años, cuando aún todo era un matorral, vendía navajas para la defensa personal, ya que había muchos malandrines sueltos.

Sin embargo, hay personas que recuerdan el tiempo de violencia desde hace nueve años cuando los mismos milicianos que se formaron por el sector llegaron de Caicedo armados. Después de este combo, están los Trianas.

FOTOGRAFÍA: PARTE DE LA HISTORIA

Como estrategia metodológica, empleada puerta a puerta, se rastrearon los álbumes familiares, para ello se llevó un computador portátil y un escáner que sirvieron de herramientas. Se tomaron

los datos de cada foto, año, sitio, nombres de sus dueños, personas que aparecen en la foto, descripción del paisaje, entre otros.

El primer día se recogieron aproximadamente 150 fotografías, la generosidad de la gente facilitó el trabajo que se propuso el equipo. Todo este proceso permitió tomar cerca de mil registros que daban cuenta del paisaje, las familias, las amistades, el amor, el trabajo, el estudio, los paseos, la moda, las actividades deportivas, los bautizos, los cumpleaños, los matrimonios, la Semana Santa, entre otros muchos eventos sociales, religiosos y familiares.

Entre las mayores tenedoras de fotografías están la señora Berta Gómez, quien es habitante del barrio desde hace 84 años. Doña Berta con mucha emotividad dejó entrar al grupo de investigadores a sus recuerdos y ella misma fue describiendo una a una la relación de tiempo, espacio, personajes, fechas, y otras apreciaciones más, todo ello facilitó el trabajo. Mientras mostraba sus seres queridos que ya no están con ella, manifestó felicidad y no tristeza, y agradeció que le permitieran desempolvar sus memorias.

La señora María Dolores Echeverri de 65 años de edad y 35 años viviendo en el barrio, a diferencia de Doña Berta, no recordaba muy bien las fechas, ni los lugares dónde se tomaron las fotografías, gracias a su hija se pudieron aclarar dichas dudas.

Una vez recolectada la mayoría de las fotos, se inició el proceso de selección, teniendo como criterio la reconstrucción de la historia de Andalucía. Más tarde esta selección se convirtió en una exposición final.

*Anécdotas de un tendero de fotos, por la calle 107
(vía del Metro Cable)*

Mayurly Vásquez (15 años)

Un señor muy commocionado le pidió al director una foto donde aparecían tres niños, le dijo reiteradamente que se la consiguiera y

se la vendiera que él la quería tener, quería que su madre la viera, pues ellos no la conocían, cuando el director le preguntó el por qué, él le respondió, 'yo soy uno de esos tres niños y quien está al extremo derecho de la fotografía es mi hermano...' y como esta exposición que se hizo fue por la comunidad y para la comunidad, el director le respondió, 'yo se la traigo en un rato, pero para que usted se la lleve le pido que me deje sacar una fotografía a usted sosteniendo la foto', él señor muy emocionado estuvo muy pendiente que se la trajeran y cuando aparecieron con ella se acercó y se prestó para el nuevo registro.

Las fotos como parte de los recuerdos son los mejores instrumentos que cada persona puede tener para contar la historia y que evidentemente pueden causar un sin número de sentimientos en la gente que se detiene para observarlas y así recordar los tiempos que ya se fueron, pero que siguen vivos por medio de ellas.

El trabajo realizado dejó en cada uno de los recolectores una nueva experiencia de vida que quedará guardada en la memoria, tanto de los participantes del taller como en aquellos que conforman la comunidad del barrio Andalucía.

LOS OBJETOS: UNA MUESTRA TANGIBLE DEL PASADO

Otra estrategia realizada puerta a puerta fue la recolección de objetos con valor en la memoria barrial. Para cada objeto se creó una ficha con los siguientes datos: nombre del objeto, material con el que fue fabricado, descripción y época en que fue adquirido.

Estos objetos se sumaron en forma creativa a la exposición de fotografía, entregando así al público una visión mucho más integral de la historia de Andalucía.

Diario de la recolección

Mónica Samudio (16 años)

Primero que todo fuimos a las casas de las familias que ya por el proceso de las historias se sabía quiénes tenían algo que mostrar, así que se visitaron estas familias que al principio estaban un poco reacias a mostrar lo que tenían. Y a pesar de que se les explicó el objetivo y qué era el proyecto no creían mucho en lo que se estaba haciendo, además temían prestarlos pero desde la Corporación de hizo un acta de compromiso con el préstamo del objeto para que ellos estuvieran más seguros.

Luego de un tiempo y que ellos vieron que el proyecto era verdad y que era bueno, accedieron con más facilidad y nos facilitaron todo lo que tenían a su alcance, no sólo sus objetos sino también sus historias y algunas fotografías.

MEMORIA VIVA EN EL TEATRO

Un texto teatral de creación colectivo, dirección Alex Muñetón (Fragmento).

Situación Uno: La fuente, tres lavanderas haciendo los mismos movimientos tanto estregando como jugando y cargando sus ropas en baldes plásticos (Música: Son, Agua que corre)

Lavandera 1 Las ropas de mi niño
 vengo a lavar
 para que mi príncipe aprenda
 lo que es amar.

Lavandera 2 Por el monte ya llega
 mi marido a comer
 Él me trae una rosa
 y yo le doy tres.

Lavandera 3 Por el aire ya viene

mi marido a dormir
Yo, alhelíes rojos
y él, rojo alelí.

Lucía se acerca a una de las señoras y toma una de sus prendas y se la lleva a la mujer que cose. (Continúa música).

Memorias del trabajo en notas dadas por los participantes

- El trabajo fue algo que aprendimos en nuestras vidas
- A mí el teatro me parece que es una forma de expresión de cada persona, es parte de nuestra cultura
- Quiero seguir participando en la cultura de jóvenes y adultos porque me parece maravilloso e importante, a lo mejor quiero seguir escuchando historias de nuestro barrio
- Pude comprobar que en la actuación no hay límite de edad en el momento de representar un papel como sucedió con mis compañeros de la obra “Andalucía, memoria viva en el teatro”. La cual para mí fue de gran impacto pues sentí alegría, tristeza, temor entre otros sentimientos que se me cruzaron en ese instante.

RESULTADOS

Todo el proceso culminó con la puesta en escena de una obra de creación colectiva, que rindió tributo a todos aquellos gestores de sueños y realidades cercanas. Con el empeño y el trabajo en equipo fue posible adornar las calles, realizar la utilería, la escenografía, el vestuario e invitar a todos al convite de la vida.

Como resultados no sólo quedaron buenos recuerdos sino la expectativa y las ganas vivas en cada uno de los participantes de

querer seguir haciendo teatro y aportarle a la comunidad por medio del arte.

Es muy positivo el hecho de haber sembrado en ellos la semilla y ver cómo va creciendo, que quiénes participaron en todo el proceso vean en el arte otra forma de sentir la vida y de expresarla

LA NUEVA MEMORIA

La comunidad estaba muy sorprendida porque era la fiesta de su barrio y ellos no entendían lo que pasaba, pero de igual manera se vincularon a la fiesta y prestaron sus balcones para poner los arcos, dieron entrevistas, los niños estaban alegres con los talleres y se disfrutó entre todos de la fiesta del barrio.

La obra dejó a todos los participantes contentos pero a la vez con cierta desazón a algunos porque se equivocaron o cometieron algún error durante la presentación, pero más que eso estaban muy contentos. La comunidad hizo parte también de la presentación, fue más que un espectador un personaje que animaba a los actores gracias a su efusividad y aceptación, los participantes se sintieron muy orgullosos de su trabajo gracias a que el público estaba muy emocionado y los actores sentían la aceptación de ellos que eran a los que más temían

**Jorge Iván Blandón Cardona
Colombia**

Maestro de arte dramático de la Universidad de Antioquia (Colombia), director de teatro y gestor cultural. Se ha desempeñado como músico, actor y director general de la Corporación Cultural Nuestra Gente. En el área de gestión cultural ha sido asesor de la Secretaría de Educación y Cultura de Medellín, director administrativo de la Red escolar de artes escénicas en Medellín y presidente de la Red colombiana de teatro en comunidad.

Asesor en gestión cultural, tallerista, productor teatral y director del Encuentro nacional comunitario de teatro joven; director ejecutivo del VI encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países andinos, en Medellín. Editor de diversas publicaciones y en su experiencia artística profesional se destaca su desempeño como dramaturgo, director, actor y ponente en simposios, foros y encuentros culturales.

VENÉZUELA
UNA VISIÓN DESDE LA
ACTIVIDAD TURÍSTICA

*Raúl Alfonso Camacho **

La esencia de la actividad turística y su relación con el patrimonio cultural radica en el hecho social de desplazamientos de los seres humanos con el fin de alimentar algo que difícilmente puede palparse, es precisamente la esencia humana.

Raúl Alfonso Camacho

En los últimos años, el tema de la diversidad cultural ha tomado un auge mundial. El uso del patrimonio cultural ha estado directamente relacionado con la actividad turística de una manera casi imperceptible. Muchos estudiosos del tema se han atrevido a asegurar que el turismo es un factor de destrucción de ese patrimonio que en muchas localidades se ha mantenido incorrupto. Sin embargo, contrario a esta opinión, el turismo es una actividad que está al servicio de la protección del patrimonio cultural.

No se sabe a ciencia cierta desde cuando existe la actividad turística¹. Lo que sí se puede afirmar es que surgió de una necesidad

* Especialista en administración y administración de turismo. Coordinador del Centro de Estudios para la Hospitalidad y Turismo (Cehotur), Universidad Nacional Experimental de Yaracuy (Venezuela).

¹ “El turismo comprende las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias

de intercambio y satisfacción comunal que poco a poco se fue nutriendo de recursos para generar lo que es hoy un complejo sistema de bienes y servicios.

El patrimonio cultural forma parte de los recursos considerados bienes, materiales o inmateriales, que son usados por los turistas cada año a escala mundial. Es así como el turismo se ha edificado gracias a que en muchos destinos existen riquezas culturales y naturales inigualables que en muchos de los casos han logrado mantenerse en pie gracias al aporte del turismo.

Características del turismo y el patrimonio cultural

ESPONTANEIDAD



SUSTENTABILIDAD



HUMANIDAD

Fuente: Elaboración propia.

Cuando visitamos un lugar específico y estamos ante una inminente figura de turismo cultural existen factores que se conjugan en el hecho turístico. Un verdadero *turismo cultural* es espontáneo, el turista se desplaza por mera motivación. Por esta

en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año con fines de ocio, por negocios y otros” (Organización Mundial de Turismo, OMT).

razón se presenta un nicho de mercado muy específico hacia las tendencias culturales.

CARACTERÍSTICAS DEL TURISMO CULTURAL

- La *espontaneidad* va mucho más allá de un recorrido turístico panorámico de una ciudad; es adentrarse a un mundo en el que vivir la cultura de otra localidad rompe las barreras del tiempo de visita, calidad de los servicios complementarios utilizados
- La *sustentabilidad* del turismo con respecto al patrimonio cultural se basa en mejorar la calidad de vida de la población local, así como proveer mayor calidad de experiencia para el visitante. Todo ello unido a la protección del entorno sin apartar, por supuesto, la promoción de mayores niveles de rentabilidad económica
- La *humanidad* constituye el pilar fundamental de esta actividad, pues es la razón por la cual se produce el turismo. Sin humanos no hay cultura, sin cultura no hay quien puede desplazarse para vivirla.

LA CLAVE: ÉTICA Y SUSTENTABILIDAD

Bien es cierto que la actividad turística es generadora de ingresos económicos incalculables, por su carácter de efecto multiplicador, es decir, posee un radio de alcance en el que podrían activarse los tres sectores económicos, lo que implica un modelo de país en desarrollo. Sin embargo, ha sido necesaria la regulación del *uso* del patrimonio cultural para evitar los *abusos*.

La Organización Mundial del Turismo ha redactado un código de ética que perfectamente se adapta a la visión de turismo sustentable que queremos desarrollar. Este código promueve la ejecución

de un turismo responsable y sostenible que pueda ser beneficioso para todos los sectores de la sociedad.

Los aspectos principales de este código son:

- La contribución del turismo al entendimiento y al respecto mutuo entre hombres y sociedades
- El turismo como instrumento de desarrollo personal y colectivo
- El turismo como factor de aprovechamiento y enriquecimiento del patrimonio cultural de la humanidad
- Derecho al turismo
- Libertad de desplazamiento.

CONCLUSIÓN

Es el hombre quien decide proteger su patrimonio. Todos tenemos derecho a disfrutar del ocio, pero nuestro medio ambiente y recursos culturales son frágiles, por tanto, es menester el uso de los mismos con medidas sustentables. El legado de nuestros descendientes es lo que sembramos y el turismo está allí para difundirlo y mantenerlo. ¡Hagamos turismo responsable!

Raúl Alfonso Camacho Rodríguez
Venezuela

Nació en San Felipe estado Yaracuy. Es egresado de la Universidad Simón Bolívar en administración de turismo, licenciado en administración de la Universidad Fermín Toro, posgrado en docencia universitaria en la Quality Management School de Barcelona (España) y master en administración de empresas (MBA) de la Florida Virtual University. Cursa estudios de doctorado en gerencia.

En 2004 recibe la Certificación de JW Marriott® como especialista en ventas de hoteles y en 2006 la Universidad del Conocimiento de Walt Disney® le otorga el certificado de especialista en Disney® con enfoque en comercialización de parques temáticos. Es coordinador del Centro de Estudios para la Hospitalidad y Turismo (Cehotur), y profesor de la cátedra de atención al cliente, de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy. Ha sido gerente de la agencia de viajes y turismo Brújula y miembro de la Cámara de Turismo del estado de Yaracuy.

Es Coach de desarrollo de la calidad en los servicios y gerencia en diferentes empresas y universidades e instructor de cursos de sensibilización turística. Ganó el segundo lugar en la exposición de oferta turística de Venezuela otorgado por la Universidad Simón Bolívar en 1995.

RELATORÍAS
ACTIVIDADES ACADÉMICAS
Y
CONCLUSIONES

RELATORÍA ACTIVIDADES ACADÉMICAS

El objetivo del VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Iberoamericanos fue el de orientar reflexiones a partir de los procesos de construcción de las políticas públicas en la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países iberoamericanos, la gestión jurídica de los procesos culturales en los que se concretan estas políticas y las consecuencias de la inserción de las expresiones culturales tradicionales. En las dinámicas crecientes del mercado global.

Los representantes de Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, España, México, Panamá, Perú, República Dominicana y Venezuela, en compañía de las autoridades de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, analizaron numerosas propuestas de solución a problemas concretos relativos al fortalecimiento de las expresiones culturales ancestrales, especialmente en cuanto a las políticas culturales de carácter público dirigidas a la protección, difusión y valoración social de las manifestaciones del patrimonio inmaterial, tanto desde los espacios institucionales (académicos y gubernamentales), como desde la actuación individual de los gestores culturales o de las propias necesidades de las comunidades a preservar su respectivo patrimonio cultural inmaterial.

El programa inaugural contó con exposiciones introductorias que versaron sobre temas de relevancia institucional y disciplinaria, como lo son las Convenciones de la Unesco en las materias de

salvaguardia del patrimonio inmaterial y diversidad cultural, así como el significativo aporte de la disciplina antropológica en la comprensión de estos fenómenos en el contexto de la región latino-caribeña.

Especial referencia debe hacerse a la disertación ofrecida por Freddy Castillo, rector de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy, quien puso el énfasis en “la voz de los poetas, la emoción del canto colectivo y la sabia madurez del legendario narrador de la comarca”, como referentes para el abordaje del tema que convoca este Encuentro.

En un elocuente desarrollo literario ilustrado con citas de poetas latinoamericanos dejó evidenciada la importancia del lenguaje como recurso para la preservación y enriquecimiento del patrimonio inmaterial: “La lengua como patrimonio tiene en la poesía su mejor guardiana...; perder palabras es arruinar el alma, quebrar la vida...”.

El discurso destacó la importancia del diálogo y el intercambio para que los pueblos se reconozcan en sus diferencias y semejanzas, “para intercambiar activamente procesos de creación, búsquedas e historias que hablan por nosotros y que trazan el rostro genuino de los hombres y mujeres de estas tierras”.

Con especial interés describió el reto de la defensa de la soberanía de los pueblos, en su relación con la gestión pública como “gestión de la cultura y sin distanciamiento de la dimensión económica. La cultura tiene la gracia insustituible de convertir las peri-ferias históricas en centros vivos y vibrantes”. Al hacer alusión a la significación cultural de la gastronomía afirmó: “Si ese patrimonio (el gastronómico) nos es arrebatado, nos estaríamos perdiendo como pueblo y muy poco de nosotros llevaríamos a la enorme mesa de la diversidad cultural”. Finalmente, el sentido del encuentro fue descrito como: “Será una suculenta conversación entre sazones, sabores, vidas, nombres y costumbres”.

Durante seis días, una compleja programación integró más de sesenta actividades de naturaleza diversa: conferencias, estudios

de casos, mesas técnicas, diálogos e intercambios, talleres de artesanía, talleres de investigación gastronómica, foros, seminarios, talleres de música y danza y presentaciones artísticas musicales, cuya realización permitió ofrecer espacios de diálogo e intercambios en diez poblaciones del territorio venezolano.

Asimismo se realizaron dos importantes mesas de trabajo: la primera, convocó a los conferencistas a debatir entre sí, desde sus respectivos puntos de vista, los temas del Encuentro; mientras la segunda fue ocasión para que los directores de los seis Encuentros previos, los respectivos miembros de los Comité Científicos y las autoridades de Unesco hicieran un balance de los resultados de estos Encuentros y establecieran prioridades y estrategias para actividades futuras, en especial, para el próximo Encuentro a realizarse en la ciudad de Santa Cruz (Bolivia). Una breve relación sobre el resultado de las principales actividades ejecutadas se presenta a continuación.

EJES TEMÁTICOS

1. Las políticas de la diversidad cultural: gestiones y experiencias

Moderadora

María Adelaida Jaramillo — Colombia

Panelistas

Emanuele Amodio — Venezuela

Claudia Marcia Ferreira — Brasil

Jesús Guanche — Cuba

Relator

José Luis Ochoa — Venezuela

El abordaje de este eje constituyó una invitación a comprender la necesidad de enfrentar la formulación e implementación de políticas culturales mediante procesos de concertación entre los diversos sectores y actores sociales. Significó un llamado de atención hacia la consolidación de procesos conducentes a garantizar los derechos culturales de los ciudadanos y los deberes de éstos con el Estado y con lo público, mediante la formación de ciudadanos capaces de respetar y valorar las expresiones tradicionales de las culturas, de actuar a favor del patrimonio como elemento que hace parte de la fundación de las sociedades, y de establecer un diálogo intercultural respetuoso sobre las diversas formas de entender el mundo y los imaginarios, los sueños y las maneras de relacionarnos con la naturaleza, con las personas y con sus contextos particulares.

PAPEL DE LAS CULTURAS TRADICIONALES

Una breve introducción por parte del moderador destacó el papel de las culturas tradicionales en la construcción de las identidades y la existencia de rupturas en las relaciones entre éstas y las culturas hegemónicas, así como entre lo urbano y lo rural; de igual modo, en forma somera aludió al rol que desempeñan los medios de comunicación y las tecnologías modernas en estas relaciones y reiteró la importancia de entender las distintas formas posibles de gestión del patrimonio inmaterial y el papel del Estado en su salvaguarda y fomento.

Las exposiciones permitieron ahondar en las contradicciones e inconsistencias conceptuales recurrentes en el uso de ciertos términos, por ejemplo: patrimonio inmaterial y cultura, particularmente en el contexto de los procesos de globalización y acceso de los productos culturales al mercado global. Luego de un desarrollo argumentativo fueron sugeridos dos circuitos paralelos de existencia de la dinámica y actividad cultural, uno hacia el interior de las comunidades y grupos culturales para continuar creando identidad propia; y otro hacia afuera para relacionarse éstos con el mundo externo, incluyendo los mercados.

La representación de Brasil facilitó el conocimiento sobre la trayectoria de la salvaguardia del patrimonio inmaterial en ese país, desde 1922 hasta 2004 y se enunciaron los desafíos actuales: integración consolidación y ampliación del espacio institucional comprometido con la implementación de estas políticas; permanente evolución y perfeccionamiento de instrumentos técnicos y metodológicos; establecimiento de indicadores para el monitoreo del desarrollo y de los resultados de esta política pública; difusión en cuanto al entendimiento de que el registro es instrumento complementario para el objetivo de preservar el patrimonio y articular la salvaguarda del patrimonio inmaterial con otras políticas gubernamentales (medio ambiente, educación, turismo, trabajo, etcétera).

En el marco de un esfuerzo de cooperación auspiciado por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco y la Fundación Fernando Ortiz, se hizo una presentación de la Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas, en cuyo seno se produce y ofrece información sistemática de actividades de carácter docente, académico, divulgativo y de otro tipo que resulten de utilidad para el intercambio de conocimientos, la toma de conciencia sobre nuestro patrimonio y la elaboración de políticas culturales.

2. Derechos culturales, legislación y patrimonio inmaterial

Moderador

Emanuele Amodio — Venezuela

Panelistas

Frédéric Vacheron — Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe — Unesco

Carlos Miñana — Colombia

Dolores Cordero — Panamá

Jorge Blandón — Colombia

Luis Sempértegui — Bolivia

Jesús Guanche — Cuba

Relator

Lázaro Álvarez — Venezuela

Este eje aportó elementos clave para la comprensión de los problemas que enfrenta el patrimonio inmaterial en muchos de los países de la región y del mundo, en especial, los relativos a los derechos ancestrales, a la posesión de las tierras por parte de los pueblos indígenas o afrodescendientes, así como a los derechos culturales y colectivos llamados a garantizar “el desarrollo libre, igualitario y fraterno de los seres humanos en esa capacidad singular que tenemos de

poder simbolizar y crear sentidos de vida que podemos comunicar a otros, expresión clara de los derechos humanos que trascienden a los derechos políticos, económicos y sociales.

PAPEL DE LA UNESCO

La sesión se inició con una introducción acerca de la problemática que vincula a la identidad cultural y a los derechos colectivos, destacándose la presencia de componentes de esencia antropológica, jurídica y política que resumen la necesidad de determinar si sobre un saber cultural comunitario se puede legislar en forma similar a cómo se procede con una patente de marca.

Durante el desarrollo de la sesión fue descrito el rol que ha venido desempeñando la Unesco desde 1954 en la defensa del patrimonio cultural, en especial, a través de su poderoso y completo capital “normativo”; evidenciándose que la más reciente Convención, del año 2005, constituye un instrumento para enfrentar el reto de desterrar tres grandes mitos:

1. Que algunas culturas tienen mayores probabilidades de desarrollo que otras
2. Que la diversidad conduce de manera inevitable a choques en torno de valores
3. Que la diversidad cultural es un obstáculo para el desarrollo.

CASOS DE PAÍSES

También se presentaron los resultados de una investigación en Colombia sobre proyectos y programas orientados a la convivencia pacífica en las ciudades de Barranquilla, Cali, Popayán, Medellín y Bogotá, reflexionándose sobre las potencialidades del patrimonio inmaterial como recurso para una formación artística y cultural que contribuya a desarrollar formas de sociabilidad y convivencia.

Una experiencia de trabajo en Colombia, específicamente en un barrio violento de Medellín, ofreció la crónica sobre el proceso de recuperación y construcción de la propia memoria colectiva activada a través del arte, obteniendo como resultado la reidentificación y reestructuración moral y cultural de la vida del barrio. El proceso constituyó una forma dinámica de enfrentar a un grupo social consigo mismo y con la posibilidad de conocerse y valorar mejor las fuentes de su identidad, fomentando individuos más comprometidos con su comunidad.

Con base en la experiencia de Panamá, se compartieron reflexiones además sobre la necesidad de una revisión de los conceptos de diversidad cultural, diversidad biológica y patrimonio inmaterial, a la luz de la realidad latinoamericana que conduzca a superar el riesgo de abstraerse en elementos teóricos que llevan, por una parte, a perder contacto con la gente común y las comunidades y, por otra, a pasar por alto que la diversidad cultural funciona con base en la diversidad natural, por lo que es importante integrarlas en la reflexión y la gestión del patrimonio inmaterial.

Por su parte, la participación de Bolivia permitió conocer algunas de las principales características culturales de los Kallawayas, así como los riesgos que enfrentan los pueblos indígenas de Bolivia por el impacto de los avances tecnológicos y los medios de comunicación. Se hizo un llamado a que el Estado cumpla un papel exclusivamente técnico, de asesoramiento y de toma de conciencia; respetando la coordinación con los propios actores de todo proyecto a favor de la preservación de su respectivo patrimonio.

En el caso de Cuba, la presentación del proyecto de Cartografía Cultural fue ocasión para que los participantes se aproximan al conocimiento del Atlas Nacional de la isla, compuesto por siete mapas iniciales entre los cuales destacan los correspondientes a la cultura y a la etnografía.

3. Mercado y consumo de bienes culturales

Moderador

Carlos Miñana — Colombia

Panelistas

Dolores Cordero — Panamá

Felipe Tomás Barsallo — Panamá

José Luis Najul — Venezuela

Raúl Alfonso Camacho — Venezuela

Juan Alonso Molina — Venezuela

Luis Repetto — Perú

Norma Campos — Bolivia

Gina Maldonado — Ecuador

Relatora

Anabel López — Venezuela

Este eje se contextualizó en un escenario en el que la comprensión del sector cultural como recurso para el desarrollo social y económico no está fortalecida, siendo necesario redireccionar las tareas del gestor cultural para adecuarlas a las necesidades de la internacionalización, el trabajo en red y la cooperación cultural con una conciencia clara sobre las implicaciones en materia del patrimonio cultural inmaterial.

LOS PROBLEMAS DEL MERCADO

El inicio de la sesión introdujo en la conflictiva relación existente en Panamá entre el campo de la artesanía y el campo del turismo, problemas de naturaleza económica y laboral resultantes de la concurrencia de factores diversos que inciden de manera negativa en la producción y comercialización de las artesanías.

Entre los factores adversos a la relación armónica se destacaron: la competencia desleal causada por la afluencia de productos procedentes de Asia con bajos costo y características asimilables a la artesanía local; la falta de artesanos y de relevo generacional; la dedicación parcial de los artesanos a las actividades productivas tradicionales; presencia de intermediarios en la comercialización de las piezas y, finalmente, la consideración del trabajo artesanal como actividad económica informal. Lo anterior conforma una situación que genera conflictos de carácter económico y laboral, con carga negativa para el mercado de las artesanías.

Una exposición adicional del mismo país destacó el impacto negativo que representa el aumento del flujo migratorio vinculado a la importancia geoestratégica del canal de Panamá y a la creciente actividad económica derivada del mismo, condiciones que han determinado la pérdida de las tradiciones y destrezas que soportan la producción de bienes culturales propios.

De igual modo, se resaltó la importancia del marco legal y la ausencia de investigaciones sistemáticas que fortalezcan la identificación y el conocimiento de los bienes y productos de la cultura. Se consideró necesario el diseño de un plan maestro que *valore a la cultura como actividad rentable*, sustentado en estrategias de mercadotecnia que involucren a la cultura, el turismo y la comunidad.

CULTURA Y TURISMO

Otro enfoque desarrollado por un representante de Venezuela evaluó en términos positivos la relación entre la actividad turística y la preservación del patrimonio cultural, apuntando los postulados de la Organización Mundial del Turismo y las consideraciones éticas como garantes del debido tratamiento a los espacios naturales, así como al patrimonio cultural.

Se hizo énfasis en la conveniencia de generar, a partir de la actividad turística, recursos económicos para el mantenimiento de los espacios naturales y de las manifestaciones patrimoniales, lo que

mitigaría una eventual negligencia de las instancias con clara competencia en el asunto. Teniendo como referencia la experiencia de la Universidad Nacional Experimental de Yaracuy (Venezuela).

PATRIMONIO GASTRONÓMICO

Otra disertación introdujo el tema de la dificultad de acercarse a lo definido como inmaterial, específicamente con relación al patrimonio gastronómico, estimando que la diferenciación estaría dada por la posibilidad de acercamiento que se nos concede desde lo documentado y entendido por tangible, en la vida de un pueblo. En el caso de lo gastronómico subyacen, por ejemplo, interdicciones y preferencias que asocian sentimientos, significados, factores, producción cultural y hasta una atmósfera necesaria para la comprensión y sentido de la experiencia gastronómica.

La dificultad estriba en la naturaleza del término gastronomía, y sus acepciones históricas, sociales, técnicas y en definitiva fragmentarias, revelan la complejidad de la alimentación humana. Libros, productos, usos y modos, debidamente documentados, no se contraponen necesariamente a la memoria gustativa individual, plena de prejuicios, preferencias e imaginación.

Se comentan los logros del proyecto académico de elaboración de la Autobiografía Alimentaria, que permite sistematizar testimonios para el estudio de un sector social poco conocido, como lo es el juvenil, afectado por los cambios en los modos alimentarios y privados del aula familiar en que tradicionalmente se constituía la mesa del hogar.

LOS MERCADOS ARTESANALES

El mercado artesanal de Lima es descrito para ilustrar el caso del Perú, ahondando el discurso en las dificultades implícitas sobre la compresión de la artesanía en lo inmaterial y en la complejidad de acercamiento a los temas del mercado y de lo artesanal.

Se destacó como problema lo relativo a la relación entre quiénes trabajan en la producción de artesanías y los intermediarios que las comercializan y obtienen el mayor beneficio económico. Se ilustraron las contradicciones de la relación producción artesanal y calidad de vida comentando el caso de Churucana, localidad donde se carece de servicios básicos, como el agua, aunque la producción de artesanía de cerámica local alcanza por vía de la exportación un total de diez millones de dólares anuales.

A partir de la experiencia del Mercado de Brujas, en La Paz (Bolivia), se argumentó a favor del comercio de artesanías como una salida económica para las familias de escasos recursos y gran creatividad. Aunque en dicho país la actividad artesanal no tiene un trato especial desde el punto de vista fiscal, desde la perspectiva financiera resulta rentable para la banca con respecto a los microcréditos, otorgados a organizaciones conformadas básicamente por grupos familiares que encuentran en las asociaciones opciones viables para el desarrollo de su actividad comercial.

Se identifican tres espacios para la comercialización de productos artesanales en Bolivia: las tiendas para turistas con precios elevados, las ferias artesanales, y las propias asociaciones y ONG.

En el caso de Ecuador fue presentada la experiencia de los artesanos de Otavalo, pueblo indígena que reconoce el comercio como un arte ancestral entre ellos; se definen como viajeros extrateritorializados con una gran capacidad para la adaptación y hábiles comerciantes, establecidos por todo el mundo, productores de objetos textiles de algodón y lana. Establecidos en sitios estratégicos para el comercio, la familia es el eje de la actividad económica en cuyo seno se cumple una dinámica de roles y jerarquías complementarias en la que las mujeres y los niños producen de acuerdo con sus posibilidades.

En la actualidad este pueblo enfrenta dificultades para el ejercicio de su ancestral actividad comercial, debido a la competencia desleal de otros pueblos andinos y asiáticos, a la dolarización y a la dificultad para viajar y exportar, lo que ha afectado su competitivi-

vidad y lesionado su autonomía e independencia en medio de un marco legal ajeno a su tradicional desenvolvimiento. Por el desinterés y negativa de las familias tradicionales no se ha incorporado un agente externo a la resolución de las dificultades; no obstante recientemente han tenido que asociarse más allá de la familia, lo que los coloca en una situación vulnerable.

Desde el punto de vista político, en la actualidad hay miembros otavalos entre las autoridades del país, pero aún no se aprecia mejora en las condiciones de vida de dichas comunidades.

4. Conclusiones ejes temáticos

Moderadora

María Adelaida Jaramillo

Participantes

Emanuele Amodio — Venezuela

Claudia Marcia Ferreira — Brasil

Ana Claudia Lima — Brasil

Fernando Cajías — Bolivia

Luis Sempértegui — Bolivia

Norma Campos — Bolivia

Dolores Cordero — Panamá

Felipe Tomás Barsallo — Panamá

Luis Repetto — Perú

Soledad Mujica — Perú

Carlos Miñana — Colombia

Gina Maldonado — Ecuador

Relatores

José Luis Ochoa — Venezuela

Anabel López — Venezuela

Lázaro Álvarez — Venezuela

Integradas en sesión conjunta las mesas de trabajo se elaboraron las conclusiones referidas a los ejes temáticos del VII Encuentro, a saber:

- Se requiere poner en el centro de los planteamientos al ser humano, a las comunidades, sin las cuales las políticas, el desarrollo, los derechos culturales y el mercado, no tendrían sentido
- Es necesario reconocer los esfuerzos que se vienen dando en los distintos países, pero, además es importante establecer un registro de esas políticas, para tener una información sobre el estado regional de estos procesos, a fin de poder reconocer experiencias, aprovechar desarrollos y potencialidades que algunos países vienen teniendo y que puedan nutrir a otros
- Se requieren sistemas de registro sobre el patrimonio inmaterial y compartir esas experiencias
- Urge trabajar la integración regional y los intercambios en una escala más estrecha (relaciones binacionales, trinacionales)
- Es apremiante viabilizar los aportes del trabajo académico que en estos Encuentros se derivan frente a las instancias de poder gubernamental y de los responsables de las políticas culturales en cada uno de los países
- Se avaló la ampliación del ámbito regional de los encuentros, incorporando a los representantes de países como los de Brasil, México, Cuba, quienes enriquecen estas reflexiones y aportan desde sus experiencias particulares en estos procesos: No obstante se manifestó la inquietud de hasta dónde puede ampliarse el ámbito de países que estén presentes en estos encuentros

- Es importante reconocer el derecho de las comunidades a una cultura viva, no susceptible de ser vista en una perspectiva de pasado sino como proceso en plena construcción. En este sentido se estima adecuado proponer la incorporación en las Constituciones de respectivos países, de los derechos colectivos como derechos culturales, más allá de los derechos individuales
- Se coincide en la necesidad de trabajar por el *empoderamiento* de las comunidades de base, en función del reconocimiento y valoración de sus propias expresiones, así como por su participación en la toma de decisiones sobre asuntos que los afectan en relación con su cultura y su propio patrimonio
- Respecto a los temas conceptuales se plantearon distintas posiciones. Una de ellas relacionada con la necesidad de entender el patrimonio como entidad viva y el reconocer el patrimonio como un ejercicio de reflexión de las comunidades orientado a reconocer esas formas de vida y desarrollar acciones encaminadas a su protección. Se advirtió la importancia de diferenciar entre *patrimonio* y *cultura*, entendiendo el primero como legado, con significación política y la segunda, como un concepto más amplio. El problema surge frente a las mediaciones que se establecen con respecto al patrimonio. Se afirmó también que patrimonio es lo consagrado y se hizo un llamado sobre la responsabilidad y el rol que los académicos tienen en la consagración o no de ciertas expresiones. Se habló de patrimonio como: obra maestra, expresión de la diversidad y memoria
- En el plano conceptual queda vigente la tarea de seguir avanzando en las reflexiones para encontrar mayores consensos y acuerdos frente a las definiciones. Estas deben ser entendidas como fundamentos para la formulación de políticas claras, la comprensión de los derechos culturales en perspectiva de patrimonio inmaterial y definir las relaciones con el concepto de desarrollo. Respecto a la relación entre *cultura* y *desarrollo* se trae a la memoria que la Unesco en

la Declaración de la diversidad creativa, se refiere a la cultura como finalidad del desarrollo y no simplemente como un medio

— Es importante no sólo pensar en los productos del patrimonio inmaterial, sino en quiénes son sus actores y sus agentes, y en la necesidad de trabajar por una investigación que aporte a la solución de los problemas de base de estas comunidades

— Debe entenderse el turismo y todas las posibilidades que el mercado global ofrece, no como una amenaza, sino también como una oportunidad para la mejora de las condiciones de vida de las comunidades. Asimismo, comprender estas relaciones entre lo global y lo local desde una perspectiva positiva, en términos no de una globalización avasallante sino de un desarrollo local que entre en diálogo con lo global, de manera que permita el mejoramiento de las condiciones existentes en las comunidades

— Se destacó la importancia de avanzar en estudios de consumo cultural que permitan evidenciar la contribución del patrimonio inmaterial en relación con asuntos como el empleo, la generación de recursos económicos y de su posible impacto en el producto interno bruto de cada uno de los países

— Por último, se propuso reconocer en el Crespial un espacio de encuentro de los distintos países y favorecer su instrumentación como plataforma de políticas institucionales hacia el patrimonio inmaterial y escenario para el desarrollo de proyectos conjuntos que conduzcan con el fortalecimiento del patrimonio en la región.

POLÍTICAS CULTURALES, PATRIMONIO
INMATERIAL Y DESARROLLO
SAN FELIPE, ESTADO YARACUY

Coordinadoras
Mónika Therrien
María Adelaida Jaramillo
Colombia

Panelistas
Fernando Cajías – Bolivia
Griselda Galicia – México
Dolores Cordero – Panamá
Luis Repetto – Perú
Soledad Mujica – Perú

Relator
Lázaro Álvarez
Venezuela

PATRIMONIO CULTURAL Y DESARROLLO SOCIAL

Esta actividad promovió el conocimiento de la temática en cada uno de los países representados en los panelistas participantes. Una presentación introductoria propuso entender las políticas culturales como el espacio desde el cual emanan una serie de planes, programas, líneas de acción específicas orientadas al avance de la sociedad y de las políticas públicas; se destacó el papel de la Unesco en tanto promotor de acuerdos internacionales para la defensa del patrimonio, el acceso de sectores populares a la cultura y la protección al derecho de los artistas y trabajadores de la cultura. De igual modo se citaron como referencia general los distintos campos de acción definidos por García Canclini.

La intervención ilustrativa de Bolivia apuntó sobre lo diverso de la institucionalidad cultural del país; la transversalidad de la cultura y su importancia en toda política de Estado, lo que supone un cambio en el marco legal por iniciativa de la actual Asamblea Constituyente Boliviana.

En el caso de México se relató una experiencia de inserción de lo cultural en políticas concretas de desarrollo social en zonas de alta marginalidad. Se sostuvo que uno de los temas esenciales que definen al patrimonio inmaterial o la cultura popular es lo que éstos significan para la comunidad en cuanto a su cohesión social, identidad como grupo, herencia generacional, pero sobre todo el significado que dicho patrimonio sea generado y consumido por sus propios creadores.

En esos términos, trabajar en la salvaguardia de la cultura hace necesario mejorar las condiciones de vida de los propios productores de ésta, mediante su directa participación y autonomía de decisión sobre temas de diversas índoles: desarrollo agrícola, salud, turismo, producción económica, etc.; impulsando así el reconocimiento de los factores culturales y su relación con el resto de las instancias de desarrollo social.

La disertación de la representación de Panamá, ofreció un recorrido sobre el desarrollo histórico de aspectos jurídicos e institucionales con relación al concepto de políticas culturales y al patrimonio material e inmaterial. Se insistió en la necesidad de promover programas que relacionen la cultura y la educación, regulen la actividad turística respecto a la vida cultural, garanticen la recuperación del entorno y refuerzen la participación de la mujer respetando las cuestiones culturales y de género.

El caso peruano fue abordado destacando la condición nacional de sociedad multicultural, multiétnica y plurilingüística reconocida en varios artículos de la Constitución, aunque con valor casi exclusivamente declarativo. Se destacó la riqueza incontable del patrimonio inmaterial y también la crisis institucional del país en

cuanto a poca eficacia en la aplicación de políticas para el sector cultural.

Finalmente, se sostuvo que el tema de la diversidad cultural requiere ser política de Estado, que promueva la descentralización, la concertación, la inclusión de los derechos culturales y la participación ciudadana en la consolidación de los valores culturales de nuestras sociedades.

Otra disertación de representantes del Perú apuntó su mirada sobre el programa Qhapaq Ñan, una red de caminos precolombinos para la comunicación y administración del territorio en el Tiwanisuyo y de las poblaciones que lo conformaron.

Su objetivo es la identificación, investigación y puesta en valor de los tramos del sistema vial inca, como patrimonios cultural material del pasado y cultural inmaterial de los pueblos vinculados a estos caminos.

Este proyecto constituye una importante posibilidad de recursos del Estado y congrega diversos componentes: arqueológico, etnográfico, geográfico, patrimonio colonial y republicano, museológico, de prevención y defensa del patrimonio histórico y promoción y difusión. Del mismo modo se han hecho programas televisivos y documentales dirigidos a promover el conocimiento de las costumbres y los valores artesanales y dancísticos del país.

B A R Q U I S I M E T O , E S T A D O L A R A

Panelistas

Fernando Cajás – Bolivia

Griselda Galicia – México

Luis Repetto – Perú

Ana Claudia Lima – Brasil

Relator

José Luis Ochoa – Venezuela

LEGALIZACIÓN DEL PATRIMONIO

Uno de los participantes planteó el interrogante de ¿cómo preservar el patrimonio inmaterial, mientras se destruye el patrimonio material? Su intervención fue explicativa sobre la destrucción que afecta a la Sierra de Perijá (Venezuela), por causa de la explotación de riquezas carboníferas, mientras sus ocupantes naturales, los pueblos indígenas Barí, Yukpa y Wayú, resultan expropiados de su territorio y víctimas de la destrucción de su hábitat y la profanación de sus cementerios familiares.

Insistió en que la preservación del patrimonio inmaterial requiere la conservación de su base material; en caso contrario advierte sobre las consecuencias nefastas que afectarán las generaciones futuras de los pueblos.

El caso expuesto despertó interesantes intervenciones desde las experiencias concretas de cada país representado. Principalmente se hizo alusión a la necesidad de reconocer y defender los derechos constitucionales de las comunidades indígenas de América Latina, así como a la importancia de su organización colectiva y toma de conciencia para ejercer tales derechos ante el Estado y la sociedad.

En este sentido intervino la representación de México al referirse a los esfuerzos que hace el Estado para reorientar sus políticas

hacia el reconocimiento de la diversidad cultural y, sobre todo, al desarrollo de las capacidades de autogestión de los pueblos indígenas, a través de estrategias de capacitación y formación de promotores institucionales y comunitarios para el trabajo conjunto.

La experiencia de Bolivia también reportó hechos de destrucción y exterminio, aunque fue descrita una situación ligeramente distinta dadas las fuertes relaciones de alianza existentes entre las instituciones estatales y los grupos indígenas pertenecientes a las llamadas *altas culturas*, que posibilitan que en la actualidad no se hable de autonomía indígena sino de hegemonía. Ante el peligro de desintegración nacional por choques culturales se acota la importancia de las políticas de desarrollo como ejes transversales para el resguardo de la diversidad cultural y la existencia de indicadores culturales que permitan medir los impactos de dichas políticas.

La experiencia descrita para el caso de Perú destacó la existencia de procesos de exclusión entre las poblaciones del norte y del sur del territorio, entre el mundo hispano y el rural. En una nación como el Perú, donde el Estado aspira a ser moderno, liberal y abierto a las inversiones de las empresas privadas, es imperioso preguntarse qué significa el bienestar para las comunidades indígenas.

Se afirmó que los temas de patrimonio inmaterial, diversidad cultural, cultura y desarrollo, pasan por el tema de la inclusión, de una política descentralizadora que pueda concertar con los intereses de las distintas instancias involucradas, con la finalidad de establecer un plan estratégico conjunto, orientado a una vinculación estrecha entre la cultura y el desarrollo social y económico de la comunidad.

En el caso de Brasil se resaltaron los hechos de que la población mayoritaria está conformada por los afrodescendientes, así como diversas instituciones han venido trabajando desde hace muchos años para que el patrimonio cultural sea inclusivo; expresado recientemente en términos del reconocimiento del patrimonio inmaterial como patrimonio cultural brasileño. Esto está reconocido

en la Constitución de 1988, o en las estrategias de registro e inventario nacional de referencias culturales de 2000.

En 2002 se realizó el primer registro de bien cultural inmaterial, el Oficio de las Paneleras de Goiabeiras, en la región del Espíritu Santo; técnica milenaria de origen indígena asimilado por la cultura negra que sigue siendo hecha de la misma forma y que se traduce en ollas de barro para cocinar pescado; así mismo se han registrado el Cirio de Nazaré, celebración de la virgen de Nazaré; el modo de hacer la Viola de Cocho, instrumento musical típico del pantanal brasileño; y el Oficio de las Bahianas de Acarajé, comida que se realiza en honor a rituales religiosos populares. De igual modo, se han reconocido los lugares sagrados de los pueblos indígenas del Alto Río Negro. Se destacó que a partir del registro se reconocen derechos de autoría y de recibir beneficios financieros.

Como recomendación final de la Mesa, se aprobó adherirse y apoyar el planteamiento expresado para el caso de la Sierra de Perijá.

DIÁLOGOS E INTERCAMBIOS

Relatora
Anabel López – Venezuela

Esta actividad prodigó un espacio para el ejercicio de la conversación amable y enriquecedora sobre temas como la poesía, la creación, la cultura, los encuentros, los conceptos. En fin sobre la delicada trama que la cultura humana despliega en los variados ámbitos de encarnación de lo inmaterial.

A partir de la condición de poeta de Miguel Barnet, el rector de la Universidad Nacional Experimental de Yaracuy, Freddy Castillo, propició el reencuentro con la poesía, la creación y sus referentes. La amena conversación con Barnet, poblada de un rico anecdotario personal y afectivo colmó de imágenes esta conversación.

El autor de *Biografía de un cimarrón*, hito referencial para el estudio de la esclavitud en Cuba, le concedió a aquella y al “ocio expectante” del que habla Ortega y Gasset el brío esencial que alienta su obra. Por el relato conocimos de una labor que incluye novelas, poemarios y un importante trabajo de investigación y registro denominado “La ruta del esclavo,” de su interés por las religiones africanas que no cesa y que orienta su pesquisa actual.

El diálogo con Barnet fue intenso y extenso, lo que potenció el apetito por esta actividad y así se desarrolló una jugosa conversación que derivó por los derroteros de la curiosidad produciéndose preguntas y respuestas vinculadas a la literatura y la poesía. Fue un rico intercambio de opiniones con varios participantes al encuentro y con el público asistente.

CONCLUSIONES GENERALES

Integrado a un espacio de notables complejidades como lo es Iberoamérica, se plantea la necesidad de políticas para la definición, reconocimiento y registro de los bienes patrimoniales inmateriales amenazados por la insoslayable presencia globalizadora. Al mismo tiempo se reclama una gestión congruente con la naturaleza de los mismos, sin desatender el llamado urgente que las necesidades materiales señalan para los pueblos y las manifestaciones en las que se encarna lo inmaterial cultural.

PROPUESTAS GENERALES DE POLÍTICAS

Se presenta como necesario un ejercicio de reflexión sobre el contenido de los términos *patrimonio*, *cultura*, e *inmaterial*, ante la amenaza de las confusiones generadas por su comprensión desde visiones y necesidades alineadas en propuestas integradas de naturaleza divergente y hasta contrapuestas.

GESTIÓN

En virtud de la pertinencia y relevancia del tema del patrimonio inmaterial, se hace necesaria la participación activa de los actores locales y de las instituciones y organismos competentes, en tanto interlocutores privilegiados.

INVESTIGACIÓN

Se propone avanzar en la elaboración de los indicadores culturales, vinculando a los equipos que trabajan este tema en los ministerios de Cultura de los países Iberoamericanos.

EDUCACIÓN

Es necesario acercar el tema de patrimonio y su contexto a los programas de educación formal de los países participantes.

SOBRE EL VII ENCUENTRO

En tanto estos encuentros conforman un ámbito privilegiado para el conocimiento, reconocimiento y participación, se propone evaluación de su impacto y se hace necesario enriquecer la temática de los mismos, incorporando a la elección y selección de ella a los actores locales.

Asimismo se debe hacer mayor visibilidad de estos encuentros y un apoyo constante a la discusión e intercambio sobre los temas que le atañen fortaleciendo la vinculación a través de redes.

La plataforma del Crespial y de la Unesco constituyen una alternativa viable y eficiente para estimular e una relación continua y vinculación entre los participantes a través de redes. Asimismo la organización de encuentros puntuales, orientarían y afianzarían el desarrollo de los temas concurrentes.

Dada la relevancia y seriedad de los trabajos, la Unesco a través de su representación para América Latina y el Caribe ofrece su apoyo mediante su incorporación a la programación de manera permanente.

Se resaltó la pertinente y privilegiada presencia de la gastronomía como espacio propicio para el abordaje de los temas del patrimonio inmaterial dada su capacidad de convocatoria y participación de todos los actores.

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y
BIODIVERSIDAD EN LA AMAZONIA

*Frédéric Vacheron
Bruna Franchetto
Esteban Emilio Mosonyi
Pablo E. Jacinto Santos
Ronny Velásquez
Gerardo Andrello*

TALLER UNESCO
PROGRAMA

Universidad Central de Caracas, 20 octubre 2006
Facultad de Economía y Ciencias Sociales

Este taller, organizado bajo los auspicios y con la estrecha colaboración de la Oficina Regional de la Unesco en Cuba, se inscribe en el marco de un importante programa de rescate y valoración de lo que se ha llamado “El patrimonio cultural inmaterial de la humanidad” de Unesco desde hace varios años.

La Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial de la Unesco (17 de octubre 2003) consignó los objetivos del programa, definiendo los componentes de este patrimonio:

Prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas junto con los instrumentos, objetos artefactos y lugares que les son asociados, que las comunidades, los grupos o en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial que se transmite de generación en generación es constantemente recreado por las comunidades y grupos en función de su ambiente de su interacción con la naturaleza y de su historia, generando un sentimiento de identidad y de continuidad, contribuyendo así a promover el respeto y la diversidad cultural de la creatividad humana.

Las lenguas y muy en particular las amenazadas de extinción por diversos factores históricos, políticos, demográficos, entre otros, ocupan un lugar privilegiado en este patrimonio. En el continente americano, existen muchas lenguas en peligro. Es la razón por la cual la Unesco, gracias a la colaboración de varios expertos, emprendió la tarea de realizar el inventario de estas lenguas amenazadas, con el fin de promover proyectos específicos en distintos países latinoamericanos en pro de la salvaguardia de dichas lenguas.

La primera etapa del inventario, dedicada a los países amazónicos, ha sido recientemente publicada en el libro *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía ¿Diversidad en peligro?* (2006).

En este Taller fueron presentados y ampliados los resultados de este trabajo, con el aporte de datos nuevos referentes a un conjunto de experiencias concretas y de valiosos logros en el campo de la documentación, revitalización y alfabetización de algunas lenguas amenazadas de nuestro continente.

La primera sesión abordó esta problemática, gracias a la participación de indígenas y de varios especialistas en lenguas indígenas.

Además el Taller se propuso extender el complejo debate sobre la diversidad en peligro, ofreciendo —más allá de las lenguas— una reflexión sobre la pérdida de los saberes tradicionales, en especial, cuando está asociada a un deterioro de los recursos naturales (tanto flora como fauna).

También se presentaron situaciones particulares de varias regiones amazónicas y, en particular, del Vaupés, gracias a la participación de investigadores del Instituto Socioambiental (ISA) de São Paulo.

Parte del saber tradicional está en estrecha relación con algunas prácticas chamánicas, de modo que este punto fue asimismo tema de discusión en la segunda sesión del Taller. Para las lenguas, en efecto, un inventario de estos saberes tradicionales es necesario para implementar una política eficaz de respeto y rescate. Esta tarea se está haciendo en Venezuela con el equipo del Instituto del

Patrimonio Cultural (IPC), que en la respectiva sesión representó los avances del registro de los saberes indígenas.

Las ponencias estuvieron acompañadas por documentos audiovisuales (películas y videos) realizados por los indígenas, con el apoyo de algunos especialistas, sobre la recuperación del patrimonio cultural indígena en América. Algunos de estos documentos fueron presentados por los expertos e indígenas invitados y, otros, por un representante de la Coordinadora latinoamericana de cine y comunicación de los pueblos indígenas (CLACPI).

Conferencistas

— Frédéric Vacheron, Coordinador del equipo de Cultura y especialista de programa. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe Unesco.

“Diversidad cultural, patrimonio inmaterial y lenguas: avances de la Unesco”

— Bruna Franchetto. Brasil. Lingüista y antropóloga, Universidad Federal do Rio de Janeiro.

“Lenguas en peligro y lenguas como patrimonio inmaterial”.

— Esteban Emilio Mosonyi. Antropólogo y docente Universidad Central de Venezuela

“Algunos problemas teóricos y prácticos sobre la revitalización de nuestro patrimonio lingüístico”

ANÁLISIS DE CASOS

Caso venezolano

— José Álvarez. Universidad del Zulia. “Hacia una gramática pedagógica para la revitalización del idioma paraujano/añú”.

El añú o paraujano es una lengua casi extinta de la familia arahuaca, hablada en el estado Zulia (Jahn 1914, Wilbert 1983, Patte 1989),

en la que ha cesado la transmisión intergeneracional. La reafirmación étnica que comienza a apreciarse en los pueblos indígenas venezolanos ha colocado la revitalización de la lengua patrimonial en un lugar alto en la agenda de estos pueblos. Por iniciativa del Movimiento cultural paraujano (Mocupa) y con el apoyo de Unicef, José Álvarez emprendió la muy difícil tarea de revitalizar la lengua añú, revisando todo el material disponible, con el objeto de producir materiales didácticos para el reaprendizaje de la lengua patrimonial

Caso latinoamericano

— Pablo Edwin Jacinto Santos o Shantyoshi Mayempiri Prito, en su lengua materna. Perú. Líder asaháninka. “Experiencia asháninka. Revitalización de la lengua materna: alfabetización de la mano con la tecnología de la información y comunicación”.

Caso ingano

— Natividad Mutuimbajoy. Colombia. Maestra indígena de la lengua ingano. “El fomento de la lengua materna y del entorno natural en la comunidad ingano”.

Fomentó en su comunidad del Caquetá (Colombia) el aprendizaje del ingano, lo que le valió el premio Linguapax 2006, de la organización no gubernamental Linguapax de Barcelona (España)

Saberes tradicionales y recursos naturales

Conferencistas

— Geraldo Andrello. Antropólogo e investigador, Instituto Socioambiental Sao Paulo. “Patrimonio inmaterial en Iauaretê, del río Uauapés, noroeste de la Amazonia brasileña”

— Ronny Velásquez. Docente e investigador, Universidad Central de Venezuela. “Chamanismo y ecología en diversas acciones chamánicas de los pueblos indígenas del Amazonas”

— Beatriz Bermúdez Rothe. Antropóloga venezolana. “Autores e idiomas indígenas en la Editorial Monte Ávila del Estado venezolano: lineamientos, logros y desaciertos”.

Antropóloga venezolana con estudios de posgrado en comunicación, miembro de la Comisión de Antropología Visual de la International Union of Anthropological and Etnological Sciences y de la Asociación Nacional de Autores Cinematográficos (Anac). Dirige una colección bilingüe en Monte Ávila Editores Latinamericana e impulsa varios proyectos comunitarios vinculados con preservación y promoción del patrimonio cultural. Hizo una breve presentación de esta colección así como de algunas de las películas sobre saberes tradicionales

PRESENTACIONES

Revista Oralidad

Marie—Claude Mattéi Muller. Consultora Unesco y coordinadora académica del Taller presentó la revista *Oralidad* de la Unesco No 14, dedicado a temas amazónicos.

Proyección de películas

Película hecha por los Kuikuro sobre su propia cultura (30 minutos) presentada por Bruna Franchetto.

Película. *Iauaretê, Cachoeira das Onças*” (Iauaratê, Cascada de los jaguares).

Video de Vincent Carelli, asesoría antropológica de Ana Gita de Oliveira e Geraldo Andrello. Producción. Iphan & Video “nas Aldeias (47 minutos) presentado por el antropólogo Geraldo Andrello.

DIVERSIDAD CULTURAL, PATRIMONIO INMATERIAL Y LENGUAS: AVANCES DE LA UNESCO

*Frédéric Vacheron**

El patrimonio cultural es un concepto abierto, testimonio de la universalidad del genio humano en sus creaciones y que junto con la nueva acepción antropológica de la cultura, evolucionó de manera extraordinaria en los últimos treinta años.

El patrimonio incluye no solo las realizaciones monumentales de las culturas sino también y sobre todo la cultura viva y sus numerosas manifestaciones, por ejemplo, los paisajes culturales, fruto de la interacción entre el ser humano con su entorno natural, o bien esa categoría que llamamos desde 2003 “patrimonio inmaterial”. Esta nueva categoría reconoce los sistemas de conocimientos en los cuales el ser humano realiza sus creaciones, como las artes del espectáculo, los ritos, los acontecimientos festivos, y también sus procesos de transmisión como las sabidurías tradicionales y las tradiciones orales.

En 1989, consciente la Organización de que había un vacío jurídico relativo a la salvaguardia del PCI, aprobó la Recomendación sobre la protección de la cultura tradicional y popular con miras a proteger el folclore. Sucesivas evaluaciones regionales de los resultados sobre la implementación de esta Recomendación —no vinculante— demostraron que muchos Estados se habían inspirado en ella para adoptar medidas de protección y confeccionar algunos inventarios de su patrimonio cultural inmaterial (PCI), acciones aún insuficientes.

* Coordinador del equipo de Cultura y especialista de programa. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe Unesco

La Conferencia internacional de Washington organizada por la Unesco con el Instituto Smithsonian en 1999, concluyó que era necesario revisar o elaborar instrumentos legales que abarcaran los productos artísticos, los conocimientos y valores que hicieron posible su elaboración, los procesos creativos que generaban los productos; en especial, la necesidad de una participación comunitaria en las medidas de salvaguardia.

A diferencia del patrimonio cultural material, que es más factible de catalogar y de proteger mediante la adopción de medidas de conservación y restauración, el patrimonio inmaterial se compone de procesos y prácticas, es frágil por su propia naturaleza y mucho más vulnerable que otras formas de patrimonio. Por eso, necesita de una metodología de salvaguardia diferente a la utilizada para el patrimonio material, ya que exige la recogida, la documentación y el archivo, así como la protección y apoyo a sus portadores.

Dos nuevos programas creados en los noventa, enfatizaron la importancia que la Unesco atribuye al patrimonio cultural inmaterial (PCI), me refiero a:

- El sistema de Tesoros humanos vivos (1993)
- La proclamación de las Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (1998).

La implementación de estos programas puso de manifiesto que era necesario un nuevo instrumento normativo para la protección del patrimonio cultural inmaterial.

En 2003, la aprobación de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, permitió que múltiples y variados componentes de ese patrimonio gozaran de reconocimiento oficial como fuentes de identidad, cultura, creatividad y diversidad.

Ahora bien, debemos esclarecer que no toda la actividad cultural humana se define como patrimonio cultural inmaterial en esta Convención:

1. Se entiende por objeto de la cultura lo estético o conceptualmente elaborado, son los Conjuntos de acciones que las personas denominan tradiciones y consideran *portadoras de sentido*, no meramente utilitarias.
2. En segundo lugar, el patrimonio inmaterial es algo que se *comparte* dentro de una comunidad cultural, se identifica simbólicamente con ella, se transmite socialmente de generación tras generación y es *recreado* constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndole un sentimiento de identidad y continuidad.
3. No estamos hablando sólo de la cultura tradicional, la definición abarca un *espectro de actividades mucho más extenso*, formas culturales que son símbolos de comunidades culturales y transmiten sus propias tradiciones (rap, cricket, baile moderno, etcétera).
4. Las expresiones verbales de una lengua, por ejemplo, los cuentos, las leyendas, los mitos y los proverbios se consideran patrimonio cultural inmaterial, *pero no la lengua en su totalidad*.
5. Se enfatiza que la práctica de la cultura propia es un derecho humano, siempre y cuando sea *compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos* y el respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos.

ÁMBITOS DEL PATRIMONIO INMATERIAL

La Convención define cinco ámbitos del PCI. El primero, aborda las *tradiciones y expresiones orales*.

Es importante anotar que la Convención de 2003 hace hincapié en los “procesos” y no en los “productos” relacionados con el PCI y por tanto este ámbito se refiere por ejemplo a los *procesos de relatar cuentos*, y no a los cuentos mismos. De ahí que una tradición oral:

- Se transmite de *generación tras generación*
- Se transmite *verbalmente*
- Brinda a un grupo de personas un *sentido de identidad y continuidad* (ref. artículo 2.1)
- Tiene una *función social*, educa, edifica, entretiene, etcétera
- No es estática sino *dinámica*: se desarrolla y se adapta a nuevos contextos.

Las tradiciones orales incluyen una variedad de formas tales como proverbios, adivinanzas, cuentos de hadas, canciones de cunas, leyendas, mitos, epopeyas, entre otras.

Como todas las otras formas de patrimonio cultural inmaterial, las tradiciones orales están amenazadas por aspectos de la vida moderna, tales como, la rápida urbanización, la migración de grandes números de población, la industrialización y los cambios ambientales. Las medidas de salvaguardia (ref. Artículos 11—15) están concebidas para disminuir y eventualmente revertir la pérdida de este importante patrimonio. Sin embargo, es importante tratar con cuidado lo relativo a las tradiciones orales, hacer que sean los “procesos” y no los “productos” los que reciban apoyo. Por ejemplo, escribir una tradición oral para documentarla puede tener el efecto perverso de “matarla” mediante la “congelación” de su contenido, a no ser que se tenga cuidado para garantizar que la transmisión oral continúe.

A modo de ilustración, utilizaremos los elementos de PCI proclamados Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad.

- La poesía épica kirguistana (en particular, la Manas — Kirgistán)
- Al-Sirah al-Hilaliyyah (Hilali épica, Egipto)
- Tradición oral femenina Hykay (Palestina)
- Los cantos Hudhud del Ifugao (Filipinas)
- La ceremonia Gelede del Yoruba—Nago (Benín, Nigeria y Togo)
- Ópera dei Pupi: teatro de títeres de Sicilia (Italia)

Se debe destacar que esas tradiciones orales son portadoras de conocimientos ancestrales que pueden, al ser revelados e identificados, estar expuestos a posibles usos abusivos por parte de terceros. Esta cuestión se inscribe en el marco general de la protección de la diversidad cultural y de los derechos culturales. Sin embargo, se refiere más específicamente al tema de la protección de la propiedad intelectual, preocupación que es competencia de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (OMPI).

Por otra parte, la defensa de las tradiciones orales, en particular, y del patrimonio inmaterial, en general, precisa también de una auténtica reproducción de esas expresiones por parte de las industrias culturales. De lo contrario, corremos el riesgo de su empobrecimiento, el peligro de su folclorización, de que se conviertan en una lamentable caricatura, o que desaparezcan, absorbidas por la monocultura que amenaza con imperar en el mundo de hoy.

ALGUNOS INSTRUMENTOS NORMATIVOS

Es por ello que en forma simultánea, la Unesco trabajó en la elaboración de otros instrumentos normativos referidos a la *diversidad cultural*. Ya en 2001, los Estados Miembros aprobaron unánimemente la Declaración universal sobre la diversidad cultural y más recientemente, en 2005, la Conferencia General de la Unesco aprobó la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales.

Esta nueva Convención reafirma los vínculos que unen la cultura, el desarrollo y el diálogo. Reafirma el derecho de los Estados de elaborar políticas culturales para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales y de crear las condiciones para que las culturas puedan prosperar e interactuar libremente de forma mutuamente provechosa.

Reconoce la naturaleza específica de las actividades, bienes y servicios culturales como vehículos de identidad, valor y significa-

ción, negando de hecho el concepto de que los bienes culturales sean productos puramente mercantiles.

La Unesco dispone hoy día de un conjunto de instrumentos normativos (seis en total), relacionados con la protección del patrimonio cultural y la diversidad cultural en sus diferentes expresiones.

Para los próximos años, la prioridad de la Organización, según el Director General de la Unesco, Sr. Köichiro Matsuura, será avanzar en la implementación de los planes de acción y otros programas dirigidos a hacer realidad los propósitos de promover la fecunda diversidad de las culturas, tal como fuera enunciada en la constitución de la Unesco.

Con este fin, la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de Unesco y la Oficina de Unesco en Brasil, con la estrecha colaboración de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura de Colombia y el Comité Organizador del VII Encuentro, organiza el taller Culturas y biodiversidad en Amazonia, con un enfoque interdisciplinario puesto que se inscribe dentro del marco de varios programas relacionados para la defensa de la diversidad cultural y biodiversidad, a saber:

- Patrimonio inmaterial
- Diálogo intercultural
- Políticas culturales
- Conocimientos tradicionales
- Pueblos indígenas
- Lenguas en peligro.

PRESERVAR LENGUAS EN PELIGRO

Sobre el programa de Lenguas en peligro, se destaca su importancia, ya que en las últimas décadas la desaparición de las lenguas se ha acelerado en forma notoria como consecuencia de los procesos de modernización y globalización. Más del 50% de las 6.700 lenguas que se estiman existen en el mundo están gravemente amena-

zadas y se prevé que podrían perderse en el lapso de una a cuatro generaciones.

Por ello, el programa de Lenguas en peligro de la Unesco pretende contribuir con la promoción y protección de la diversidad lingüística en el mundo, a través de actividades, como:

- Sensibilización al peligro que corren las lenguas, por medio de publicaciones y medios de comunicación
- Fomento y refuerzo de iniciativas locales para el desarrollo de sistemas de escritura y documentación de lenguas no escritas
- Fomento de la participación de las comunidades hablantes en las actividades relacionadas con la salvaguardia y revitalización de sus lenguas
- Identificación y divulgación de las buenas prácticas para la preservación de las lenguas
- Movilización de la cooperación internacional por medio de redes y reuniones de expertos.

No es ocioso expresar que toda lengua es apta para satisfacer las necesidades de comunicación de sus hablantes y asumir nuevos desarrollos. Es decir, ninguna lengua es más apropiada que otra para funcionar como lengua de una sociedad dada.

Y también es importante señalar que no todas las lenguas pueden salvarse y debe tenerse presente que las lenguas están en continua evolución.

Aunque las lenguas siempre han interactuado y se han influido mutuamente, es decir, nacen, se dividen y mueren como algo natural, los actuales procesos de desaparición tan acelerados implican que si no se actúa, el mundo se enfrentará a una enorme pérdida de la diversidad lingüística que, en muchos casos, tendrá consecuencias nefastas para las comunidades y sus conocimientos.

La existencia de muchas lenguas en peligro en América Latina, especialmente en la cuenca amazónica, motivó que la Oficina Regional de la Unesco, con la colaboración de un destacado grupo

de expertos y el apoyo de las Oficinas de Unesco en Brasil, Lima y Quito, emprendiera la tarea de actualizar y diagnosticar la situación de estas lenguas amenazadas.

Los resultados de la primera etapa del proyecto desarrollado en seis países amazónicos han sido recientemente publicados en el libro *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía ¿Diversidad en peligro?* (2006). Este texto y su respectivo CD, que incluye una reflexión sobre las políticas culturales con relación a las lenguas y un análisis sobre la situación de los indios y comunidades indígenas aislados en esta zona, se presentan en el Taller Unesco del VII Encuentro.

En este Taller se da continuidad y enriquecen los resultados de este proyecto, con el aporte de nuevos datos referentes a experiencias concretas y de valiosos logros en el campo de la documentación, revitalización y alfabetización de algunas lenguas amenazadas del continente, incluyendo relevantes casos de buenas prácticas en: Brasil, Colombia, Perú y Venezuela, los que son presentados por expertos de esos países.

En la práctica, en muchos casos las lenguas en peligro están protegidas gracias a medidas adoptadas por parte de las autoridades locales y nacionales, como, por ejemplo, los avances de la educación bilingüe en Venezuela. Pero el éxito y la sostenibilidad de las medidas de salvaguardia, requieren la participación de las comunidades afectadas, ya que ninguna lengua puede ser protegida ni revitalizada sin el apoyo decidido de sus hablantes. Otra de las expertas invitada reflexionará sobre un tema poco tratado: las ediciones de autores e idiomas indígenas.

SALVAGUARDAR LENGUAS AMAZÓNICAS

Esperamos que algunas de estas iniciativas exitosas puedan ser incorporadas en la base de datos de la Unesco sobre “Buenas prácticas en la preservación de las lenguas”, disponible en internet a principios de 2007. Contiene proyectos orientados a las comunida-

des y variados temas como la enseñanza, revitalización, desarrollo de la comunidad, documentación y uso de nuevas tecnologías.

Al concluir la sesión de la mañana, Marie—Claude Mattei, consultora de Unesco presenta el último número 14 de la revista *Oralidad*, publicada desde 1988 por la Oficina Regional de Unesco, con el objetivo de promover el reconocimiento y la protección de la tradición oral de América Latina y el Caribe. Este número está dedicado a las raíces indígenas en la tradición oral latinoamericana.

El Taller se propone, además, extender el complejo debate sobre la diversidad en peligro ante la pérdida de los conocimientos tradicionales, principalmente, asociada con un deterioro de los recursos naturales, tanto de la flora como de la fauna. Se profundiza asimismo en la relación entre la diversidad biológica y la diversidad cultural.

Muchas comunidades locales poseen un vasto cuerpo de conocimientos sobre la flora y la fauna, la ecología y la dinámica de los ecosistemas. Estos conocimientos tradicionales dependen de las lenguas tanto para su expresión como para su transmisión.

En los últimos dos años, la Unesco ha desarrollado una serie de trabajos de campo en varias partes del mundo para estudiar la relación entre diversidad cultural y biológica. En México, con la lengua chontal y sus tradiciones orales; en Brasil, sobre el papel de la tradición y mitología para preservar la biodiversidad; en Perú, sobre la cosmovisión relativa a las plantas y animales, y en los Andes y Venezuela, en el análisis de la política educativa sobre conocimientos y lenguas indígenas.

En este encuentro se analizan también situaciones particulares, por ejemplo, el caso del alto Vaupés, gracias a la participación de Gerardo Andrello, del Instituto Socioambiental de Sao Paulo.

El saber tradicional guarda estrecha relación con algunas prácticas chamánicas de modo que este aspecto es también objeto de análisis. Al igual que en el caso de las lenguas, es necesario inventariar estos saberes tradicionales para implementar una política eficaz de respeto y rescate de los mismos.

Por último como parte de las interesantes acciones que están llevando a cabo algunos expertos y grupos indígenas, se analiza el fomento del contenido de los medios de comunicación en lenguas locales y se podrá disfrutar de algunos ejemplos de audiovisuales realizados por los indígenas de Brasil, Ecuador, Perú y Venezuela, con apoyo de diversos especialistas.

Uno de los aspectos más complejos en la salvaguardia del patrimonio inmaterial, los inventarios, en especial, entre las comunidades indígenas, que será abordado por el presidente del Instituto de Patrimonio Cultural, quien tiene a su cargo esta tarea en Venezuela.

Hace más de cincuenta años, el antropólogo Claude Lévi-Strauss planteó que si queremos salvaguardar “el hecho mismo de la diversidad”, se debe asegurar una mayor o igual representación de todas las culturas. La vigencia de este planteamiento es incuestionable y en este Taller se hace honor a esta aseveración.

Y nada mejor que para concluir, acudir a estos breves versos de Ignacio Buttitta, poeta siciliano nacido en el siglo XIX:

Encadenad a un pueblo,
Despojadlo,
tapádle la boca,
Todavía es libre.

Privadlo de su trabajo,
de su pasaporte,
de la mesa donde come,
del lecho donde duerme,
y todavía es rico.

Un pueblo
se vuelve pobre y esclavo,
cuando le roban la lengua
heredada de sus padres:
está perdido para siempre.

LENGUAS EN PELIGRO Y LENGUAS COMO PATRIMONIO INMATERIAL

*Bruna Franchetto **

Lenguas en peligro de extinción, lenguas en peligro, lenguas amenazadas o moribundas, en agonía, en extinción, muerte de lenguas, son expresiones, que invaden la literatura especializada, las revistas científicas y los medios de comunicación y que anuncian una especie de cruzada, de salvación de esas lenguas.

A las lenguas se les empieza a llamar patrimonio, más exactamente patrimonio inmaterial o intangible, a veces de la humanidad y otras de los pueblos, las etnias, los grupos sociales, las comunidades, los individuos.

En el horizonte se vislumbra la posibilidad de iniciativas relacionadas con las políticas lingüísticas, volcadas a poblaciones minoritarias. Por eso, este artículo pretende poner en la agenda pública el tema, en el contexto de Brasil, y dentro de ese país, en las minorías indígenas y sus lenguas.

* Lingüista y antropóloga Universidad Federal do Río de Janeiro (UFRJ, Brasil).

¿QUÉ ES LENGUA?

¿Qué son lenguas en peligro? ¿Cuál es la documentación lingüística que pretende salvarlas? Ante todo, es necesario, caso sea posible, definir el término lengua. Es una tarea que puede parecer trivial, pero que revela trampas nada científicas.

Podemos definir lo que constituye una lengua desde el punto de vista científico sin embargo, esta no es la definición que está en juego en el escenario que se está contemplando, en donde los factores que determinan el proceso de rotulación son culturales y políticos.

La noción lengua depende mucho de los contextos históricos, económicos y sociales. Hay que recordar la famosa frase: “Lengua necesita de ejército, marina y aeronáutica”.

Se trata, en primer lugar, de un concepto cultural que encierra oposiciones y dinámicas entre valores y actitudes como, por ejemplo, identidad y diferenciación, superioridad e inferioridad. Es parte del problema el establecimiento de fronteras entre lenguas y los dialectos de una misma lengua, un tema particularmente delicado, especialmente en situaciones de bilingüismo y multilingüismo, lo cual es mucho más frecuente de lo que se pueda imaginar.

En principio, los lingüistas sostienen que el único criterio útil para reconocer que estamos frente a variantes dialectales de una misma lengua es que sus parlantes se entienden con facilidad y se comunican entre sí sin grandes problemas, o sea, hay inteligibilidad mutua.

Por lo general, el término lengua contiene connotaciones positivas, mientras que el rótulo dialecto carga el estigma de la inferioridad. En Brasil, por ejemplo, es común escuchar que los indios no hablan lenguas, sino dialectos, o peor aún, argot. Esto refleja los prejuicios que caracterizan el tratamiento de las variantes dialectales de la propia lengua portuguesa, relegados a modos de hablar del interior, del campo, erradas y ridiculizadas, asociadas al

populacho, a la oralidad, contrapuestos a la norma culta prescrita, escrita y escolar.

Lengua versus dialecto

Se pueden citar varios ejemplos. La noción de lengua versus dialecto es crucial en la educación formal escolar, primaria y obligatoria.

El primer ejemplo viene de Brasil. En la región que se conoce como Alto Xingú, en el estado de Mato Grosso, al sur del parque Indígena de Xingú, existe un complejo sistema social y cultural nativo que reúne grupos que hablan lenguas genéticamente diferentes, con variantes internas. La cultura común es fruto de un largo proceso de amalgama y entretejimiento de diferentes tradiciones.

La lengua es diacrítico crucial de la atribución reflexiva de identidades distintas a las unidades, pueblos, que componen el sistema, caracterizado por otro lado por la difusión de rituales, de cosmologías, de palabras y de cantos en distintas lenguas. En el Alto Xingú, existen aldeas multilingües, pero, en su mayoría, los pueblos alto-xingúes expresan una ideología de endogamia lingüística que rehúsa la mezcla de gente y de lenguas.

Tres variantes dialectales de una misma lengua perteneciente a la familia karib son habladas por cuatro pueblos, en nueve aldeas, a lo largo de los ríos Culuene y Curisevo. Para los lingüistas es más seguro afirmar que se trata de una misma lengua con tres variantes.

Mis criterios científicos, sin embargo, no son del todo convincentes para los Kuikuro, Kalapalo, Nahukwá y Matipu. Se han enterado de la existencia de conceptos de lengua y dialectos, con sus valores, cuando entraron en la era de la escuela y la media.

En determinados contextos, sobre todo formales y públicos, refutan la idea de que hablan dialectos y quieren que se diga que hablan lenguas distintas; en otros contextos, como en las conversaciones con el investigador o en los cursos de capacitación de profesores indígenas, del magisterio al tercer grado, manejan las nociones de lingüista con desenvoltura y competencia.

Un efecto interesante, y para nada excepcional, es la vacilación en las decisiones relacionadas con la producción de libros en lengua indígena, que van a ser utilizados en las escuelas de las aldeas o mostrados y vendidos para el público no indígena. El libro es la objetivación de una lengua convertida en objeto. En definitiva, los indios son los que deben tomar las decisiones, pero no sin alguna influencia del lingüista y de los agentes educacionales externos.

El argumento de una limitación de recursos obligó a sacar cuentas, constantemente con la participación de representaciones metalingüísticas y las demandas relativas de los indios, basadas en un profundo sentimiento de ojeriza a la ya mencionada mezcla.

Así, la primera cartilla única de alfabetización, publicada en 1996, causó malestar y decepción. Después han sido publicados libros distintos para las dos lenguas –variantes dominantes, Kuikuro y Kalapalo/Nahukwá. Otra publicación en conjunto ha sido negociada más recientemente entre profesores indígenas, sus comunidades, y los editores e investigadores, con la promesa de reactivar la distinción entre las lenguas para las próximas publicaciones.

De las tres variantes existentes, una ha sido excluida y entró al limbo del olvido, solamente la generación más vieja de los Matipú la sigue hablando, pero ese grupo, reducido a un puñado de individuos al comienzo del siglo XX, ha pasado a convivir y a mezclarse con los sobrevivientes Nahukwá. Se está hablando de supervivientes de una historia de exterminio poblacional, que ha caracterizado a los siglos XVIII–XX, de la subsiguiente fusión de grupos lingüísticamente distintos, de la permanencia de unos y del ocaso de otros. Es un ejemplo más del contacto y de sus resultados, en el contexto específico de los efectos de la colonización del Nuevo Mundo.

No hay dificultad en encontrar otros ejemplos, como los mencionados en Bobaljik *et al.* (1996). El famoso caso judicial “Ann Arbor”, cuando los parlantes del inglés vernáculo afroamericano de la comunidad de Ann Arbor, en Estados Unidos, lograron el reconocimiento oficial de su dialecto como separado, o sea, con estatus

de lengua, lo que les posibilitó la obtención de recursos para la producción de materiales escolares específicos.

También existe el caso de la lucha por el reconocimiento del kriol, lengua criolla de Australia, como lengua distinta y no como una variante del inglés, que era la condición para la reivindicación de la educación bilingüe, con el inglés como segunda lengua enseñada en la escuela.

Las definiciones, por tanto, son de naturaleza sociopolítica y nunca está demás valorar las consecuencias a largo plazo de todo tipo de calificación: ¿lengua o variante dialectal?, ¿variante de qué lengua? Inclusive, si escogemos una definición, aparentemente la menos ofensiva, los casos de Serbia y Croacia, los Tutsi y Hutu (Burundi y Ruanda), ejemplos de grupos que hablan variantes dialectales prácticamente indistinguibles, nos dice que la proximidad dialectal, aún la más evidente, no impide las divisiones políticas que pueden apelar por distinciones lingüísticas.

¿Y qué hacer en el caso de los Inuit/Eskimo? Se observa un *continuum* de dialectos, desde el noreste de Alaska, pasando por el norte de Canadá y hasta Groenlandia. Hay inteligibilidad entre dialectos geográficamente próximos, pero los extremos del *continuum* son bastante distintos y entre ellos no existe inteligibilidad.

En tiempos de escuela, ¿cómo producir material didáctico? Es necesario algún tipo de idealización o estandarización, pero ¿cuál? ¿hay que escoger una variante? ¿Cada variante tendrá su propio material, inclusive las habladas por grupos muy pequeños, sin tener en cuenta a los procesos de fisión, siempre en gestación, y la variable costos?

¿QUÉ ES UNA LENGUA EN PELIGRO O AMENAZADA?

Comparto algunas de las consideraciones de Bobaljik y Pensalfini (Bobaljik *et al.*, 1996), autores de uno de los mejores textos de introducción al tema, de los que yo conozco.

Una primera y simple respuesta sería: podemos considerar como amenazada una lengua que dentro de poco tiempo, o de algunas generaciones tal vez, no será hablada por nadie. Sería mejor decir que la condición de estar en peligro caracteriza un *continuum* del salvo—seguro al casi extinto. Queda por definir claramente qué significa estar próximo a la extinción. No obstante, una lengua no necesariamente tiene que estar próxima a la extinción para estar en peligro.

Toda señal de declive en la transmisión de una generación a otra de los dominios del uso debería ser vista como una señal de peligro. Algunas áreas de conocimiento entran inmediatamente en crisis, como el léxico que encierran: sistemas de conteo, numerales, expresión del tiempo, almanaque, modalidades epistemológicas, narrativas, rezos, discursos rituales. La extinción estaría próxima cuando la lengua solo subsiste en unos pocos viejos y estaría muerta o adormecida si no existen otros parlantes, solamente registros escritos o grabados (Wurn, 1991).

¿Cuáles serían las amenazas primordiales?

Entre muchas, hay dos que son constantemente presentadas: el número diminuto de parlantes y las condiciones sociales, políticas y económicas.

La primera conjectura es válida, pero hay excepciones que no pueden ignorarse, como es el caso de los grupos indígenas amazónicos, que son en su mayoría muy pequeños, pero entre los que hay ejemplos sorprendentes de conservación lingüística, a pesar de estar todos ellos expuestos básicamente a las mismas condiciones políticas y socioeconómicas.

Sería interesante conocer las razones que determinan tales excepciones a la regla del declive, seguida por la extinción. Bobaljik y Pensalfini reducen el criterio de definición a lo siguiente: las lenguas solo estarán en peligro cuando sus parlantes se encuentren

sometidos a una presión extensiva para su asimilación a la población sociolingüística dominante.

La asimetría del poder, la absorción en estructuras de control, los productos del colonialismo cultural marcan este cuadro. Sin embargo, queda olvidado un factor que, aunque raro, puede contraponerse al aplastamiento del colonizado: la persistencia de actitudes y valoraciones metalingüísticas positivas del grupo y de individuos aún en situaciones altamente represivas.

En la medida en que el uso de la lengua disminuye, a través de la reducción de sus funciones expresivas y comunicativas, su riqueza y complejidad se empobrece: cantos y narrativas son olvidados, se pierden las palabras, y desaparecen las propiedades morfológicas y gramaticales. Se pasa de una generación de monolingües en lengua nativa a una generación de monolingües en la lengua dominante, tanto regional como nacional.

Hace falta aclarar que no estamos hablando de procesos de cambio natural. Por un lado, el proceso de pérdida de lenguas ha existido durante toda la historia humana. Diversificación, convergencia y rediversificación entre dialectos son procesos continuos que siguen líneas de distribución en el espacio geográfico y entre grupos sociales. Por el otro, las condiciones sociológicas y políticas complejas mantienen las diferencias dialectales en estado de flujo y hacen que de la fusión entre lenguas resulten nuevas lenguas.

A través del estudio de la diversidad lingüística de las sociedades modernas de cazadores y recolectores, adquiere fuerza la teoría de que entre cien mil y diez mil años atrás, el mundo habría sido ocupado por grupos pequeños y lingüísticamente distintos, que hablaban al menos quince mil lenguas diferentes (Ash, Fermino y Hales, 2000). En el mundo moderno, amplias extensiones del planeta son habitadas por poblaciones que hablan lenguas de familias lingüísticas de corta vida, de unos cinco mil años o menos.

Muchas lenguas han sido sustituidas en el curso de la expansión de unas pocas, las que, después, se diferenciaron y pasaron a formar las familias modernas. Los arqueólogos atribuyen esa di-

námica a la expansión de la agricultura; mientras la primera etapa del crecimiento de las sociedades agrícolas y de pastoreo devino en la creación de grandes regiones ocupadas por una única familia lingüística, esas mismas regiones terminaron por acoger, gracias a los procesos naturales de la diferenciación lingüística, a grandes familias internamente diversificadas (Diamond y Bellwood, 2003; Franchetto, 2003).

Sin embargo, la historia de los últimos quinientos años parece haber sido otra, la diversidad lingüística desaparece sin que haya sustitución de lenguas. Las fuerzas dominantes en este período son inherentes al modelo de dominación que se ha originado con la invasión europea de los mundos occidental y meridional, y como lo demuestra Mufwene (2004), el modelo colonial que se ha revelado particularmente destructivo es exactamente el que ha dominado en las Américas y en Australia.

La presión para abandonar a la lengua materna y adoptar la lengua dominante, en breve tiempo, entre dos y tres generaciones, es irresistible y, la mayoría de las veces, es la única elección racional capaz de garantizar la supervivencia del individuo y de su grupo familiar. Además, la estandarización, a través de las normas de escritura y escolarización centralizada, ha sido un factor determinante de la diversificación dialectal. Otros factores derivan de los cambios de los patrones de movilidad en el espacio, así como la llamada comunicación global.

Aunque estemos de acuerdo con los críticos de la moda de la muerte de lenguas, que defienden que el contacto entre lenguas, posibilitado por la colonización, ha propiciado el surgimiento de nuevas lenguas (criollas) y nuevos dialectos (como el inglés vernáculo afroamericano; Mufwene, 2004).

No podemos negar que la desaparición de lenguas se aceleró en los últimos quinientos años, principalmente las lenguas nativas de las Américas y de Australia (Wurn, 1991). Se hace evidente, por lo tanto, la rápida e irreversible pérdida de la diversidad cultural e

intelectual, como muchas veces lo ha alertado Kenneth Hale (1992, 1996, 1998).

Hablando como científico y sin reparos, Hale ha transmitido un mensaje fundamental. La diversidad lingüística y su registro son imprescindibles para que se pueda responder a preguntas cruciales acerca de la naturaleza del lenguaje humano y de la diversidad cultural, con sus variaciones e invariantes, incluyendo los conocimientos ecológicos.

La pérdida lingüística significa la imposibilidad de reconstruir la prehistoria lingüística de un pueblo o definir la naturaleza, el alcance y los límites de las posibilidades del lenguaje humano, sea en términos de estructura, sea en términos de comportamiento comunicacional, de expresión y creatividad poética, ontología y perspectivas cosmológicas. Diversidad lingüística y diversidad cultural no se confunden, corren paralelas y, en ese sentido, la pérdida lingüística implica una catástrofe, tanto desde el punto de vista local, como para la humanidad en general.

DOCUMENTAR, PRESERVAR, MANTENER, REVITALIZAR

¿Por qué salvar una lengua en peligro? ¿Por qué preocuparnos por la reducción de la diversidad lingüística en el mundo? ¿Por qué preocuparse por el hecho de que grupos indígenas pasan de su lengua ancestral a alguna de las “lenguas principales” de comunicación internacional?

¿No es mejor que un grupo dentro de una nación pase a hablar la lengua de todos los demás? ¿No es inevitable que las lenguas mueran ya que siempre han muerto a lo largo de la historia humana? ¿Qué significan las diferentes modalidades de salvación: documentación, preservación, mantenimiento, revitalización? ¿Para qué preocuparse por las llamadas lenguas en peligro? Hay diversos puntos de vista.

Hemos mencionado las razones de los lingüistas o de los científicos en general para la defensa de la diversidad lingüística; para

ellos, la pérdida lingüística es un termómetro de pérdida cultural. Existe lo que Bobaljik y Pensalfini (1996) denominan visión museológica, sin atribuirle ningún demérito. El museo es el lugar de preservación, memoria, exposición, educación y celebración de la diversidad.

Aquí colapsan la diversidad cultural, lingüística y biológica. Aún atentos a las críticas del abandono de la diversidad en la celebración de la diversidad (ver artículo de Ball en este tomo), nosotros sabemos que nada sabemos sobre las consecuencias de la pérdida de la diversidad lingüística en términos de su necesidad para sistemas complejos de interacción vitales para la supervivencia.

En este sentido, la documentación es la cruzada actual de los museólogos, sin ninguna connotación despectiva. En el modelo clásico de documentación, que remonta a Franz Boas, la tarea es proporcionar una descripción general de una lengua, contenida en gramática, léxico y textos. En la actualidad, este modelo se amplía y se modifica a partir de nuevos hechos: la constatación del proceso rápido y sin marcha atrás de pérdida lingüística; las nuevas tecnologías de registro, anotación y almacenamiento de datos; la participación en proyectos de mantenimiento y revitalización lingüísticas.

La nueva documentación

La nueva documentación, elemento principal de proyectos y programas financiados por organizaciones internacionales, tiene como objetivo principal la recopilación de textos, orales y escritos, como representación directa de géneros de discurso natural. La descripción y el análisis son vistos como actividades contingentes, productos estos que se acumulan a lo largo de la documentación, y siempre expuestos a una reelaboración (Woodbury, 2003).

Varios grupos indígenas están empezando a participar activamente en proyectos de documentación, e inclusive se encargan de hacerlos. Queda una paradoja: la disponibilidad y divulgación de

los productos de la documentación, en forma escrita o en la web aún pasa, por la traducción a una de las llamadas lenguas internacionales, y es aquí en donde un problema: la transformación inevitable en escritura de todo el material recopilado proveniente, en la mayoría de los casos, de lenguas de tradición oral primaria.

Hay un equívoco que subyace en la base de esto, sin buena intención y alimentado por misiones de conversión cristiana, y que aparece sintetizado en uno de los folletos del Summer Institute of Lingüistics. Un hombre Machiguenga (Perú), declara en uno de los talleres auspiciados por la misión: "If I learn to write well, my language will never disappear".

La escritura de lenguas indígenas es un presupuesto para la traducción de la palabra de Dios y su difusión. Sin embargo, sabemos, que la escritura no salva las lenguas y, mucho menos, la diversidad cultural que en ellas se encierra.

Existe, una visión emancipadora en el problema de salvar lenguas en peligro. Aquí están todas las iniciativas de intervención, insertadas o no, en políticas más amplias de mantenimiento y revitalización lingüísticas. El pesimismo y el optimismo caracterizan a los actores involucrados.

Los optimistas exhiben alentadores resultados de los proyectos, principalmente, los más localizados y específicos, que existen alrededor del mundo, en lo que se denomina la reversión del cambio lingüístico (*reverse language shift*) (Hinton y Hales, 2000: 6). La preservación de las lenguas es parte de los derechos humanos y un instrumento de la autonomía política.

Los pesimistas recuerdan los muchos prerequisitos que hay que satisfacer para el éxito de un programa de revitalización de lenguas en peligro: contextos culturales y políticos favorables; prestigio de la lengua dentro y fuera de la comunidad y confianza de sus miembros en las buenas razones para su rescate; reconocimiento oficial y formal de las lenguas; recursos suficientes para todas las acciones necesarias; mantener en las escuelas las lenguas en peligro, en pie de igualdad con las lenguas dominantes.

Quedan algunas observaciones, entre pesimistas y optimistas, de Bobaljik y Pensalfini. Por un lado, es difícil pensar en una acción de salvación exitosa y estable sin cambios culturales, políticos y económicos profundos en las sociedades aludidas. Entre los cambios, está la aceptación de la idea de que el monolingüismo no es un estado natural del ser humano: ¡El monolingüismo tiene cura!, expresa el adhesivo de una asociación de profesores en Australia.

Chino, ruso, australiano, maorí, hawaiano, irlandés, hebreo: libros y manuales exponen datos y experiencias de varias regiones del mundo. Sobre América del Sur, y, en particular, Brasil, las informaciones son aún escasas y aproximativas.

EN BRASIL

América del Sur abriga a más de cuatrocientas lenguas nativas, número mayor que el resto de las Américas, con una variedad genética sorprendente, (once familias lingüísticas), que sólo puede igualarse a la diversidad encontrada en Nueva Guinea.

¿Cuál habría sido el panorama en víspera de la Conquista y en los primeros tiempos de la Colonización? Aryon Rodríguez (1993), calcula que en esa época se hablaban unas 1.273 lenguas en el área que abarca las tierras bajas de América del Sur. Quinientos años después, se perdió cerca de 85% de esas lenguas.

En el escenario de las lenguas en peligro, las amazónicas o brasileñas provocan lamentación y seducción entre muchos investigadores, en particular, extranjeros. Al analizar datos de los años ochenta, Adelaar decía: “La mayoría de las lenguas son habladas por comunidades tan pequeñas que es casi imposible imaginar algún futuro para ellas” (1991: 59).

En el contexto sudamericano, Brasil sigue siendo el país donde se encuentra la mayor densidad lingüística o genética, pero también la menor concentración demográfica por lengua.

¿Cuántas lenguas habla una población de unas cuatrocientas mil personas, distribuidas en cerca de doscientos grupos étnicos?.

Sabemos que ellas pertenecen a 41 familias, de dos troncos lingüísticos, más una docena de lenguas aisladas (Rodríguez, 1993), además de dos lenguas criollas. El número de parlantes puede llegar tanto a veinte mil (guaraní, tikuna, terena, macuxi y kaigang), como al número de dedos de una mano, e inclusive a un único y último parlante. El promedio es de menos de doscientos parlantes por lengua.

En dos artículos recientes de Denny Moore (2005), podemos encontrar un cuadro más actualizado. Sin embargo, aún en estos materiales los datos son aproximativos y provisionales. Apoyado en datos ofrecidos por el Instituto Socioambiental (ISA), sobre el número de etnias, publicaciones y materiales inéditos producidos en Brasil y en el exterior, así como en informaciones personales de investigadores, Moore, tratando de darle una solución al problema de la identificación de lenguas, enumera las unidades lingüísticas indígenas existentes hoy en Brasil y llama la atención sobre las diferencias dialectales y a lo poco que sabemos acerca de éstas y de la naturaleza y fronteras de lo que él denomina unidades lingüísticas.

Para cada una de ellas, el autor ofrece lo que es posible calcular en términos de población y número de parlantes, así como en el grado de transmisión entre generaciones, uno de los criterios más utilizados para medir la vitalidad de una lengua.

La ponderación en conjunto del número de parlantes y el grado de transmisión, nos permitiría atribuir a una unidad lingüística, el carácter de amenazada o en peligro. En los límites de lo que se sabe hasta hoy, Moore considera en peligro y carentes de documentación al menos 40 de las 161 unidades lingüísticas catalogadas. La gran mayoría está constituida por lenguas que son habladas por poblaciones con menos de quinientos individuos. Un número considerable de esas lenguas viene sufriendo creciente pérdida cultural y lingüística.

RECOPILACIÓN Y DESCRIPCIÓN

Es obvia la necesidad de emprender una recopilación eficiente, amplia y detallada sobre informaciones, tanto cuantitativa como cualitativa, acerca del riesgo de pérdida lingüística, y cuáles y cuántas son las lenguas indígenas existentes en Brasil actualmente, sus variantes, su situación de plenitud y uso, sus factores de mantenimiento y debilitamiento.

Sin duda, en la medida en que aumenten las descripciones de lenguas aún desconocidas o parcialmente documentadas, el número total de lenguas registrará un crecimiento. Además, las clasificaciones son constantemente modificadas en virtud de la expansión de las descripciones, como resultado del nuevo análisis del material lingüístico ya existente y previamente descrito, y también en razón de trabajos comparativos que permiten reexaminar algunas hipótesis sobre prehistoria e historia indígena.

Números y clasificaciones también pueden alterarse en la medida en que las diferencias entre lenguas y dialectos se hacen más evidentes. Como vemos es una tarea compleja.

Muchos lingüistas dedicados al estudio de las lenguas indígenas han sido testigos de un proceso más o menos agudo de pérdida Storto (1996), narra la grave, pero al mismo tiempo emblemática situación del estado de Rondonia, donde 65% de las lenguas corre serio peligro de extinción, una vez que los niños no las utilizan más y solo quedan unos pocos parlantes, al paso que apenas 35% de las mismas se encuentra, por ahora, a salvo.

En el aún protegido Alto Xingú, algunas lenguas están al borde de la desaparición, como el Trumai (una lengua aislada) y el Yawalapiti (Arawak). (Monod—Bequelin y Guirardello, 2001; Guirardello, 2002; Franchetto, 2001; Francia, 2000). Otras lenguas del Alto Xingú, que aún permanecen vivas, empiezan a dar señales de inestabilidad: la escuela es el espacio—tiempo donde se aprende la lengua del blanco. Los más jóvenes, fascinados por todo lo que viene del

universo urbano, buscan cada vez más hablar el portugués al mismo tiempo que se distancian de las tradiciones orales.

La televisión está reemplazando la transmisión oral que se hacía a través de las narrativas cotidianas, dentro de las casas, al anochecer, o en la casa de los hombres, el centro político y ritual de la aldea.

El bilingüismo y la escuela

Una encuesta sociolingüística ha aportado significativos datos. Un cuestionario de 37 preguntas fue entregado, en julio de 2002, a los alumnos de la primera universidad indígena brasileña.

Las informaciones recopiladas se refieren a los nueve factores de vitalidad lingüística del documento que lleva por título “Vitalidad y riesgo de pérdida lingüística” (Language Vitality and Endangerment), y que ha sido propuesto y discutido por especialistas durante un encuentro realizado por la Unesco, en marzo de 2003.

De los doscientos alumnos, la mayoría profesores en escuelas indígenas, ninguno es monolingüe por razones obvias, pues las clases impartidas y los materiales de enseñanza son en portugués. Ocho de ellos pertenecen a grupos étnicos cuyas lenguas nativas ya no existen (Pataxó, Tuxa, Uaçu—Cocal, Tapeba, Potiguara e Tupiniquim). Dieciocho no hablan sus lenguas maternas. Cuarenta y cuatro alumnos del grupo son bilingües, pero hacen uso del portugués en su ambiente doméstico.

En la casa, 74 estudiantes bilingües utilizan las dos lenguas indistintamente. Además, hay 49 alumnos a los que podemos considerar bilingües incipientes, ellos utilizan la lengua nativa en el contexto doméstico y en dominio público interno, pero hablan el portugués en los dominios públicos externos.

En cuanto a la presencia de las lenguas indígenas en las escuelas, hemos obtenido las siguientes informaciones: el portugués es la lengua utilizada por casi todos los profesores, aún cuando los alumnos hablan solamente la lengua indígena. De los 114 profesores, solo 20 imparten en la lengua materna de sus alumnos. Algu-

nos profesores dijeron que impartían las clases en portugués y en lenguas nativas al mismo tiempo, aún cuando los alumnos de la escuela son parlantes únicamente de sus lenguas nativas.

Es una situación surrealista, pero típica, en la que el profesor, que aún no domina plenamente el portugués, trata de enseñar a leerlo y escribirlo a alumnos que no hablan ni una sola palabra.

LA REALIDAD DE LAS LENGUAS

En síntesis, y utilizando la clasificación en boga, en el primer curso universitario indígena tenemos representantes de seis lenguas extintas, ocho lenguas en vía de extinción y nueve lenguas gravemente amenazadas de extinción, pues presentan una típica ruptura entre generaciones: la generación de los abuelos y padres habla su lengua nativa, mientras hijos y nietos solo hablan el portugués, la lengua que domina cada vez más en el contexto doméstico.

Hay trece lenguas que deberían considerarse amenazadas. Los Pataxó, Tuxá, Uaçu—Cocal, Tapeba, Potiguara y Tupiniquim, cuyas lenguas originales ya no existen, están intentando, en forma dramática, descubrir maneras de recuperar una lengua ancestral—virtual, simbólica o real. Los Tapeba y Potiguara tratan de aprender el Tupinambá, lengua de la familia Tupi—Guaraní que ha dejado de existir en el siglo XVIII, apoyándose en gramáticas y catecismos confeccionados por los jesuitas en los inicios de la colonización.

Algunos Pataxó, después de un frustrado intento de aprender el maxakali, una lengua del mismo tronco (Jê) y que se habla aún en Minas Gerais, están ensayando la construcción de una lengua, suya, a partir de fragmentos de léxicos encontrados en archivos y documentos históricos.

Espontáneas o inducidas, esas experiencias aisladas reflejan que se anda en busca de un emblema distintivo, presentado como esencial para establecer una identidad indígena en el marco de las reivindicaciones por derechos territoriales, sociales y políticos en Brasil. De modo general, Brasil no tiene un proyecto consistente y

sistemático de revitalización lingüística; tampoco hay ninguna investigación sobre las pocas experiencias existentes.

Frente al cuadro expuesto, pretendo, aquí, enfatizar no la necesidad, obvia, de la salvación documental, pero si la constatación de que no hay lenguas indígenas a salvo en Brasil: todas son lenguas minoritarias y dominadas, habladas en contextos sometidos a transformaciones cada vez más rápidas y profundas. Por tanto, o abandonamos el filtro de la clasificación, que ordena las lenguas indígenas desde casi extintas hasta a salvo, o reconocemos la diversidad aún existente y trabajamos en firme para al menos conocerla, si no logramos mantenerla.

Las situaciones ideales para emprender la intervención, con vistas a la preservación lingüística, son las que se caracterizan por la resistencia y la vitalidad.

Basada en los resultados preliminares de mi propia experiencia, sin aventurarme a generalizar indebidamente, entiendo por intervención un trabajo de documentación e investigación en el que los parlantes puedan participar de modo activo y constructivo, definiendo y experimentando caminos de preservación e innovación. Esto nos remite a otra cuestión: el cambio interno para una lengua es síntoma de vitalidad y no de declive, y debe ser también objeto de registro y análisis.

LENGUAS COMO PATRIMONIO INMATERIAL O INTANGIBLE

Es común escuchar y leer expresiones como la diversidad lingüística es patrimonio de la humanidad o las lenguas indígenas son patrimonio brasileño, o más aún, la lengua X es patrimonio del pueblo X y nuestra lengua es nuestro patrimonio.

A partir de la introducción del tema lenguas en peligro, la idea de lengua como patrimonio ha adquirido nuevas connotaciones, asociando lengua y cultura de modo explícito y enfatizado, a través de las llamadas tradiciones orales (y sus géneros). No pode-

mos eludir el análisis de la virtual fuerza política de estas palabras en el actual contexto brasileño, donde empiezan a aparecer iniciativas y estrategias que navegan, oportunamente, en la corriente de los temas que conquistan instancias internacionales y se encaminan a definir formas de reconocimiento formal de las lenguas minoritarias.

Se trata, sin embargo, de navegar contra una corriente muy sólida que ve a la unidad lingüística como signo de modernidad, “...creado con repetidas acciones de violencia física y simbólica contra los parlantes de otras lenguas” (Muller, 2003: 8).

Citando a Muller: “Acepta a la política glótica, en sus diversas formulaciones, como pilar de la construcción de la nacionalidad y ha contado y cuenta con amplio apoyo en los diferentes sectores del espectro político brasileño, de derecha y de izquierda” (Muller, 2003:8). Pero, gracias a los cambios registrados en la política de integración a partir de la Constitución de 1988, cuyos artículos 210 y 231 reconocen derechos territoriales, culturales y lingüísticos a los indios, asistimos al intento de construcción de una educación escolar indígena calificada de “diferenciada, bilingüe e intercultural”.

Apostarle a nueva educación escolar para indios como solución para la preservación de patrimonios y de la diversidad cultural y lingüística, gana adeptos. No podemos negar que se trata de un logro, reconocido como tal por fracciones de la población indígena, y podemos corroborar la existencia, hoy en día, de una interesante diversidad de experiencias escolares indígenas.

¿Problemas? Hay varios y han sido poco discutidos. De nuevo el equívoco de la salvación a través de la escritura aparece en primer plano: escribir en la escuela, lenguas indígenas, mitos, conocimientos etnológicos.

Pasa inadvertido que el modelo dominante de la educación bilingüe y en muchos casos, a despecho de sus muchas versiones, es aún dependiente de la matriz misionera con su ideología civi-

lizadora. El discurso oficial, muchas veces retórico y las prácticas locales están en franca contradicción.

En efecto, las lenguas dominantes son oficialmente protegidas, pero hay claras diferencias en los contextos de uso de la lengua oficial o dominante y de las lenguas no dominantes (protegidas). A los indios se les incentiva a preservar y utilizar sus lenguas nativas en sus dominios privados o en las ceremonias religiosas, pero ese estímulo no es tan explícito cuando se trata de la utilización de las lenguas en las escuelas y hay una abierta oposición a su uso en la media.

En la gran mayoría de las situaciones locales, precisamente las más cercanas a las áreas indígenas, prevalecen actitudes que promueven la asimilación, pasiva o activa.

¿En qué sentido una política de patrimonialización de lenguas al estilo Unesco, o sea, lenguas como bienes, herencias inmateriales, intangibles de la humanidad o de grupos específicos, podría incidir en ese cuadro complejo y contradictorio?

En primer lugar, hay que enfrentarse a la discusión crítica de nociones básicas presentadas como indiscutibles: ¿qué significa afirmar que una lengua es patrimonio de X más allá de la objetivación de algo que en sí no es objeto? ¿Cuál es la tensión conceptual y política entre las ideas patrimonio, herencia de la humanidad y patrimonio, herencia de grupos sociales específicos?

Hemos visto la no trivialidad del significado de la palabra lengua y la necesidad de tener conciencia sobre los efectos de los procesos de rotulación, sobre todo cuando éstos se proponen cristalizar palabras y sus supuestos referentes en documentos y programas oficiales. Y aún, ¿es la materialidad sonora algo inmaterial?

Segundo, aún no sabemos cuáles son los efectos locales y supra-locales de ese reconocimiento selectivo. En principio, no hay como justificar la elección de propuestas de colectivos individuales, ni la lógica tipo concurso o citación o ejemplo.

A MODO DE CONCLUSIÓN: NECESIDADES Y ALGUNAS POSIBLES SOLUCIONES

La Constitución federal brasileña y otros instrumentos jurídicos correlacionados reconocen, aunque de manera vaga y tímida, que éste es un país multilingüe y multicultural.

No existe, sin embargo, ninguna política lingüística explícita, aprobada y practicada, en el contexto nacional. Se puede hacer mucho antes y a la par de la patrimonialización de lenguas. Aquí, solo menciono algunos objetivos que me parecen relevantes y en parte ya indicados en este artículo.

En primer lugar, no se puede presentar y discutir ninguna proposición sin previo conocimiento actualizado y sistematizado de las lenguas y sus variantes, a través de estudios lingüísticos, etnolinguísticos y sociolinguísticos, articulados entre sí, y confluendo, por ejemplo, en la elaboración de un Atlas de lenguas indígenas en Brasil.

En la investigación, hay que destacar la documentación lingüística a través de la elaboración de gramáticas y léxicos y del registro y análisis de diferentes géneros y tradiciones orales. La condición para emprender esta iniciativa es el apoyo a la investigación desarrollada en universidades y centros de investigaciones, en Brasil y en el exterior, que no estén vinculados con instituciones misioneras.

La creación de centros de investigación regionales y locales reforzaría la descentralización y la diseminación de la producción de conocimientos, puesto que la formación de lingüistas indígenas actualmente es una posibilidad real, si se les garantiza el estudio, la documentación, y el archivo de materiales de sus propias lenguas.

Hay que encontrar soluciones que contemplen la enorme extensión territorial de Brasil, su diversidad étnica, lingüística y social, así como las diferentes experiencias históricas, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre poblaciones indígenas, no indígenas y el Estado.

Además, hay que divulgar, comparar y discutir, en foros abiertos, los conocimientos y las experiencias acumuladas en Brasil y en otras partes del mundo, principalmente las técnicas, métodos de documentación y cuestiones éticas y jurídicas involucradas, proyectos educacionales exitosos, procesos de transferencia a la escritura, prácticas de transición y traducción de géneros indígenas de artes verbales.

En segundo lugar, tenemos que profundizar en el conocimiento de casos, en Brasil, de preservación excepcional, de recuperación o rescate de lenguas que parecían condenadas a la desaparición, de reinvenCIÓN de lenguas. Son casos poco divulgados y las informaciones que tenemos son escasas y vagas. De igual modo, poco o nada se sabe de lo que significa la tantas veces citada revitalización lingüística.

Un determinado tipo de investigación participativa, en la que sujetos y objetos de pesquisa se confunden o establecen relaciones de reciprocidad, produce resultados interesantes en cuanto al fortalecimiento de lenguas que empiezan a dar señales de crisis o pérdidas.

Por último, existen dos medidas oportunas, aunque políticamente arduas. Me refiero al reconocimiento formal de todas las lenguas minoritarias. Su registro como bienes o patrimonio inmateriales puede significar un primer paso o una señal importante de ese reconocimiento.

Por otro lado, pienso en la creación libre de modos de comunicación oral y escrita que no se limiten a materiales educativos y locales. ¿Por qué no utilizar películas, documentales y videos, así como emisoras de radio y canales de televisión en lengua indígena, rompiendo, de esta forma, la barrera del monolingüismo de la soberanía nacional?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Austin, Peter (ed.). 2003. *Language documentation and description*. The Hans Rausing Endangered Languages Project. London. Vol. 1.

Adelaar, Willem FH. 1991. The endangered languages Problem: South America. In: Robins, H. Robert; Uhlenbeck, Eugenius M. (eds). *Endangered languages*. Berg. Oxford/New York: 45–92.

Ash, Anna; Jessie Little Doe, Fermino; Ken Hale. 2001. Diversity in local language maintenance and restoration: A reason for optimism. In: Hinton, Leanne; Hale, Ken (eds). *The Green Book of language revitalization in practice*. Academic Press. San Diego.

Bobaljik, JD; Pensalfini, R. 1996. Introduction. In: Bobaljik, JD; Pensalfini, R; Storto, L. (eds.) *Papers on language endangerment and the maintenance of linguistic diversity*. The MIT Working Papers in Linguistics. 28: 1–24.

Crystal, D. 2000. *Language death*. Cambridge University Press. Cambridge.

Dalby, A. 2002. *Language in danger*. Columbia University Press. New York.

Diamond; Bellwood. 2003. *Science*. April: 25: 597–603.

Dixon, RMW. 1997. *The rise and fall of languages*. Cambridge University Press. Cambridge.

Dorian, N (ed.). 1989. *Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death*. Cambridge University Press. Cambridge.

Everett, Daniel L. 2003. Documenting languages: a view from the Brazilian Amazon. In: Austin, Peter (ed.). *Language documentation and description*. The Hans Rausing Endangered Languages Project. London. 1: 140–158.

Fishman, JA. 1991. *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundation of assistance to threatened languages.* Multilin. Matters. Clevedon.

Franchetto, Bruna. 2000a. O conhecimento científico das línguas indígenas da Amazônia no Brasil. In: Queixalós, F; Renault—Lescure, O. (orgs). *As línguas amazônicas hoje.* Instituto Socioambiental. São Paulo: 165—182.

Franchetto, Bruna. 2000b. O que se sabe sobre línguas indígenas no Brasil. In: Ricardo, CA. (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996—2000.* Instituto Socioambiental. São Paulo: 84—88.

Franchetto, Bruna. 2001a. Línguas indígenas no Brasil: pesquisa e formação de pesquisadores. In: Donisete Benzi Grupioni, L; Vidal, L; Fischmann, R. (orgs). *Povos indígenas e tolerância.* Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo: 133—156.

Franchetto, Bruna. 2001b. Línguas e história no alto Xingu. In: Franchetto, B; Heckenberger, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e cultura (The Upper Xingu Peoples. History and Culture).* Editora da UFRJ. Rio de Janeiro: 111—156.

Franchetto, Bruna. 2002. Sobre discursos e práticas na educação escolar indígena. In: de Souza Lima, AC; Barroso Hoffmann, M. (orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II.* Contra Capa Livraria/Laced. Rio de Janeiro: 95—100.

Franchetto, Bruna. 2003. Línguas e agricultura. *Ciência Hoje.* Junho: 8—9. 33 (94).

França, Jaqueline Medeiros de. 2000. Yawalapiti (Aruak): uma língua ameaçada de extinção. *Anais da XXII Jornada de Iniciação Científica/Universidade Federal do Rio de Janeiro.*

Grenoble LA; Lindsay, JW (eds). 1998. *Endangered languages: current issues and future prospects.* Cambridge University Press. Cambridge.

Grimes, Barbara (ed.). 1992. *Ethnologue — languages of the world.* Summer Institute of Linguistics. Dallas.

Grinevald, Colette. 1998. Language endangerment in South America: a programmatic approach. In: Grenoble, LA; Whaley, LJ. (eds.). *Endangered languages. Language loss and community response*. Cambridge University Press. Cambridge. 124–160.

Grinevald, Colette. 2003. Speakers and documentation of endangered languages. In: Austin, Peter (ed.). *Language documentation and description*. The Hans Rausing Endangered Languages Project. London. 1 (52–72).

Guirardello, Raquel. 2002. *Trumai. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (website). São Paulo.

Hagège, C. 1992. *Le souffle de la langue*. Editions Odile Jacob. Paris.

Hagège, C. 2000. *Halte à la mort des langues*. Editions Odile Jacob. Paris.

Hale, Ken. 1992. Language endangerment and the human value of linguistic diversity. *Language*. 68: 4–10.

Hale, Ken. 1996. Universal Grammar and the roots of linguistic diversity. In: Bobaljik, JD; Pensalfini, R; Storto, L. (eds.) *Papers on language endangerment and the maintenance of linguistic diversity*. The MIT Working Papers in Linguistics. 28: 137–162.

Hale, Ken. 1998. On endangered languages and the importance of linguistic diversity. In: Grenoble, LA; Whaley, LJ. (eds.). *Endangered languages. Language loss and community response*. Cambridge University Press. Cambridge: 192–216.

Hinton, Leanne; Hale, Ken (eds). 2001. *The Green Book of language revitalization in practice*. Academic Press. São Diego.

Hinton, Leanne. 2001. Language revitalization: an overview. In: Leanne, Hinton; Ken, Hale. (eds), *The Green Book of language revitalization in practice*. Academic Press. São Diego: (3–18).

Krause, Fritz. 1936. Die Yaruma und Arawine Indianer Zentrbrasiliens. *Baessler—Archiv* XIX. Berlin: 32–44.

Krauss, Michael. 1992. *Language* 68.

Maffi, L. (ed.) 2001. *On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the environment*. Smithsonian Institute Press. Washington, DC.

Monod—Becquelin, Aurore; Guirardello, Raquel. 2001. Histórias Trumai. In: Franchetto, B; Heckenberger, M. (eds.). *Os povos do Alto Xingu. História e cultura*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro: 401—443.

Moore, Denny (no prelo). Endangered languages of lowland tropical south America. In: Brezinger, M. (ed.). *Language diversity endangered*. Mouton de Gruyter. Berlin.

Moore, Denny. 2005. The study of native brazilian languages. ms

Mufwene, Salikoko S. 2004. Language birth and language death. *Annual Review of Anthropology*: 33—201—22.

Robins, H. Robert; Uhlenbeck Eugenius M. 1991. *Endangered languages*. Berg. Oxford/New York.

Rodrigues, Aryon D. 1993. Línguas indígenas. 500 anos de descobertas e perdas. *Ciência Hoje*. 16 (95).

Seki, Lucy. 2000. A lingüística indígena no Brasil. *Delta*. Vol. 15, Número especial: 257—290.

Storto, Luciana. 1996. A report on language endagerment in Brazil. *Papers on language endagerment and the maintenance of linguistic diversity*. Bobaljik, JD; Pensalfini, R; Storto, L. (eds.). *The MIT Working Papers in Linguistics*. 28: 85—98.

Unesco. 2003 Intangible cultural heritage Unit's *ad hoc* Expert Group on Endangered Language. Language Vitality and Endangerment. Ms.

Wurm, Stephen A. 1991. Language death and desappearance: Causes and circumstances. In: Robins, H. Robert; Uhlenbeck, Eugenius M. *Endangered Languages*. Berg. Oxford—New York. (1—18).

Bruna Franchetto
Brasil

Lingüista y antropóloga de Brasil, doctora en antropología social, de la Universidad Federal do Río de Janeiro (UFRJ), con posgrado en tipología lingüística y gramática generativa. En la actualidad, es investigadora del Museo Nacional de Río de Janeiro y profesora de lingüística de la Universidad Federal de Río de Janeiro; profesora en la formación de profesores indígenas en la Universidad Estatal de Mato Grosso, Área de Lenguas Indígenas, desde 2001. Es asesora de numerosos proyectos de educación indígena en lengua materna (Parque Indígena del Xingú).

ALGUNOS PROBLEMAS
TEÓRICOS Y PRÁCTICOS
Sobre la revitalización de
nuestro patrimonio lingüístico

*Esteban Emilio Mosonyi **

Referirse al patrimonio lingüístico constituye una actividad relativamente nueva y aún no bien comprendida por muchos sectores poblacionales, incluyendo parte de los intelectuales.

Tanto es así que quienes abogan por la defensa de la diversidad en materia biológica e incluso sociocultural a veces no captan o no quieren entender el correlato paralelo de la diversidad lingüística, es decir, la defensa irrestricta de la inefable pluralidad de los sistemas lingüísticos, cada uno de ellos con su rico mundo discursivo.

Todavía pesa mucho el mito de Babel en la humanidad. Hasta hoy día escucho por parte de algunos amigos la aspiración de que ojalá todos habláramos el mismo lenguaje, que no hubiera esa complicación de traducir de una lengua a otra, de aprender distintos y a veces muy difíciles códigos idiomáticos con su retahíla de reglas y particularidades.

Solo muy a fines del milenio pasado empiezan a surgir algunas voces, más bien tímidas, según las cuales la posibilidad de resolver el nudo problemático de la incomprendición lingüística entre los pueblos podría, y hasta debería, solventarse a través de uno o, en todo caso, un corto número de idiomas de uso supranacional, pero

* Antropólogo y doctorado en ciencias sociales, docente Universidad Central de Venezuela.

salvaguardando al mismo tiempo la integridad y creatividad de los miles de idiomas de alcance nacional, regional y local, con que afortunadamente cuenta la humanidad como producto y adquisición de valor incalculable desde cualquier punto de vista.

Sin ánimo de colocarme en primer plano, ha habido un reducido número de investigadores que aproximadamente desde mediados del siglo XX hemos elaborado un conjunto de trabajos, cada vez más precisos y focalizados, en torno al valor y perfección irremplazables de los sistemas lingüísticos; en tanto creaciones humanas monumentales existentes en todas las culturas y, al mismo tiempo, sobre la multitud y complejidad siempre dinámicas de los tipos de discurso de pertinencia social y cultural emanados de cada lengua particular, muchas veces sin posibilidad de traducción precisa a otros códigos idiomáticos.

Sin la pretensión de exagerar, recuerdo perfectamente que nuestros archienemigos fueron los propios lingüistas de las más diversas orientaciones teóricas y, en segundo lugar, los científicos sociales, en especial, los antropólogos. Precisamente aquellos que en honor a la verdad habrían debido ser nuestros mejores aliados. En aquel momento ese estamento académico –al menos a nuestro modo de ver– cayó en la trampa de ver en el lenguaje un simple fenómeno de alcance instrumental, sometido a todas las exigencias del pragmatismo más banal.

Cualquiera de las lenguas servía solo para comunicar ideas y otros contenidos mentales, y su utilidad se agotaba en ese ámbito. Nadie parecía pensar en el valor propio e intrínseco de un idioma como fruto del esfuerzo transgeneracional de cada sociedad portadora. A veces se exceptuaban lenguas como el latín, al cual se le atribuía –un poco con exageración– una lógica impecable para la expresión correcta de todo tipo de pensamiento; el griego clásico en el que se quería ver un prototipo de flexibilidad y exuberancia formal, lo cual es rigurosamente cierto excepto por el hecho de existir innumerables lenguas que podrían caracterizarse de la misma manera; el alemán, por su rigor conceptual y su enorme ca-

pacidad de formar un sin fin de palabras compuestas y derivadas con múltiples matices para cada vocablo así obtenido, pero igualmente sin reparar en que muchos otros idiomas pueden realizar lo mismo.

Podría agregarse un corto número de sistemas lingüísticos aparentemente apreciados por sí mismos, más allá de los textos y discursos producidos por su intermediación. Así, por ejemplo, se habla de la elegancia innata del francés, la dulzura y musicalidad del italiano, la fulminante energía y sonoridad del árabe, la versatilidad y riqueza léxica del inglés. Se trata de verdades para mí irrebatibles que incluso pueden apuntalarse con experimentos de fonética instrumental, entre otros procedimientos.

Pero aquí volvemos a nuestro planteamiento anterior, de la misma manera podríamos referirnos, entonces, a la evidente dulzura y refinamiento del idioma arawak warekena, a la energía y sonoridad de la lengua karibe pemón de la Gran Sabana, a la exuberancia morfosintáctica del wayúu, también de la familia arawak, a la finísima matización, tanto fonológica como morfológica, del yaruro o pumé, idioma por ahora considerado independiente.

Y hasta el momento solo hemos hecho referencia a algunos idiomas indígenas hablados en Venezuela. Con el mismo derecho podríamos aducir la musicalidad tan profusamente vocalizada del samoano, idioma polinesio, la riqueza tonal casi ilimitada del chino cantonés o el fuerte pero armonioso consonantismo posvelar del aymara, el cual además ha sido ampliamente utilizado como insumo informático por su regularidad morfológica, al igual que el esperanto.

Sin embargo, la mayoría de la gente no suele discurrir acerca de la riqueza o belleza interna de las lenguas aunque se trate de los mismísimos inglés y francés, sino sobre su aparente o real importancia demográfica, económica, política, militar y mediática; siempre en términos de una valoración mucho más instrumental y pragmática que propiamente cultural en cualquiera de los sentidos de esta palabra.

Valdría la pena enriquecer y detallar toda esta argumentación, mas por el momento me limito a decir que de esta forma ha nacido la especie de que en algún momento, más temprano que tarde, el inglés vencería a todos sus supuestos rivales, emergiendo tal vez como idioma único o por lo menos predominante, dejando en la penumbra hasta a los competidores más conspicuos. Se comprenderá fácilmente que en un contexto tan neoliberal y globalizador los idiomas indígenas –llamados todavía peyorativamente dialectos– no tienen nada que buscar: están de antemano, más que condenados, sentenciados.

REVITALIZAR LENGUAS MINORITARIAS

Ya con estos antecedentes no hay porque extrañarse ante la actitud evasiva y escéptica de todo tipo de público, incluso en los grandes congresos de corte académico, cuando un corto número de investigadores venezolanos inclinados hacia la antropolingüística comenzamos a plantear y en cierto modo a realizar acciones concretas en pro de la revitalización del idioma arawak baré de la frontera venezolano–brasileña, a orillas del río Negro.

Todos nosotros fuimos condenados y apedreados, hasta el punto de arriesgar el seguimiento de nuestra carrera universitaria. Allí se nos cayeron encima con toda suerte de contra–argumentos como dejar que la historia siguiera su curso, permitir la muerte de las lenguas minoritarias para simplificar la prolíjidad babélica, promover económicamente a los indígenas a través del uso exclusivo y excluyente del castellano, posibilitar una educación nacional relativamente sencilla y homogénea reduciendo a cero las lenguas y culturas nativas. Pero lo que más se comentaba era la mera conveniencia de no preocuparnos demasiado por cosas inútiles, sobre todo si en tantos casos los propios indígenas parecían dispuestos a renunciar sin mucha resistencia a sus respectivos acervos culturales y lingüísticos.

Sin embargo, ahora podemos afirmar en retrospectiva y con pleno conocimiento de causa que el tiempo y sus avatares nos han venido dando la razón. Muy en forma paulatina al principio y, en gran medida a partir del nuevo milenio, las ciencias sociales y humanas se vieron en la obligación de aceptar como hecho y como *desideratum* indeclinable el reconocimiento y ante todo el mantenimiento de la linguodiversidad o diversidad lingüística, aunque fuese a manera de corolario de la diversidad biológica y sociocultural, aparte de otras diferencias que el tiempo no nos alcanza para mencionar.

Por fin, entró en la agenda de los organismos internacionales, también de la mayoría de los gobiernos, la necesidad de considerar la totalidad de las lenguas habladas y usadas de alguna manera en los territorios sujetos a la soberanía de los Estados –igualmente en el orden planetario general– como patrimonios de la humanidad, más allá de su carácter de mero legado nacional o regional.

Al mismo tiempo, y con mutuas influencias ubicadas en el mundo de los aliados académicos y otros similarmente significativos, surgen y se fortalecen cada día las organizaciones de los pueblos indígenas minoritarios y tradicionales, los cuales –ahora sí– quieren y están dispuestos a luchar por la existencia y vitalidad de todo aquello que constituye lo específico colectivo, en cuyo ámbito el idioma propio y los discursos generados a partir de este código ocupan un lugar privilegiado.

Entiéndase además que tal preocupación, lejos de concentrarse en una baja proporción de intelectuales rebeldes y políticos regionalistas, se ha diseminado en forma tal vez inesperada en las propias comunidades, sus familias e integrantes de distintas generaciones; desde los más ancianos hasta los jóvenes, que lograron comprender en el último momento el inmenso riesgo que constituía la escasa o ninguna reproducción de su patrimonio lingüístico–cultural, incluido el irrespeto hacia las generaciones futuras, que ya no tendrían la opción de salvaguardar sus propias creaciones milenarias.

En la literatura especializada y semiespecializada se establece, no sin un grado considerable de razón factual y objetiva, que a pesar de estas reacciones de última hora, aun con el cúmulo de iniciativas orientadas hacia actividades revitalizadoras con mayor o menor apoyo interno y externo, todavía sigue desapareciendo o reduciéndose a su mínima expresión una cantidad impresionante de idiomas en todos los continentes; cuyo número o proporción prefiero en este momento no explicitar.

En todo caso los pesimistas señalan que en doscientos años o aun menos los millares de idiomas actualmente vigentes podrían disminuir hasta unas pocas decenas como máximo, también debilitadas en su mayoría. Mi respuesta categórica frente al gigantesco reto es la necesidad de actuar como si verdaderamente el peligro fuese enorme e inminente, habida cuenta de la lentitud e inefficiencia de la planificación social y cultural en cualquiera de sus expresiones.

FORTEZA DE LAS LENGUAS

Pero mi propia experiencia introduce inequívocamente algunos matices y precisiones que me siento obligado a compartir. Comenzaré diciendo que si bien nosotros mismos, durante los años sesenta y setenta, hemos dado por cierta la desaparición inmediata del idioma baré a pesar de todos los esfuerzos, la muerte del baré a estas alturas aún no ha ocurrido. Estamos en presencia de una docena de agrupaciones en Venezuela y Brasil trabajando activamente en insuflarle una nueva vida a este código irremplazable, al igual que cualquier otro de similares características.

En efecto, nuestro conocimiento directo e indirecto en la materia, apoyado en multitud de lecturas y experiencias, nos asegura que las lenguas amenazadas, aun las de menor base demográfica, tardan mucho tiempo más en desaparecer de lo que está en capacidad de observar el más avezado de los especialistas.

Lo que ocurre más a menudo es la simplificación y merma de recursos de las lenguas menos habladas, en las cuales los propios hablantes van perdiendo fluidez hasta hacerse semihablantes. Solo en última instancia se entra en la etapa de pérdida total.

Siempre quedan familias o algún miembro de ellas, dispuestos a continuar usando –en cierto modo mimando y acariciando– el idioma heredado de los antepasados, por lo menos en algunos contextos de uso cada vez más reducidos hasta llegar a lo meramente ritual y ceremonial. Tal hecho es especialmente notorio cuando la lengua en cuestión se extiende sobre un territorio muy amplio, aunque los hablantes sean pocos.

Además, ya tratándose de lenguas demográficamente mejor sustentadas, en realidad no es imprescindible que todo un país o incluso una provincia entera utilice habitualmente una lengua determinada, para asegurarle una supervivencia casi indefinida. Aun cuando no es lo ideal, basta con que un sector, una comunidad o parte de ella conserve con tenacidad el empleo cotidiano y transgeneracional de su idioma para impedir que el desvanecimiento del mismo llegue a consumarse en las próximas generaciones.

El caso más notable, al menos el más conocido, que tenemos en mente es el del irlandés, que si bien aun no se ha generalizado a partir de la conformación de una Irlanda libre y soberana, debido a la excesiva anglicización de su mayoría poblacional, sin embargo, cuenta con territorios, comunidades y barrios donde el gaélico –el idioma céltico originario– por un lado se conserva históricamente y por otro genera colectividades que, no obstante ya ser angloparlantes, readquieren con éxito creciente la lengua que se creía perdida, a tal punto que a veces se les reprocha injustamente algún grado de fanatismo lingüístico. Hemos citado el caso de Irlanda pero lo mismo podría decirse de varios idiomas amerindios de Venezuela como el kariña o el warekena, quizás también el baniva.

EL CASO DE LOS CHAIMAS

En Venezuela somos testigos de una recuperación casi milagrosa de algunos idiomas ya extintos o a punto de perderse, aparte del baré ya mencionado. El caso del chaima es realmente espectacular, hasta increíble si no estuviésemos enterados por experiencia directa e incontrovertible. Todo parece haber ocurrido bastante después de la muerte del último o última hablante con conocimiento confiable de la lengua nativa. Tal vez hubiera uno que otro semihablante poseedor de vocablos o expresiones casi aisladas.

Para muchos de nosotros inexplicablemente, la población convirtió la recuperación idiomática en un asunto de honor y acudió a un conjunto no muy amplio de textos escritos; la mayoría de ellos misionales del siglo XVIII pero también a una interesante síntesis gramatical que Alexander von Humboldt incluye en su magna obra.

Con tan exiguos materiales la comunidad chaima aprende primero de memoria algunas palabras y frases; luego las va conectando hasta adquirir la capacidad de construir párrafos y discursos enteros, ya en camino de utilizar el idioma así reestablecido en una diversidad de contextos. Evidentemente, estamos solo en el comienzo, porque es a partir de ahora cuando los lingüistas empezamos a intervenir, asesorar y actuar, utilizando no pocas veces nuestros conocimientos procedentes de otras lenguas karibe, especialmente del pemón y el akawayo que son muy similares al chaima resurrecto.

Es interesante observar, con carácter casi anecdotico que todos los textos antiguos en chaima vienen solo con las cinco vocales del castellano por razones atribuibles a la época. Como consecuencia los chaima actuales también hablan con estas cinco vocales, aun a sabiendas de que la mayoría de las lenguas karibe poseen siete en dos versiones fonémicamente diferenciadas: una corta y una larga.

En realidad, sigue siendo impredecible si en algún momento ellos recuperarán parcialmente algunos de los fonemas perdidos. Aquí cabe decir que ni siquiera el hebreo moderno lo ha hecho

en relación con el bíblico; sin embargo, funciona con maravillosa perfección con algunos fonemas menos como si se tratase de jugadores retirados de la cancha. Estas consideraciones se esfuman ante el hecho mismo de la reaparición en escena de idiomas tenidos por extintos.

LENGUAS AÑÚ Y MAPOYO

Junto a varios colegas, especialmente Marie—France Patte, José Álvarez, María Teresa Bravo, Alí Fernández y otros, estamos en proceso de realizar distintas modalidades de planificación lingüística para lograr la plena recuperación del idioma añú; su difusión en la comunidad de todas maneras ya se hace sentir, gracias a la instrucción proporcionada a un importante grupo de no hablantes y semihablantes.

Podemos afirmar sin ambages que por fortuna Jofris Márquez, quien adquirió el añú de su abuelita recién fallecida, ya no es el único capaz de expresarse en añú de modo coherente, aunque sigue aventajando a los demás por su condición de hablante experimentado. Siguen existiendo dificultades administrativas y de otra índole, mas no nos cabe duda alguna de que el reaprendizaje es y será irreversible, aun cuando la mayoría de los añú continúen ignorando su lengua durante algún tiempo, quien sabe de cuánta duración.

Pero ya hemos dicho que la cobertura no tiene por qué ser total si el objetivo es el de evitar la muerte lingüística.

Otro caso de marcado interés de naturaleza análoga es el del mapoyo, donde coexiste igualmente la decisión de la comunidad por recobrar su patrimonio con la ayuda profesional, sincera y desinteresada, de lingüistas como Marie—Claude Mattei—Muller y María Eugenia Villalón.

El antropolingüista Omar González Ñáñez viene realizando de manera continua y hace varias décadas una labor de investigación y recuperación muy importante en la zona arawak del sur del esta-

do Amazonas, con las etnias Warekena, Baniva, Kurripako, Piapoko y Baré. Con este último idioma también han trabajado con mucho éxito el antropólogo y lingüista Rafael López Sanz y la educadora Luisa Borgo, descendiente de dicha etnia con importantes conocimientos de su idioma indígena.

HOMBRES DE LENGUAS

Para concluir –reconocemos que este final es un poco abrupto dada la complejidad de la materia– nos parece imprescindible mencionar los nombres de un número creciente de investigadores y educadores indígenas con méritos más que significativos en materia de recodificación y revitalización lingüísticas, ya que en algunos casos no han trabajado con idiomas amenazados de extinción:

- Miguel Ángel Jusayú, experto en el wayuu, su idioma materno
- Jorge Pocaterra, importante escritor y traductor del mismo wayuu
- Librado Moraleda, recientemente fallecido, que ha realizado un significativo trabajo con su cultura e idioma warao
- Hernán Camico, quien en el transcurso de su vida contribuyó a restaurar el idioma baniva (familia arawak), al cual se le suma otra hablante nativa
- La abogada Lucila Clarim
- La antropóloga Margarita Lauchó, que trabaja con ahínco por mejorar la situación del ñengatú (familia tupí–guaraní) en Venezuela
- Plinio Yacame, hablante competente del idioma baré, quien –como tantos indígenas responsables– tampoco se resigna a dejar perecer su herencia cultural y lingüística por indiferencia o inanición.

Por todas estas razones, el panorama que tenemos por delante –sin dejar de reconocer la gravedad de situaciones particulares y del conjunto bajo escrutinio– no puede menos que inducirnos a cierto optimismo realista y mesurado, ante lo altamente positivo

de los resultados adquiridos en circunstancias en sumo difíciles, a veces virtualmente inabordables.

**Estebán Emilio Mosonyi
Venezuela**

Antropólogo, doctor en ciencias sociales, profesor titular de lingüística y antropología en la Universidad Central de Venezuela. Miembro fundador del Grupo Barbados de Lucha contra el Genocidio y Etnocidio; coordinador de varios eventos sobre educación intercultural bilingüe y relaciones interétnicas patrocinados por la Unesco y el Instituto Indigenista Interamericano. Obtuvo el Premio Nacional de Humanidades, otorgado por el Conac (2000).

Autor de varios libros y ensayos referentes tanto a lenguas indígenas de Venezuela como a diversos temas indigenistas, entre los cuales se destacan: *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (1975); *Identidad nacional y culturas populares* (1982); *Población indígena actual de Venezuela* (1986); *Nuestros idiomas merecen vivir* (1997); *Plurilingüismo indígena y políticas lingüísticas* (1998); *Diagnóstico de las lenguas indígenas de Venezuela* (1999); *Manual de lenguas indígenas de Venezuela* (en coautoría con Jorge Carlos Mosonyi, 2000).

EXPERIENCIA ASHÁNINKA,
REVITALIZACIÓN DE LA
LENGUA MATERNA:
ALFABETIZACIÓN DE LA MANO
CON LA TECNOLOGÍA DE LA
INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

*Pablo E. Jacinto Santos**

Este proyecto ‘Ashaninkanet’ nos permitió participar directamente con voz propia en la llamada “globalización de la comunicación”, entendiendo que detrás de cada dirección electrónica existe un ideal, un corazón y un calor humano latente, capaz de empujar las iniciativas locales desde los propios espacios donde se encuentren.

La llamada ‘justicia’ no siempre ha estado del lado de los menos favorecidos o en situación marginal rural; las comunidades y los pueblos indígenas somos discriminados como personas de segunda categoría, con un demencial racismo imperante en pleno inicio del tercer milenio.

En este panorama, nosotros los indígenas, nos hemos trazado el desafío de construir por nosotros mismos el futuro que deseamos, es decir, sin esperar nada de nadie; que nadie haga por nosotros sino, por el contrario, ser nosotros los propios actores, ser los protagonistas en la investigación interna y externa.

Entendemos que somos la garantía de nuestro propio destino, para avanzar con identidad y justicia desde la cosmovisión indígena, tejiendo alianzas estratégicas para innovar los conocimientos

* Líder ashaninka (Perú).

y las técnicas, es decir, apropiándonos de las tecnologías de punta para hacer llegar nuestra propia voz de manera directa y de primera fuente con el propósito de generar una cultura de riesgo compartido bajo el clima de confianza entre los propios actores locales, lealtad y responsabilidad.

OBJETIVOS

- General. Revitalizar la lengua asháninka que está cayendo en desuso
- Específico. Alfabetizar a la población asháninka que no sabe hablar ni escribir en su propia lengua de la mano con la tecnología de la comunicación.

PRIMERA ETAPA (2001—2003)

- Diagnóstico general de la situación de la lengua asháninka, en la escuela y la comunidad.

PROBLEMÁTICA

El problema que pasaba en Marankiari (Amazonia central de Perú) evidenciaba en silencio la pérdida del habla cotidiana en el entorno familiar y comunal de la lengua asháninka. Esto acarreaba la pérdida de identidad, de valores culturales practicados por nuestros ancestros. Entonces, surge la idea de proteger y revalorar nuestra propia lengua materna en alianza con la tecnología de punta para alfabetizar e insertarnos en el aprendizaje y manejo de la computadora, para contrarrestar el analfabetismo educacional y tecnológico que en la actualidad existe en las comunidades indígenas.

La experiencia de alfabetizar en nuestra lengua materna nos lleva a una nueva forma de reencuentro con nuestra propia cultura. El desarrollo se llevó a cabo en el tercer trimestre de cada año: 2000, 2001, 2002, 2003 y 2004. Esta primera etapa de trabajo (2001

– 2003) se realizó bajo el consentimiento del cuerpo directivo de la comunidad, cuya participación fue muy escasa, porque no creían en nuestra propuesta.

Al año siguiente se presenta un proyecto de alfabetización en la propia lengua materna a la asamblea comunal de la comunidad de Marankiari, realizado en la Casa Cultura Asháninka. Después de un largo debate y la respectiva sustentación técnica se aprueba brindarnos un espacio para iniciar esa travesía.

Fue importante la participación de los propios actores indígenas. En la primera y la segunda etapa participaron nuestros sabios indígenas, de los cuales se destacan los más influyentes en beneficio de la comunidad: Pablo Jacinto Pedros (herbolario y médico indígena), Moisés Santos Rojas (artesano en la confección de canoas, flechas y motorista indígena), Abdias Caleb Samaniego (cuentista indígena), Inés Pérez Espinoza (evaporadora indígena), al igual que la amplia experiencia que nos daba con sus aportes pedagógicos el profesor bilingüe Gregorio Santos Pérez.

RESULTADO 1. ESCUELA

- La comunicación docente–alumno es unilateral, el idioma es sólo castellano
- Exceso de matrícula en los primeros grados
- Alumnos con sobreedad en los primeros grados
- Bajo porcentaje de alumnos promovidos en los sextos grados, en especial, en niños asháninka
- Altos porcentajes de repitencia y deserción, en especial, en niños asháninka
- La expresión de los niños oral y escrita es muy pobre; el diálogo se resume sólo a los monosílabos.

RESULTADO 2. COMUNIDAD

- No hay una comunicación de la escuela y la comunidad

- Los niños y jóvenes asháninka son concientes del desuso de su propia lengua y no saben qué hacen
- Pérdida de identidad de la comunidad
- Pérdida de los valores culturales.

PERFIL DEL ALUMNO ASHÁNINKA EN LA ESCUELA

- Pasivo
- No dialoga
- No presta atención
- No está interesado, ni incentivado
- Se escapa en los recreos, intenta llamar la atención de los docentes
- Falta mucho a clases y luego deserta.

¿QUÉ HACER PARA CAMBIAR ESTA SITUACIÓN?

- Elevar la autoestima de los niños y jóvenes indígenas
- Que los niños utilicen su lengua materna con el mismo prestigio que el castellano y desarrollar competencias en la expresión oral y escritura en ambas lenguas
- Lograr que realicen producciones escritas en ambas lenguas, perdiendo el miedo a expresar lo que piensan o sientan.

REFLEXIONAR

- Es la lengua afectiva y con la que aprendieron hablar
- Es la lengua con la que se identifican dentro de un grupo
- Valorando su lengua se valora su cultura
- Es la lengua en la que piensan.

LA ORALIDAD DEL ALFABETO ASHÁNINKA

La Cidearp (Coordinación Indígena de Estudiantes Ashaninka del Río Perené) intenta revertir esta situación haciendo hincapié en la necesidad de una etnoeducación intercultural bilingüe con el apoyo de un auxiliar docente asháninka (ADA: sabio indígena cultural propio de la comunidad sin estudio formal en pedagogía), pero el plantel docente por diversas razones manifiesta apatía hacia esta situación.

Con el apoyo de la ingeniera Carmen Vargas Quintana de Fopecal (Foro Peruano de Capacitación Laboral) y la voluntad de la jefa de la comunidad de Marankiari Bajo, Eufronia Yupanqui Severo, comenzó la capacitación.

Tomar conciencia sobre los fundamentos de la propuesta, es comprender la importancia y los beneficios que trae a los niños. Actuar con base en la propuesta didáctica para alfabetizar en la lengua materna fue el punto de equilibrio para concluir el programa bilingüe con éxito.

Por eso durante dos años realicé estudios para prepararme y colaborar con el proyecto de defensa de nuestra lengua y su enseñanza acorde con las nuevas tecnologías de la computación, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Trabajaba como ‘voluntario indígena’ y en un proyecto sin financiamiento remunerativo, pero asumí los costos, porque tenía que conocer y reconocer mi propia realidad que estaba en juego y en ‘peligro’ la desaparición del habla oral de la lengua asháninka.

Intentamos llevar a la práctica lo que teníamos en teoría, pero en ese momento contábamos con un auxiliar docente asháninka, con una escasa preparación por lo que no lográbamos coordinar el trabajo.

Comenzamos la alfabetización de la lengua materna con el apoyo pedagógico del profesor Gregorio Santos Pérez. Intentamos llevar a la práctica una propuesta pedagógica a partir de una concepción diferente del sujeto de aprendizaje y de su proceso de apropiación.

ción del conocimiento. Atravesamos periodos de dudas y reajustes surgidos. La propuesta didáctica consiste en incorporar la lengua materna como lengua de alfabetización en las aulas donde hay niños asháninka y aún en grados heterogéneos (quechuas, aimaras y afroperuanos)

Los aspectos pedagógicos se remiten a que el alumno debe leer, entender, interpretar y producir textos, no lo podrá lograr si debe hacerlo en una lengua que no conoce o no maneja.

Algunas cuestiones lingüísticas que se plantean se refiere a que los asháninka escribieron su lengua en un sistema alfabetético de escritura, esto es una letra, un sonido, esto hace posible que se incorpore la lengua indígena como lengua de alfabetización utilizando combinaciones de letras para representar sonidos propios del asháninka.

El objeto del conocimiento de los niños cuando aprenden a leer y a escribir en la ‘lengua escrita’, es decir, el sistema de escritura y las características de la lengua que se escribe.

Tuvimos en cuenta algunos aspectos como: revertir las prácticas áulicas vigentes en la escuela apuntando a lograr un acercamiento a los niños y así mejorar la comunicación; incentivar la participación activa de los mismos, trabajando con ejes temáticos significativos, contextualizados dentro de la realidad sociocultural del lugar.

En el primer año de trabajo teníamos a nuestro cargo el primer grupo heterogéneo. Focalizamos nuestra atención, en primer lugar buscando poner a los niños en contacto con la lengua escrita ya que los niños tienen en la casa poco contacto con cosas escritas o producción de textos; la escuela es unos de los pocos lugares donde pueden hacer ese contacto.

Presentamos desde el primer día de clase el *alfabeto asháninka* y el castellano diferenciándolo por color para que lo puedan identificar, en letras mayúsculas, ubicándolos en unos lugares visibles dentro del salón.

SEGUNDA ETAPA (2004–2006)

- Diseñar y desarrollar contenidos educativos bilingües en software libre para la comunidad.

La segunda etapa fue la actividad más difícil en la creación del software bilingüe asháninka–castellano, donde almacenamos todos los conocimientos de nuestra cultura.

Ahora en 2005 es una realidad soñada hace unos años atrás por nuestros jóvenes dirigentes. El trabajo silencioso que apoyaron los estudiantes universitarios conformados en la Cidearp (web: www.cidearp.org) con los materiales y contenidos básicos de computación (web: www.fopecal.org/peruindigena/ashaninka) se le denominó “Maranki” en honor a uno de nuestros guerreros indígenas que vivió en este lugar hace muchos años.

ACTIVIDADES

- Curso introductorio de computación básica en idioma asháninka. El proyecto consiste en introducir las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC) basadas en el software libre, en el sistema educativo indígena
- Creación de un centro de información, comunicación y capacitación empresarial, para generar capacidades emprendedoras en los niños y jóvenes.

Pablo E. Jacinto Santos
Perú

Indígena y líder ashaninka. Lingüista. Presidente de la Coordinación Indígena de Estudiantes Ashaninka del Río Perené (Cidearp) y de la Comunidad Indígena Ashaninka Marankiari Bajo Río Perené, Amazonía central del Perú – (Ciamb, Perú).

CHAMANISMO Y ECOLOGÍA
EN DIVERSAS ACCIONES
CHAMÁNICAS DE LOS
PUEBLOS INDÍGENAS DEL AMAZONAS

*Ronny Velásquez **

ASPECTOS GENERALES DEL CHAMANISMO

Parecerá extraño comenzar con un autor como Michel Foucault para hablar de chamanismo, en realidad se trata sólo de hacer referencia obligatoria de él en este momento, al aceptar que es necesario poner en entredicho toda la cultura de occidente que lamentablemente a lo largo de la historia y en períodos de Descubrimiento y Conquista, muy especialmente, no entendieron al hombre de estas tierras y menos en sus grandes dimensiones cosmogónicas.

Pues, es Foucault quien afirma en las *Palabras y las cosas* que hay que poner en entredicho todo lo que hemos aprendido de la cultura occidental, lo cual desarrolla y amplía también Morin cuando dice que es necesario aprender a desaprender lo aprendido.

No obstante, aún con estos aportes se siguen dando diversas afirmaciones que contradicen, desmienten y desvalorizan como viven la realidad y la irrealidad, los pueblos indígenas de diversas partes de este continente. Para tales efectos, haremos desde una cita a un autor que ha viajado, conoce, e interpreta el Amazonas actual:

* Docente e investigador de la Universidad Central de Venezuela.

Cuando comparo la manera en que mi padre vivía y viajaba por la selva con la manera en que lo hacemos mis amigos y yo, me resulta difícil comprender cómo podían hacer mi padre y sus amigos para poder aguantar las ganas de regresar a casa y alejarse un poco del castigo incesante y despiadado que impone a los seres humanos el terrible clima y las condiciones que imperan normalmente en el Amazonas. Por algo fue conocido desde siempre como el Infierno Verde.

LOS PULMONES Y EL CO₂

Pero el asunto es que al Amazonas se lo conoce como “El pulmón verde del mundo”, y ello indica muy claramente el total desconocimiento científico que tiene la gente que acepta este concepto, o la que lo propaga. Veamos entonces cuáles son los hechos concretos.

Los pulmones inhalan oxígeno y exhalan bióxido carbónico (CO₂), el “terrible” gas acusado de estar calentando la atmósfera de la Tierra. Como en casi la totalidad del campo de la ecología, el tema del Amazonas y las selvas lluviosas, también está compuesto de ese *cocktail* nefasto de intereses creados, falsedades, distorsiones y ocultamiento de datos, corrupción, ambiciones personales y general desprecio por la verdad científica.

Cuando el aire que respiramos ingresa a nuestros pulmones, el proceso físico conocido por ósmosis permite que el oxígeno pueda combinarse con la hemoglobina de la sangre (los glóbulos rojos) en los alvéolos pulmonares, y que el bióxido de carbono que los glóbulos transportan pase a la cavidad pulmonar y sea expelido al exterior del organismo. Por tanto, cuando los pulmones respiran, lo que hacen es consumir oxígeno del aire y luego agregar dióxido de carbono al entorno.

La imagen poética que el ecologismo ha conseguido imponer es exactamente lo opuesto, es decir, una inexactitud científica. Lo que quieren hacernos creer es que la Tierra (es decir, Gaia) respira

a través de las plantas del mundo, y que si destruimos a las selvas lluviosas o bosques de cualquier tipo, irremediablemente moriremos asfixiados por la falta de oxígeno que producen los árboles. Mentira. Y muy burda (Ferreira, Eduardo, Sf).

Opiniones como las anteriores son comunes y las más corrientes, las cuales ayudan a crear una matriz de opinión desfavorable con relación a la concepción antropológica más general, conocida como aquella que afirma que el indígena vive en “armonía con la naturaleza”.

Por estas razones es que nos referimos a Foucault, porque él dice que hay que poner en entredicho todos los conceptos que ha impuesto Occidente. Si somos honestos, la representación general que se tiene de vivir en armonía con la naturaleza es una idea indígena, y para mayor especificidad, es un concepto manejado por los chamanes del Amazonas. Pero también de los diferentes trópicos en los cuales viven porque hay chamanismo en todo este territorio llamado Abya Yala, en bosque húmedo tropical, en otras áreas tropicales y espacios del Caribe, así como en la mayor parte del territorio centroamericano, pero también en las regiones árticas donde los seres humanos aún viven en el hielo, como lo hicieron hace más de 70.000 años en la época de las grandes migraciones.

Ahora bien, cantidad de autores respetuosos del universo aborigen han llegado a penetrar profundamente en la insondable relación que poseen los pueblos indígenas con su naturaleza y con sus propias vidas.

Edwin Rohde por ejemplo, cuando hablaba de los llamados para él “pueblos primitivos” desarrollaba una tesis fundamental que está presente en toda su obra, y es que el “culto de las almas era la forma más antigua de religión en los distintos pueblos, en todas partes del mundo y que los griegos no eran excepción, a pesar del escollo que los poetas homéricos parecían ofrecer a esa teoría” (Rohde, Edwin, 1973).

Pero, ¿a qué viene la cita de Rohde? es que los pueblos indígenas del área amazónica y de América Central, consideran que la

propia naturaleza está dotada de alma, no sólo el cuerpo, además, exponen que el mismo cuerpo posee diversas almas y este alcance es el que no comprende el autor Eduardo Ferreira, quien analiza el Amazonas sólo desde el ámbito de la propia naturaleza desvinculada de los seres humanos que viven en ella.

Por otro lado, ignora en su libro “científico” todos los desarrollos y cambios que ha experimentado la naturaleza desde la época de los dinosaurios entre 70 y 65 millones de años antes del presente, cuando desaparecen debido al choque que produjo sobre la tierra un enorme meteorito que impacta a este planeta, el cual levantó tanta cantidad de polvo en la atmósfera por varios años, hecho que impidió la llegada de luz solar, situación que hace que se detenga la fotosíntesis de las plantas.

Estas realidades, aunque antiguas, están en el conocimiento mítico de los pueblos indígenas que no podemos ignorar. La cultura de las diversas poblaciones de este continente lo demuestran así como también, el desarrollo y evolución del hombre en África, quien, desde la época del “hombre Heidelbergensis” de hace cuatro a tres mil años, ya manejaba de forma simbólica su relación con el ambiente, a través del uso de sustancias coloridas de plantas, animales y minerales a quienes les daba un valor simbólico y por tanto había pensamiento abstracto y poseían la capacidad de conceptualizar y de esta manera, tenían la habilidad de desarrollar una relación armónica con el ambiente natural en que vivían.

Estos conocimientos son científicos y deben respetarse en el momento de emitir un juicio con relación a los estudios del ambiente, de la naturaleza, la ecología y al hecho sustentable de la misma.

Destrucción de la selva amazónica

Ahora vamos a interpretar a un joven filósofo japonés actual en relación a su concepción de la naturaleza, él afirma que el bosque no es vacío, ni tampoco lo es el pasto, ni los animales y ninguno de los organismos vivientes del ecosistema son vacíos. Señala que hay

una ética del ser humano nacida de una relación entre el hombre y la naturaleza. Así, sostiene que cualificada y armoniosa práctica religiosa en la vida japonesa que es el resultado de una creencia politeísta en numerosos dioses, la cual es contraria a la creencia occidental arraigada en el judaísmo, de un solo Dios.

Por tanto asume que, es el monoteísmo la raíz cultural que da lugar a la falta de armonía. Y reafirma,

Yo creo que el monoteísmo ha servido para justificar la explotación y la conquista de la naturaleza. Si bien el politeísta ve las montañas y ríos como dioses, el monoteísta cree en un solo Dios trascendente y niega la realidad de los dioses de las montañas y los ríos, y por lo tanto, es libre de explotar a la naturaleza. También creo que el monoteísmo constituye un poderoso acicate para la conquista de los otros seres humanos (Takeshi Umehara, 1996).

Esta reflexión no está presente en el autor brasileño Ferreira, él, desde el punto de vista práctico ve a la selva amazónica del Brasil solo como bien económico y estas son las orientaciones que poseen algunos industriales, representantes de corporaciones multinacionales como es el caso de Blairo Maggi, conocido como el “Magnate de la soya”, el más grande deforestador de la selva amazónica del Brasil, que ha destruido 48% de la selva de Mato Grosso y exporta a Alemania 3 millones de toneladas de soya al año y cuyos costos sociales y ecológicos no tienen precedente.

La soya que se produce en 90 millones de hectáreas de selva es, además, transgénica y con el uso de los agrotóxicos ha destruido la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas. Además, Maggi, es también Gobernador de Mato Grosso y para producir soya del Amazonas, lo tiene sin cuidado las consecuencias para los indígenas del área y, a la vez, se informa en el contexto internacional que por su intervención se ha matado gran cantidad de indígenas de la región.

En este sentido, ningún chamán ni todos los chamanes de Abya Yala juntos serían el poder para detener tanta avalancha y des-

trucción como la que realiza Blairo Maggi, propietario de la transnacional Grupo Maggi. Así, otros industriales de Brasil también destruyen gran parte de la selva amazónica y es por eso que hay autores muy destacados que crean con sus opiniones otro tipo de dictámenes con los cuales contribuyen a que desaparezcan las culturas indígenas que, en realidad, aún viven en forma normal y en armonía con la naturaleza.

Evangelización vs chamanismo

Lo mismo podemos decir y relevamos a la vez, la intervención que hicieron las Misiones Evangélicas, “Nuevas Tribus” en Venezuela, quienes trasformaron en cincuenta años, la mentalidad de los indígenas del Amazonas, a quienes les tradujeron la Biblia Judeo Cristina a sus idiomas.

Y, para más confusión, el Antiguo Testamento Evangélico comienza con una propuesta a la deformación de la mente de los indígenas: “Dios creó al hombre a imagen y semejanza de él” (versículo 27 del Génesis). Frase incomprensible para cualquier chamán que maneja el concepto de Dios de otra manera y a la vez, la idea de los hombres originarios, caso Piaroa, Yekwana, Maya, Mapuche, etcétera. Porque en la Biblia, la imagen de Dios es totalmente distinta de la figura de Dios de los indígenas.

También el versículo 28 del Génesis Evangélico dice: “Y los bendijo Dios y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos y en todas las bestias que se muevan sobre la tierra”.

El mismo versículo 28 en la Biblia Católica dice lo siguiente, Dios los bendijo diciéndoles: “sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueva sobre la tierra”.

Para un chamán estas órdenes bíblicas son incomprensibles y contradictorias a su manera de pensar y concebir su mundo. Por

eso, tanto evangélicos como católicos han comprendido que, penetrando en la mente de los chamanes y destruyendo el chamanismo, es la única manera de “conquistar” las almas de los indígenas del Amazonas.

A la vez, no teniendo afecto ni respeto por la naturaleza los vuelve más vulnerables para su propia destrucción y acabamiento. Se le pregunta hoy día a un chamán de Parima B, en el Alto Orinoco, ¿dónde está Omawe? que es su Dios originario y responde de mal humor: “Omawe ahora está quemándose en la quinta paila del infierno, porque Omawe es un Demonio”.

Es indudable, tenemos que asumir que la cultura impuesta está orientada a confundir y a destruir la cultura religiosa indígena, y es ex profeso, por cuanto, el concepto de Demonio que maneja la cultura dominante, nada tiene que ver con el origen de la palabra demonio. Los religiosos protestantes muy especialmente, igual que en la época de la colonización, desprecian y rechazan los conocimientos chamánicos de las culturas indígenas.

Por otro lado, asumen según sus palabras la antigua definición de chamanismo como una pseudo religión basada en principios ligados a espíritus y demonios, es decir, a seres no definidos, igual que en el período de la colonización, tiempo durante el cual se quemaba todo lo que de arte y de estética hacían los indígenas, pero ellos lo consideraban, manifestaciones de los Demonios y de los Diablos.

Lo mismo se desvaloriza la información chamánica que informa el hecho que el chamán está en condiciones de pasar a través de los estados de los dioses menores hasta llegar a un dios supremo y soberano: caso Yanomami, Yekwana, Piaroa, Mapuche, Kuna, entre tantos otros.

Aún para muchos miembros de la cultura occidental, del siglo XXI, la idea de demonios o de diablos está profundamente cargada de acepciones negativas heredadas de las luchas del cristianismo contra el antiguo politeísmo. Pero, favorablemente, hoy, la idea de Dios como ser supremo, también está ahora cuestionada

para muchas personas que han sido influidas por la filosofía de la Ilustración, por el positivismo revivido y por diversas formas del Humanismo ateo.

Chamanismo: fuerza espiritual

En el chamanismo indígena amazónico, la idea de demonio, curiosamente se le vincula al origen griego de la palabra *daimon* que significaba “fuerza espiritual”. En todos los chamanismos del Amazonas hay un acercamiento a esa fuerza espiritual en cada sesión chamánica. La fuerza espiritual de los Yanomami, por ejemplo, está en la entidad *Hékura*, en los Panare; en las entidades *Iñeto*, en los Warao; *Jebu*, en los Mískito; *Lilka*, entre los Kuna; *Purba*, en los Wayúu; *Áin*, en los Kariña; *Daakuarü*, en los Mapuche; *Pillán*, en *guaraní angha*, espíritu del bien, y *anghatupiri*, espíritu del mal.

En aimara, *Ajayu*, espíritu malo, *sajra* y *wakka*, malo y maligno, y así, podríamos mencionar todas las fuerzas espirituales de los indígenas de este continente, igualmente, los conceptos de chamán que cada quien posee y comprende que en las nociones del nombre de sus chamanes está también incluida la idea del manejo de ese mundo del dominio de la fuerza espiritual, así como las habilidades para conducir ese mundo insondable, tanto de la vida como de la muerte.

Por nuestro trabajo también en las culturas populares, podríamos afirmar que tampoco está claro el entendimiento de lo que significa hoy día, la “fuerza espiritual”.

Desde el punto de vista histórico, sí, los testimonios y crónicas de los conquistadores consideraron siempre que toda manifestación espiritual contraria a la ortodoxia católica es prueba de una acción demoníaca y diabólica; pero en Venezuela, a través de la religiosidad popular, este concepto ha variado en contenido, sobre todo, a partir de la aceptación de los cultos y rituales de la Santería y de María Lionza, que, en última instancia son también dedicados a la Madre Naturaleza y esta afirmación se puede comprobar

perfectamente con las declaraciones de sus adeptos, con sus oraciones, con sus rituales y con sus actitudes de respeto y resguardo ecológico. También lo son, otros rituales y celebraciones en honor a santos y devotos de la religiosidad popular.

Por tanto el estado de éxtasis alcanzado por los chamanes ya indígenas o del culto a María Lionza, hasta hace poco tiempo era considerado sin más como una prueba de estar poseído por el diablo o por los espíritus del mal, rituales que también han sido manejados por los sacerdotes, quienes han asumido la posesión como un hecho demoníaco y sobre el cual han sabido aplicar el exorcismo cristiano en casos específicos.

Por otro lado, el chamanismo indígena americano en varios casos se produce en conjunción con el uso de bebidas alucinógenas, así, se ha considerado que el chamanismo en Latinoamérica está íntimamente ligado al uso de diversos narcóticos que la farmacopea ha convertido en “droga” y ya en esta concepción su tratamiento es diferente.

Mircea Eliade, el más grande historiador de las religiones de las culturas más antiguas, ha escrito con mucho respeto el tratado más amplio sobre el chamanismo, y dice que los narcóticos son únicamente un sustituto vulgar del trance ‘puro’...; pero hay trances sin necesidad de narcóticos y son muy frecuentes en la América indígena. En muchos pueblos siberianos las intoxicaciones y las hesitaciones con alcohol y con tabaco, entre otros estimulantes, son innovaciones recientes. Estos usos muestran en cierta medida una decadencia de la técnica chamánica del éxtasis. Se trata entonces de imitar, mediante la embriaguez narcótica, un estado espiritual que ya no se es capaz de conseguir por los medios más tradicionales.

Esta afirmación de Eliade no puede considerarse una ley, pero se producen. De hecho, el chamanismo en gran parte de los diversos pueblos aislados que lo practican usan plantas alucinógenas, y lo hemos visto muy especialmente en el chamanismo de los pueblos amazónicos. Pero también hemos trabajado con chamanes Mapu-

che, Mískito, Kuna inclusive, entre otros, que no emplean plantas alucinógenas para sus trances, no obstante lo logran, pero sí saben informar que sus antepasados las utilizaban.

Esto lo que puede demostrar es que en algún momento de su devenir histórico, alguien les arrebató sus plantas alucinógenas, pero ellos pudieron salvar y conservar su práctica chamánica, la cual siguen ejerciendo de forma profesional, como es el caso de los indígenas Kuna de Panamá, que aunque informan sobre el uso de plantas alucinógenas, apenas emplean el tabaco como planta narcótica en sus diversos y constantes rituales chamánicos y, asimismo, aplicando sus acciones para ejercer sus facultades adivinatorias.

Con todo, en el chamanismo sudamericano al menos, lo mismo que en el mexicano, se usan estimulantes para penetrar en el universo insondable de lo desconocido.

También o por lo menos de forma simbólica, en los rituales de iniciación del desarrollo de la niña o en los de la adolescencia de los niños, se emplean diversas plantas que poseen condiciones especiales, y se colocan de esta manera, también, bajo efectos especiales.

Lo que puede ser de orientación específica es que, en sus idiomas indígenas existen los conceptos para estas plantas de los Dioses, la datura *Stramonium*, por ejemplo, que es muy común en diversas culturas de Latinoamérica, entre los Mapuche se llama *miaya*, y la hoja de coca del altiplano, no puede faltar en los diversos rituales chamánicos, no obstante, muchos chamanes aseguran llegar al trance sin necesidad del uso de narcóticos, quizás por temor a ser denunciados, o por tratar sus plantas de los Dioses con absoluto secreto y respeto, lo cual así entendemos y comprendemos.

Otros, por el contrario, como lo hizo María Sabina en México, invitaba a consumir los hongos de los Dioses a quienes la investigaron o visitaron en la década de 1950, cuando ya contaba con 56 años.

También lo hace el Chapori Yanomami Caracawé, con el yopo que no es ningún secreto ni para él ni para la infinidad de chapori

o chamanes de la selva amazónica, quienes no lo usan con restricción, por lo menos, los verdaderos chamanes, o como lo hacen los Shuar del Ecuador, entre ellos, mi maestro Tando Pinchupá, de la selva ecuatorial, con el uso constante del natem, en sus rituales chamanísticos. Pero también me enseñó y aprendí del chamanismo más altaico y tradicional, con el maestro Machi Florencio, en los territorios del interior de Temuco, en Chile.

Todos los chamanes de esta América mágica expresan de esa manera sus representaciones que son parte de sus memorias estéticas y que les sirven para penetrar en sus universos insondables.

Una comprensión hermenéutica

Es indudable que algunas de las dificultades principales para la comprensión de los fenómenos chamánicos proceden de ideas y valoraciones de origen cristiano que sólo admiten la sacralidad de lo espiritual como algo exclusivo del cristianismo y niegan la existencia de toda experiencia espiritual en el mundo indígena, reduciéndola a un epifenómeno de procesos biológicos o psicofísicos desviados y muy especialmente si se liga al uso de narcóticos que son consideradas drogas y su visión unilineal está fuera de cualquier otro alcance y comprensión.

En este sentido, es necesario, entonces, someterse a una especie de catarsis intelectual, limpieza de prejuicios e inclusive llegar a conocer a uno mismo desde adentro o hacerse un psicoanálisis y sólo de esa manera, nos podremos despojar de ideas confusas y desvaloraciones que se adhieren a nosotros de manera equívoca y negativa con relación a los pueblos indígenas.

En este caso, el trabajo de campo es el que hace que el investigador vea y juzgue los acontecimientos chamánicos de las culturas indígenas haciendo el esfuerzo o tratando de comprenderlas desde el punto de vista hermenéutico, para sentir y entender lo que ellos expresan, quiénes son en realidad, los experimentan este viaje o este vuelo hacia cielos insondables o hacia profundidades del in-

framundo. Es la única manera de percibir una introducción al chamanismo y, además, ver su naturaleza y la significación que posee.

Todas las experiencias chamánicas son comprendidas y entendidas por los demás miembros de su sociedad, pues las declaraciones orales del chamán acerca de sus viajes y vivencias están condicionadas por las formas lingüísticas y por la visión del mundo de su pueblo.

Es por ello que para entender el chamanismo y al chamán es absolutamente necesario convivir por algún tiempo entre los maestros chamanes que normalmente, siempre están en la disposición de enseñar a quiénes con respeto concurren a ellos y a quiénes no pongan en ridículo sus maravillosas experiencias o, de otra manera, para la concepción del foráneo, “extrañas costumbres”.

Si se hace un estudio sobre las diversas observaciones realizadas por investigadores de campo, se desprende que el chamán, si bien en muchos aspectos es similar a otros miembros de la sociedad que representa, en cuanto a su papel de chamán, realmente desempeña una función exclusiva y, a la vez, distante de las ocupaciones habituales de la mayoría de los miembros de su sociedad.

Ellos cumplen su papel de “médicos” especialistas, como lo es en el caso de los Kuna, que poseen un chamán para cada dolencia, porque su acción está delimitada al conocimiento de sus cantos aprendidos de forma mnemónica y, a la vez, ellos poseen el concepto de múltiples almas y en este caso, cada chamán o Nele, debe conocer los destinos, los recorridos, las ocupaciones y hasta los vicios de esa alma de la cual él es especialista.

Esta concepción no es común en la religión judeo cristiana, y por esta razón a veces somos escépticos y hasta nos es difícil comprender estas maneras de pensar y de entender lo que nos parece impensable.

Por otro lado, en algunas regiones de Mesoamérica, como entre los Mískito el comportamiento de los chamanes también revela que en algunos casos pueden ser a la vez hasta curanderos y brujos, también magos y hechiceros, o sacerdotes, porque tienen que

cumplir con todos los roles de un chamán. Como dijimos antes, médicos, porque curan, “sacerdotes” porque realizan rituales religiosos y ceremonias públicas, maestros, porque enseñan y son depositarios de los saberes tradicionales y más ancestrales pero, también, como dice Eliade, psicopombos, es decir, los que conducen las almas de los muertos a la morada definitiva.

De igual modo los hay que realizan sacrificios y otros ritos, pero a los chamanes, la acción concreta que los vuelve específicos y por lo cual se distinguen, es por el hecho conocido por la descripción etnológica que es el fenómeno del éxtasis chamánico y el trance.

Sanadores de cuerpo y alma

Podemos afirmar que un chamán no es un curandero cualquiera, conoce la naturaleza en la cual vive, sabe distinguir las plantas curativas y aplicar el medicamento en el exacto lugar que se requiere. Posee todas las técnicas y conocimientos para viajar a través del cuerpo del enfermo. Sabe succionar la enfermedad y relata el mito que es la teoría sobre la enfermedad que cura (caso del chapori Caracawe).

No es un improvisado, estudia a lo largo de muchos años, se da un período extenso de iniciación, sabe aplicar diversos procedimientos terapéuticos, pero lo más importante del chamán es que sabe diagnosticar y curar recurriendo a la experiencia extática de su tradición que lo coloca en contacto con todas las fuerzas y potencias espirituales.

A lo largo de su práctica han sido llamados por diversos nombres, como dioses, espíritus, demonios, espíritus aliados, espíritus auxiliares, lo que el chamán utiliza para que lo guíen en los caminos que tiene que recorrer por el cuerpo del enfermo, para liberarlo del espíritu del mal que le aprisiona el alma específica de esa parte del cuerpo.

Esta experiencia del éxtasis, que es infaltable en el chamanismo amazónico, así como en diversas otras partes del mundo, ha induci-

do a algunos analistas a interpretar al chamán como si fuera un ser enfermo, un histérico, un epiléptico, un psicópata o simplemente loco que se siente poseído por demonios. Hay una corriente etnop-siquiátrica que así los considera. Hay otras corrientes que ven a los chamanes como exóticos, travestis y hasta desviados sexuales.

Sin duda, hay mucho apresuramiento en estas interpretaciones o son malsanas, sobre todo, de médicos insensibles que no tienen una preparación etnológica y menos, una experiencia en la selva amazónica o en alguna región de selva húmeda tropical.

Es indudable que un chamán en éxtasis de profecía y en sus prácticas chamánicas manifiesta un comportamiento en estado de trance que mucho tiene de parecido con las mencionadas manifestaciones psicológicas ya catalogadas.

Pero lo que diferencia al chamán del simplemente poseído es su habilidad para entrar en trance a voluntad, convocar a las potencias invisibles, derrotar a las fuerzas maléficas y ponerlas al servicio de una terapia muy particular y, finalmente, logra salir del trance y vuelve a su estado normal. Desde luego, estas actitudes no son fáciles ni breves.

Un chamán puede estar en trance extático por días enteros y hasta semanas, como yo mismo lo he experimentado entre los Kuna de Ailigandí, en Panamá en el desarrollo del *Absogued igala*.

Hay, incluso, circunstancias muy traumáticas en las prácticas chamánicas ya que a veces los chamanes confiesan no haber tenido éxito en la búsqueda de sus poderes invisibles. Además, con la edad y con el no refinamiento de sus sentidos, o con la falta de práctica, el chamán puede perder su capacidad para atraer a los espíritus poderosos. Y esta realidad les causa mucha angustia, pues ellos deben estar al servicio de su sociedad.

Esta experiencia la vivimos con el chamán de Ailigandí, Sr. Niga Absogued, quien murió en el desarrollo del ritual *Absogued Igala*, tratando de curar una epidemia de sarampión.

También lo hemos visto en diversos otros chamanes y hasta en santeros de María Lionza, quienes son verdaderos *mediums*.

Al respecto, hay un canto yanomani (del Brasil) que alude a este fenómeno con toda honestidad:

Se han ido mis hékura.
En mi interior sus moradas están vacías.
Han vuelto a sus tierras, en los cerros.
Sólo me quedan dos espíritus maltrechos: Carimani, el espíritu
de una especie de ardilla,
Y Yaweresi, el espíritu del perezoso,
Y ambos están tristes porque no logran cazar la enfermedad
Y mantener viva a mi gente. ¿Ya no soy más un chamán?

Claudia Andujar—Darcy Ribeiro, 1978.

Así, podríamos citar muchos otros cantos de chamanes que aluden a la pérdida indefectible de sus poderes, lo cual, como ellos expresan les da mucho dolor y algunos se aíslan en la selva para no participar más de manera pública si la situación se vuelve irreparable.

Elevada ética social

Cada acción chamánica siempre emplea técnicas que requieren de una concentración para potenciar el alma tanto del chamán como para fortalecer las almas de los enfermos. También, por supuesto, los chamanes emplean técnicas psicológicas para restablecer el orden en la comunidad.

Normalmente, ningún chamán hace mal a su comunidad, hay en él una ética social muy elevada, pero existe la concepción de que hay chamanes que hacen mal a alguno de los miembros de la otra comunidad por envidia, rencilla, mejores cosechas, mejores recolecciones, mayor cantidad de alimento, o porque alguien de esa comunidad robó a alguna joven de la otra comunidad o asentamiento.

También por la misma razón que esta comunidad piensa, que alguien de ésta desea hacer o hizo daño a alguno de sus miembros

enviándole determinada enfermedad. Las prácticas chamánicas así definidas por supuesto que pueden variar, las diferencias esenciales están en el buen o mal uso que se haga de ellas.

Así, en general, todo chamán que ejerce y desarrolla un poder cualquiera sea su naturaleza, en tanto que lo ejerza de manera adecuada, jamás se propondrá ni se impondrá su interés personal sino el interés colectivo ya que es la sociedad la que ha depositado su confianza en él para que los represente y para eso ha sido apoyado, defendido, respetado y además, es celosamente cuidado.

También hay un consenso social en relación a que puedan tener capacidad de memoria y dedicación hacia el mundo de lo sobrenatural. En este caso, los chamanes son dejados libres de responsabilidad con el trabajo agrícola, pesca, recolección y cosecha, pero es el que orienta todas estas actividades y sabe cuando hay que hacerlo porque conoce los movimientos de los astros, los cambios de luna, las crecidas de los ríos, las tormentas, las inundaciones, la alta y baja marea, y la época de los animales de cacería, pesca o recolección.

El chamán es el que sabe los mitos de origen, los cantos de todos los elementos y las acciones que hay que realizar en los rituales más delicados o en los ciclos festivos, entre tantos otros. Al chamán se le deja el tiempo libre para que permanezca en relación armónica con la naturaleza y esta vigilancia es requerida por la sociedad de la cual hace parte.

El universo de los mitos

En la mente de los chamanes están depositados los mitos que al ser narrados y actuados logran la estabilidad psíquica de la sociedad. Ellos, relatan sus mitos y cada mito explica, cómo un determinado fin es alcanzado por determinados medios y así, encontramos mitos sobre los cuatro elementos: terrestres, aguas, fuego, viento. Además, hay mitos cosmogónicos y telúricos y algunos también, sobre el origen de la vida.

Otros mitos como los del fuego y del diluvio ostentan la virtualidad de pertenecer a elementos combinados, y sus estructuras son tan universales, que sus formas de relación internas asombran a cualquier analista. Desde este punto de vista, un investigador como Lévi—Strauss, se pregunta: ¿por qué de una parte a otra de la tierra los mitos se parecen tanto?

Los mitos viven y coexisten intensamente en nuestro inconsciente y es a través de ellos y por medio de ellos que se establecen las relaciones más armónicas entre el hombre y la naturaleza.

Los mitos, por tanto, son la teoría etnocientífica que cimenta los ritos y los procesos religiosos de los hombres de todos los tiempos.

Ahora bien, cada rito, ceremonia o proceso religioso es revivido a través de las prácticas chamánicas que, de una u otra forma, están referidas a divinidades ctónicas ; es decir, a todos los dioses y espíritus de la naturaleza o que pertenecen a la tierra.

Esas divinidades han sido quizás, las más perennes en la vida de los seres humanos, quienes siempre han ritualizado todos sus actos de orden práctico, porque en última instancia todos los seres humanos de todos los tiempos han estado muy cerca de las prácticas ritualísticas y ceremoniales, por qué, como bien decía Bergson: “ya que la religión es coextensa con el hombre mismo, debe pertenecer a su propia estructura” (Bergson, 1977 :176).

ECOLOGÍA Y MITO

El hombre comenzó muy temprano a hablar del mundo, pero es sólo muy lentamente y con la experimentación que aprende a conocerlo. Lévi Strauss, hablando de la ciencia de lo concreto en *Pensamiento salvaje*, dice lo siguiente:

De todos los ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles,

sino que se les declara útiles o interesantes porque primero se les conoce (Lévi—Strauss, 1964: 24).

Frente a esta verdad, los hombres originarios, o los hombres “primitivos”, hicieron grandes observaciones sobre la naturaleza que les rodeaba. También entendieron y siguen comprendiendo que la Tierra, es la madre y que el Cielo, es el padre y de esta manera se establece la relación cosmogónica de gran significación entre Tierra y Cielo. La unión se establece en el horizonte infinito y lo que es imperecedero nunca muere, de allí que, esta primigenia relación es la primera hierofanía, o la extraordinaria relación ritual y religiosa de gran significación para las culturas indígenas.

De esta manera, para el maestro Lévi—Strauss, el pensamiento “salvaje” o “primitivo” va constituyéndose en un paradigma de comprensión teórica y a través de la observación, el hombre declara que hay plantas útiles, comestibles, medicinales, enteogenésicas, que emborrachan o elevan el espíritu, plantas curativas, venenosas, plantas utilizadas en instrumentos musicales, en pectorales, en postes totémicos, en obras de arte.

Manejo y domesticación de frutos comestibles y no comestibles, frutos para los pájaros o para otros animales de la misma naturaleza, asimismo, semillas, con los mismos o con diferentes fines y usos. Es decir, llegar a este conocimiento sólo es posible después de una larga experimentación y no por la simple intuición, seguro que es más estricto el conocimiento y dominio de las plantas alucinógenas utilizadas en el chamanismo que son aquellas que alteran las funciones normales de la mente y el cuerpo, las que siempre han sido pensadas como sagradas por los diferentes seres humanos de todos los tiempos.

Estas plantas, de por sí veneradas, que producen viajes, las mismas que engendran una alteración de la conciencia del ser humano no son plantas “normales”, son conocidas como las plantas de los Dioses.

No es de extrañar que existe una larga data de las plantas en el universo, ya que ellas fueron las primeras formas de vida en la tierra y, así, el descubrimiento de fósiles vegetales bien conservados en las diversas capas de la tierra supera los 3.300 millones de años de antigüedad y entre ellas ya se han encontrado aquellas que contienen poderosos alcaloides.

Algunos millones de años más tarde, estas plantas de los Dioses fueron descubiertas por el hombre, que es la criatura más reciente de todos los seres vivos del planeta. Este allegado reciente, ha logrado manifestarse ante la flora psicoactiva y ha “dominado” hasta cierto grado, su uso, pero este uso, está siempre manejado por esos seres especiales que se comunican con lo sobrenatural que son los chamanes.

La magia de las plantas

Es el chamán el que sabe y conoce de esas plantas que contienen compuestos químicos capaces de provocar alucinaciones visuales, auditivas, táctiles, olfativas, y hasta de causar psicosis artificiales en algunas circunstancias, y por eso deben saberse manejar, ya que pueden a la vez ocasionar alteraciones que a la larga podrían ser fatales a quien no conoce su manejo y uso.

Por estas razones, existe en el Amazonas un universo de prácticas para los iniciados, seres excepcionales que son sometidos a diversas prácticas para su admisión. Esta concordancia se produce con el más absoluto respeto entre el hombre, la vegetación, el ecosistema y la biodiversidad.

Los sorprendentes efectos de estas plantas que son capaces de alterar la mente son consideradas, y con razón, plantas inexplicables y profundas, misteriosas, vivas, amigas y enemigas. Esta misma concepción se extiende a los animales, rocas, viento, lluvias, tormentas, caños, ríos, y otros elementos porque todos ellos se consideran pletóricos de un espíritu favorable, lo que en verdad llega a caracterizar una posición altamente ecológica.

Estos elementos poseen razones y lógicas para entender que ocupan un papel primordial en los ritos religiosos de todas las antiguas culturas y son por estas razones, aún, objeto de veneración y de temor al conformar un universo de plantas vivas y espíritus activos y sagrados que vivieron en los orígenes del mundo.

De esta manera, puede entenderse que son ellos quienes contienen y conservan las relaciones primordiales más antiguas entre hombres, plantas y animales. También poseen las formas de vida más pretéritas y ancestrales cuyos efectos psíquicos son los que les permiten la comunicación con los elementos más sagrados de la naturaleza y con los espíritus sobrenaturales o que sólo se perciben bajo los efectos que producen estas mismas plantas.

Así, a través de ellas se manifiesta el asumir el poder de lo desconocido, y también conferirse papeles sorprendentes, diferentes y sobreestimados para evadir el límite pedestre de la vida normal. Sólo así se puede entrar en ese fascinante e indescriptible mundo que nos producen las plantas que son capaces de hacernos ingresar en mundos maravillosos y distantes, como llegar a las formas más “primitivas” o representaciones de animales y plantas primigenias, porque ellas estaban en el universo antes de la llegada de los seres humanos, es decir, en el inicio de la humanidad. Nada más extraordinario que sentirse precisamente de esa manera, aunque sea por algunos instantes.

Así, las plantas alucinógenas son extrañas, misteriosas, místicas, delicadas, desconcertantes y sólo son y sólo pueden ser manejadas por el conocimiento profundo y con el más absoluto respeto. Si la “ciencia” las toma, entonces las deforma, las sistematiza, las coloca dentro de los planteamientos epistemológicos, y las colocan en diversas taxonomías, y así, las plantas dejan de ser o de tener, el misterio que siempre han encerrado.

Solo a partir de hace pocos años, favorablemente, que estas plantas son analizadas por estudios científicos, pero se hace con el fin de convertirlas en “productos” de la farmacopea, porque tanto la mente del hombre como su cuerpo necesita agentes correctivos

y curativos. De esta forma, y así, a estas plantas de los Dioses las convierten en técnicas farmacológicas para lucrarse desde el punto de vista mercantilista y como negocio transnacional obviando, por supuesto, toda tradición milenaria, su respeto, valoración y ancestralidad que sólo los chamanes les profesan, porque ellos, sienten amor por estas plantas.

Podemos asegurar que estas plantas de los pueblos indígenas no causan adicción; sirven nada más como vehículo para expandir la mente, desinhibirse y, por supuesto, lograr una experiencia mística. En algunos casos sirven también, para expandir represiones e inclusive es una aventura hedonista. Hay seres muy reprimidos y sólo de esta manera liberan su capacidad mental y, a la vez, sus potencialidades creativas.

Algunos investigadores, ven en las plantas psicoaptivas un negocio y lo convierten en “droga” y en ciertas circunstancias defienden sus postulados asumiendo que trabajan para realizar tratamientos psiquiátricos.

Sabemos que el sistema nervioso central responde a un procedimiento muy complejo y la exploración del inconsciente aún no ha avanzado tanto como para comprender a cabalidad la mente del hombre.

Así, si algunas de estas plantas son capaces de alterar la mente del ser humano en forma positiva, creativa, desinhibitoria etc., entonces que se dejen en manos de los seres que por millones de años las han utilizado para sus viajes astrales, necesarios en toda comunicación chamánica.

Si es el chamán el que maneja el mito y las prácticas chamánicas con relación a la ecología y los tres conceptos están en íntima relación y en armonía, podemos asumir entonces que el chamán y las prácticas chamánicas que ejecuta son desde todo punto de vista ecológicas. La conciencia ecológica ha estado presente en la cultura de todos los hombres y de todos los tiempos, si no lo hubiese estado, el hombre mismo hubiese desaparecido.

Cada cultura ha interpretado su medio ecológico según sus postulados teóricos asumidos en sus mitos y relatos y según el medio geográfico en el que le toca vivir. No es el mismo concepto que posee sobre su ecología un esquimal que el de un Piaroa, es evidente. Pero, en lo que sí coinciden es en la valoración y en la ritualización sobre el medio ambiente en el que le toca vivir.

Por eso, Lévi—Strauss se sigue preguntado, ¿por qué de una a otra parte de la Tierra los mitos se parecen tanto? aunque no sean de la misma área ni correspondan a los mismos significados ni sean los mismos frutos ni las mismas plantas.

La concepción y producción de frutos, cereales, hierbas, arbustos comestibles y utilizables, lo mismo que animales, también se relacionan con el origen de la vida humana, como el árbol del mundo de los Pemón, representado por los Tepuy y, asimismo, por los diversos otros Tepuy de Amazonas como Marawaka, Duida, Roraima, en Gran Sabana, etcétera. Se relacionan con *Palu Wala*, árbol del mundo de los Kuna de Panamá y el árbol del mundo de los Yekwana, cuyas estructuras de significación son casi idénticas y por lo menos, en cuatro versiones: Kuna, Yekwana, Pemón y Kariña, se puede hacer la misma lectura sobre el origen de los alimentos. Estos mitos y conocimientos y hasta la perpetuidad del mito son mantenidos gracias al conocimiento chamánico.

Conocer los secretos de la tierra

Podemos ver entonces que los complejos míticos de todas las culturas pueden caracterizarse por fórmulas casi idénticas y asimismo se puede apreciar la composición Madre/Tierra—Padre/Cielo, cuyas concepciones resumen una gran parte de las ceremonias, prácticas rituales y comportamiento hierofánico de los sistemas de producción agrícola y de los complejos míticos de este continente indígena, pero que también se pueden extender a Europa, Asia, África y Oceanía.

La Tierra tiene la potencialidad de ser madre de todo lo creado: plantas, animales, aguas; pero también crea, minerales, oro, plata, hierro, cobre, diamante y diversos otros minerales. Lo impactante del fenómeno humano es que la mayor parte de las culturas del universo ritualizan de una u otra manera la actividad agrícola pero no la minera. La agricultura es una de las primeras actividades comunitarias de los hombres y es a través de ella que se han conocido sus entrañas.

Para que las prácticas chamánicas sean efectivas se deben conocer los secretos de la tierra y esta exigencia no solo pertenece a las culturas aborígenes de este continente, el *Kalévala*, la saga finlandesa también describe fórmulas para referirse a la Tierra y al tratamiento de las enfermedades, en lo cual debe intervenir el sabio secreto de la madre Tierra y en esta fórmula mágica, todos los elementos deben estar en perfecto orden.

Este ejemplo es el siguiente: en los cantos VIII y IX del *Kalévala* (texto finlandés) se cita el relato de la herida del hacha y de las peripecias necesarias para la curación de la herida. Para esta cura se hacía indispensable conocer el origen del hierro y, al mismo tiempo, saber el secreto de este origen. El enfermo que era un héroe cultural, está a punto de morir y después de una larga búsqueda encuentra a un anciano chamán que afirma conocer el secreto de la cura y canta:

Ukko, el gran Creador, separó la tierra de las aguas, acarreó lodo para formar los continentes, pero el hierro aún no había nacido. Entonces, él friccionó sus manos sobre su rodilla izquierda, Fue entonces cuando nacieron tres elementos de la naturaleza que fueron las tres madres del fuego: el aire en la primera de las madres, el agua es el más viejo de los hermanos, el fuego es el segundo y el hierro es el más joven de los tres (Colehmainen, 1950: 55).

Eso significa, todo en la naturaleza tiene un orden solo conocido desde el chamanismo, ello involucra, de hecho, la valorización de la naturaleza como madre procreadora, la cual es equivalente a

la naturaleza que posee diversas acepciones sobre lo sagrado, que no siempre se localiza en una sola capa telúrica, o referida a la tierra, sino que pone en una unidad las diferentes hierofanías que se habían realizado en el medio cósmico; por tanto, se toma en cuenta todo: tierra, piedras, aguas, sombras, árboles, etcétera.

Para la concepción chamánica también existe una estrecha relación entre el cuerpo y la naturaleza, es decir, hay una concepción cosmogónica del cuerpo y este entendimiento da lugar a los relatos más surrealistas que pueda encontrar un investigador de las ciencias del hombre.

La Tierra, centro del cosmos

A través de estas concepciones mítico—religiosas, la apreciación primaria de la tierra como una forma religiosa puede comprenderse dentro de la propuesta siguiente: la tierra es el cosmos, el cual, a su vez, es receptáculo de fuerzas sagradas difusas; lo que significa que en todas las culturas hay valoraciones religiosas, mágicas o míticas de la tierra o de lo que ella encierra como naturaleza, pero a su vez, es en sí, el fundamento de las distintas manifestaciones culturales. Con ello afirmamos que todo lo que está sobre la tierra forma un enorme conjunto y constituye la gran unidad formadora y generadora de nuevas vidas.

Entre los indígenas Kunas de Panamá, de lengua caribe—kuna, con algunos elementos arawak, en especial, en su lenguaje secreto, o *epurba kaya*, se considera que la tierra es el vientre materno de donde nacen los humanos y existe una estrecha relación entre la mujer y la tierra. Es decir, que hay una equivalencia mujer—naturaleza (*Nappa—ome*).

Lo mismo piensan los chamanes Shuar del oriente ecuatorial: el cuerpo es un microcosmos en donde se produce una relación considerable con cada parte del cuerpo y los elementos de la naturaleza. Es decir, que cada cuerpo está conformado de ríos, cataratas,

montañas, selva y a su vez, cada universo específico según lo que contenga cada elemento.

La misma concepción se produce entre los Kunas de Panamá. El chamán viaja a través del cuerpo para encontrar el origen de la enfermedad. ¿Cómo se auxilia?, lo hace con el canto especializado, con las semillas de cacao que son quemadas en el *Súa Nala* (incensario), con ajíes picantes, sonidos de maracas sagradas, semillas, hojas, piedras, raíces, nudos de árboles, troncos de madera, figuras labradas, huesos, plumas, pelos de determinados animales, pieles de otros animales, saliva, soplos, ejecución de instrumentos musicales de aplicación chamánica, entre otros.

Este proceso lo hace sobre todo, con el conocimiento profundo de la naturaleza, porque la tierra, con todo lo que sostiene y engloba fue desde el principio, fuente inagotable de existencias que se revelan ante el hombre de manera inmediata. Esto no quiere decir que en las culturas aborígenes todo sea concreción, o demostrable, no, especialmente en ellas. Las concepciones son abstractas y la eficacia de la cura, es simbólica. Podría decirse que hay más efecto psicoanalítico que aplicaciones farmacopeicas.

Los orígenes de los vínculos

Como ya lo expresamos antes, entre los Kunas se considera que la mujer nace de la tierra y en lo ritual se produce este nacimiento, en tanto el hombre, nace del mar.

A la mujer se le llama *Punolo*, que en el lenguaje chamánico significa: cacao. El hombre se llama *Nusu*, que representa al gusano de mar. La concepción sobre el nacimiento del hombre Kuna es bastante antigua, ya la encontramos en Melanesia, descrita por Malinowski, situación que lo conduce a afirmar que entre los trobriandeses no se produce el universal “complejo de Edipo”.

Este principio es uno de los más importantes ya que en esta concepción, el padre no se adjudica el derecho exclusivo de ser

padre, sino antes bien, su paternidad es compartida con el medio ecológico en el cual vive.

Esta concepción es bien interesante, puesto que el padre físico no interviene en la procreación. Lo grandioso es que los hijos sí están unidos a sus madres. Este es el mismo principio respecto de la diseminación de las semillas, la ritualización es amplia ante la naturaleza ya que una semilla tiene el poder de germinar sin ser sembrada por la mano del hombre. La naturaleza está llena de árboles que el hombre no sembró, pero sí se produce la diseminación.

Tanto los seres humanos como las plantas, así como los ríos, cascadas, piedras, vertientes de agua, montañas, mares, nubes, etc., fueron en su mayoría creaciones en las que se produce el aporte de animales acuáticos, peces, ranas, cocodrilos, así como de serpientes y otros animales asociados con las aguas, como la lagartija, pelícanos, garzas, entre otros, o bien brotaron de las rocas, abismos y grutas, antes de ser proyectados por un contacto mágico, al propio vientre materno. Así se produce una plena convicción de que empezaron su vida prenatal en las aguas, cristales de roca, piedras, en los árboles.

En el mito asimismo se asume que todo lo nacido tuvo una forma prehumana y de preferencia vivieron en zonas oscuras. Lo oscuro es creativo y en esta concepción, asumen un papel importante los colores con su amplia gama.

El encuentro de dos o más mundos

Existe una estructura cósmica universal, una arquitectura del pensamiento humano que nos convierte en seres universales y, de esta manera, el hombre es capaz de pensar hasta lo impensable, en cualquier parte de la tierra aún perteneciendo a las más diversas culturas.

Es aquí donde en realidad puede situarse el encuentro de dos o más mundos, porque la concepción generalizada existía, sólo que hubo que llenarla de otros contenidos.

El ejemplo más fehaciente lo tenemos en la religión cristiana: los conquistadores vinieron a imponer su cristianismo y hacían jurar a los indios en nombre de Dios, y sobre la Biblia, que eran sus sagradas e infalibles escrituras, sin importar, y ni siquiera entender que los indios de este continente llamado América por la Conquistadora, tenían religión, sagradas escrituras y hasta nombre tenía este continente, llamado *Abya—yala*.

Los indígenas poseían códices, dibujos o pictografías, glifos, y concepciones teóricas sobre el origen del sonido, entre muchos otros ejemplos que se pueden citar.

Entre sus muchas concepciones universales hablaban del diluvio universal, así como poseían el concepto del *gran árbol del mundo*, o el ascenso de las almas hacia el cielo infinito.

Es así como todo lo que los seres humanos hacen en cualquier parte del mundo es ritualizar lo que la naturaleza construye a través de sus propios recursos que son infinitos.

Entonces, ¿a qué se debe tanta angustia, si aún hoy, en definitiva, también el primer hombre y la primera mujer son creación de la naturaleza?

Es la vida en socialización la que nos hace asumir papeles en el sentido jurídico, biológico y económico, pero cuando estas instituciones no existían, por lo menos en el sentido moderno, amparadas por normas y leyes, ya el hombre preexistía y, si bien, tal vez, no había sociedades tan complejas, el hombre poseía los elementos religiosos que permitirían la sacralización de la naturaleza y una vida cósmica—maternal, que con el tiempo se nos ha ido quitando, aunque algunos aún albergamos la idea del retorno a la Gran Madre Ancestral: la naturaleza.

En la sociedad latinoamericana actual, aún hoy asumimos con cierta responsabilidad que “madre hay una sola” y que el padre, puede o no estar presente.

Con esta inocente concepción estamos dando crédito a ese principio de la diseminación y en cierta forma, no se nos retienen nuestros deseos de cultivo diseminado y mentalmente hasta ritua-

lizamos esta actitud y la acariciamos si es que no la concretamos realmente.

De otra parte, el hombre de trabajo crea haciendas, huertos y conucos, o bien, posee grandes extensiones de tierra sin importar muchas veces, la explotación del hombre. Pero la naturaleza está allí, incólume y ambas actitudes son a veces castigadas por la inclemencia de la naturaleza o bendecida por la benevolencia.

El problema reside en que el ser humano, si bien por muy tecnócrata que se haya vuelto, aún no puede dominar las fuerzas desatadas de la naturaleza como la lluvia, el viento, los vendavales, los ciclones, las sequías, el desborde de los ríos, los maremotos, los terremotos, etc.; es decir, la naturaleza se nos impone y ante esa imponencia, lo único que nos queda es ritualizarla. Así ayudamos a contrarrestar esa precaria paternidad humana y damos fuerza a la maternidad generadora de múltiples formas y benefactora a través de la ritualización.

Si la armonía se rompe, la naturaleza reclama y exige los rituales de los hombres que son capaces y conocedores de los verdaderos rituales y ceremonias en honor a los espíritus benefactores de los seres humanos de todos los tiempos.

SEMILLAS, HUESOS, COLLARES Y ANIMALES DE PODER

Como se observa, existen razones diversas para la ritualización de la naturaleza, tanto en los ciclos agrícolas, como en lo pastorales, así como también en los del nacimiento del ser humano y por estas razones existen los rituales de la iniciación, de pasaje y los viajes que realiza el chamán especialista, a través de los diversos e intrincados universos del nacimiento, muerte, epidemias, o los viajes catabáticos (*Muu igala, Massar igala, Absogued igala*).

En esta ritualización se reúnen las divinidades de la tierra, los aires, las aguas y el fuego, como miembros del medio ambiente cósmico. Ciclos que con el correr del tiempo pasan a formar parte del universo, comprendidos éstos por los campesinos de cualquier

rincón del continente, como son los casos del arado en Chile, o de María Lionza, en Sorte (Venezuela).

Desde el mundo de los aborígenes, hoy día, cualquier campesino de los Andes o de Apure, nos habla del gran astro que nos ilumina y gobierna, el Sol: es vida, es el más viejo de los personajes cosmogónicos, y en una cultura como la de los Kunas, que viven un chamanismo central, el Sol, *Tad Ibe*: semilla ignea, o semilla de fuego.

¿Y, la luna ?

Ahora bien : ¿cuál es el papel que cumple la luna? Para algunas culturas como la de los Yanomami, la luna es la madre de los espíritus del mal y de los bichos rastreadores que causan daño a las plantas.

Para otras cosmogonías, es madre de los albinos y se hace necesario flecharla para neutralizar sus efectos. El concepto de “flechar la luna” es muy complejo y tan antiguo que se encuentra arquetípicamente en culturas tan aisladas en el tiempo y en el espacio como entre los Mayas de Mesoamérica, los Kunas del istmo de Panamá y entre los Yanomami, para citar sólo tres ejemplos.

Para la generalidad, la luna es y ha sido siempre una especie de diosa que controla las cosechas y la productividad y hasta la elección del sexo de los seres vivos está asociada con ella. Así, también, rige el ciclo menstrual y para gran cantidad de culturas, este ciclo tiene un nombre que involucra a la luna de manera directa o hace alusión a cambios climáticos. Por ejemplo, entre los Miskito, para referirse a menstruación se dice: *Kati sikniska*, que significa: “la enfermedad de la luna” y entre los Kunas de Panamá, es *ammuka—pir’ria wil’la*, que significa: “profundo remolino interior”, o profunda sombría fuente.

Asimismo, en nuestra cultura actual, casi nadie habla de “menstruación” que, en síntesis es un término muy sofisticado; se habla de “período” o “regla”, que como vemos, la semántica alude más

bien a términos ecológicos. Por tanto, en el inconsciente estamos marcados arquetípicamente por la Madre Naturaleza.

Los verdaderos campesinos, como los buenos peluqueros o los buenos carpinteros, realizan las labores de su especialización solo en la época que pertenece al Cuarto Menguante; es decir, período en el cual no hay luna. Es el período de la no observación lunar porque ésta ostenta los poderes chamánicos del bien y del mal, de muerte y resurrección, son deseos encontrados y ambivalentes. En este caso se asocia con la serpiente, elemento etónico que pertenece a la tierra y al arco iris, que son elementos cósmico.

Gran cantidad de semillas utilizadas en la ritualización están relacionadas con la luna, la serpiente cascabel y el arco iris.

La problemática cultural se sustenta en este caso, en la experimentación, pero muchas veces en la magia y aquí debemos hacer dos distinciones tajantes: muchas de las plantas, cortezas, hojas, semillas, raíces, zumos, o flores utilizadas en la farmacopea aborigen poseen solo poder mágico con lo cual se realiza la curación.

Otras, son plantas venenosas y no obstante, el poder cultural es tan grande que las sociedades las han convertido en utilizables, tal es el caso de la yuca amarga, (*manihot sculenta cratz*) que puede matar a una sociedad entera si se come de manera natural sin la intervención de la cultura. A la yuca amarga hay que extraerle el yare, que es un poderoso veneno. También se domina a la planta de la cual se extrae el curare, empleado en las puntas de flechas, dardos y lanzas, armas con las cuales cazan animales que luego son consumidos.

En ello, asimismo, hay ritualización y algunas culturas como los Piaroa, por ejemplo, ritualizan la carne de los animales cazados porque ellos, como parte integrante de la selva, son hermanos de los animales que en ella habitan y por esta razón hay chamanes especialistas en convertir la carne en vegetal, acción que realiza *Mukka—Kuyeli*, el espíritu del águila.

En las plantas y animales, de igual modo, se ritualizan otras semillas empleadas en los sonajeros o en los bastones sonajeros,

como implementos chamánicos. Esas semillas normalmente son venenosas, tal es el caso de la retama, la pionía, semillas que se emplean en los collares chamánicos. Poseer dominio sobre esa potencialidad dañina de la naturaleza incide en la adquisición del poder desde el punto de vista humano.

Todo buen chamán es poseedor de poderes a través de una maraca o sonajero, fruto no comestible y conformado por otras semillas no comestibles, pueden ser pionías o capacho. A su vez, todo chamán que pertenece a la cultura de un chamanismo central, posee un bastón de poder elaborado con maderas especiales. Algunos de ellos, son árboles que producen también frutos no comestibles por parte de los humanos.

Su bastón representa su animal de poder, que en la mayor parte de los chamanismos centrales es la serpiente cascabel; serpiente considerada como el único reptil perteneciente a la tierra, a la arena y a las piedras calientes. Por otro lado, la serpiente cascabel, posee desde su propia naturaleza, su propio sonajero. Así, una serpiente cascabel, aunque sea venenosa no se considera enemiga del chamán, es su aliada y acude en su auxilio cuando es solicitada para la cura de envenenamiento o herida ponzoñosa.

Ahora bien, hay un enorme misterio entre los chamanes que curan mordedura de serpiente y es que ninguno de ellos canta con maraca para tal cura. En este caso, se utilizan plantas similares a las serpientes, como bejucos o plantas de colores veteados que según su concepción, representan a las serpientes. Este conocimiento, por supuesto, está unido al poder de la palabra y, en estos casos, la cura es efectiva y no simbólica.

Gran cantidad de cantos chamánicos para la mordedura de serpiente aluden a las aguas corrientes o torrenciales aguaceros, al tiempo, a bejucos que cuelgan de los árboles sobre los cauces de los ríos y a las plantas que poseen colores similares a la piel de las serpientes.

Un chamán coloca entre diversas semillas de sus collares y entre las cuentas de vidrio o de cerámica, colmillos de animales, entre

ellos, colmillos de jaguares, jabalíes, toninas, serpientes, etc., los cuales lo vuelven invencible ya que en estado de trance puede ser blanco fácil de espíritus adversos, entonces, es aquí donde entran en juego los poderes de las plantas venenosas, o las habilidades, fortaleza o fiereza de sus animales de poder.

CONCLUSIONES

En consecuencia, *mito, chamanismo y ecología*, están en íntima relación y todos los rituales sobre semillas, plantas, piedras, aguas, fuego, animales, etc., se explican por la concepción religiosa universal acerca de considerar a la tierra, como a la Madre Universal.

Y aquí, vamos a cerrar el ciclo: si el ser humano nace de la tierra, el ser humano vuelve a la tierra para su transformación. De esta manera, estableciendo un símil, es la semilla madura que debe volver al seno materno para que dé lugar a otras vidas, o nacer de nuevo revivificado.

Gran cantidad de culturas practican el segundo enterramiento, es decir, después de limpiar los huesos de los restos de carne se ritualizan los huesos que son la verdadera semilla para la regeneración. De allí la importancia de los collares, de las plantas duras y de los diversos instrumentos musicales.

En las culturas étnicas todo se convierte en vegetal y los huesos son la semilla de lo que no fue vegetal. Asimismo, la piedra, es la semilla que ostenta el poder petrificado de la música creativa. La relación piedra/semilla constituye la primera solidificación del ritmo creador y las cañas de las plantas son, a su vez, los huesos germinativos de la pareja cósmica y divina en la que debe producirse la armonía más perfecta entre lo masculino y lo femenino.

El enterramiento del ser humano en forma de embrión o en posición fetal tiene el sentido de que la Tierra lo vuelva a traer a la vida. También se entierra en chinchorro para que después de su largo viaje de sueños vuelva a la vida. La concepción chamánica más generalizada es que nosotros mismos somos semillas de un

largo proceso que puede remontarse a millones de años y, así, cada cierto tiempo, somos parte de una gran cosecha ya que tenemos la posibilidad de nacer de nuevo al mismo tiempo que la vegetación.

Por esta concepción los Kunas le llaman *Muu* a la placenta, pero *Muu* también conforma las entrañas de la tierra y el fondo marino es *Muu* y también es la tierra originaria de la cual se espera sólo beneficencia.

Como vemos, la Tierra es Madre, engendra formas vivas extrayéndolas de su propia sustancia. La tierra está viva porque es fértil. Todo lo que sale de ella está dotado de vida y lo que regresa a la tierra es de nuevo provisto de vida. Con esta concepción le damos amplitud a la reversibilidad de la materia, porque para la concepción chamánica el ser humano es regenerativo y asume nuevas formas.

Si el hombre pudo estar vivo es porque provenía de la Tierra; porque nació de ella y debe por tanto retornar a ella.

Los Piaroa explican que el hombre está hecho de madera, la cual a su vez, es producto de la semilla y ellos se autodenominan *Dea—ruwe*, es decir, perteneciente a la madera y por esta razón, según su concepción, todo lo que es carne, debe convertirse en vegetal y así, volvemos al principio universal: la carne es perecedera, lo imperecedero es la médula, lo óseo es la semilla y por esta concepción todos los chamanes ritualizan la semilla ignea de la regeneración, único modo de volvemos inmortales.

Para concluir, debo decir que los seres humanos de cualquier parte del mundo somos parte de un gran equilibrio y aunque cada una de las culturas que estudiamos nos enfrenta a situaciones enteramente particulares, de tal forma que solo a costa del más arduo y minucioso análisis interpretativo podemos llegar a comprenderla y describirla.

Cada una de las culturas selecciona los animales, las plantas, los minerales, los cuerpos celestes y los fenómenos naturales a los cuales dota de significado y sobre los cuales realiza construcciones teóricas para ostentar su propio sistema lógico.

Desde este punto de vista, la antropología nos enseña a amar y sobre todo a respetar la ecología, porque ella está hecha de elementos vivientes: plantas, animales y hombres y lo que no es vivo, tiene la virtualidad de convertirse en ser vivo a partir del espíritu que le es propio.

Los seres humanos de todos los tiempos han vivido en perfecta armonía con su naturaleza porque han entendido y ritualizado su equilibrio pero, a su vez, han surgido a través de los diversos procesos religiosos, los más variados y profundos sentimientos estéticos expresados en el arte verbal, o en las artes plásticas, así como también en los sistemas axiológicos que defienden y respetan la naturaleza, ante la cual, se han elaborado los más complicados sistemas simbólicos, que sólo pueden ser comprendidos a través de su propia filosofía y ubicándose en los horizontes de la comprensión hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

Andujar—Darcy Ribeiro, Claudia. 1978. *Yanomani*. Editora Praxis (Brasil).

Aretz, Isabel. 1978. Música chamánica de Latinoamérica. Revista *Logos*. Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Bergson, Henri. 1954. *The two sources of morality and religion*. University of Notre Dame Press (Estados Unidos).

Berlin, Isaiah; Boorstin, Daniel; Takeshi Umehara, *et al.* 1995. *Fin de siglo*. McGraw—Hill (México).

Bidou, Patrice; Perrin, Michel. 1988. *Lenguaje y palabras chamánicas*. Ediciones Abya—Yala.

Ferreira, Eduardo. Sf. *Ecología: mitos y fraudes*. Página web: <http://mitosyfraudes.8k.com>

Foucault, Michel. 1985. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores (México).

Harner, J, Michael. 1976. *Alucinógenos y chamanismo*. Guadarrama (España).

Harner, Michael. 1980. *The way of the shaman*. Bantam Books (Estados Unidos).

Junquera, Carlos. 1991. *El chamanismo en el Amazonas*. Editorial Mitre (España).

Leiva, A; Guerrero, H, et al. 1991. *Los espíritus aliados*. Ediciones Abya—Yala (Ecuador).

Lizot, Jacques; Cocco, Luis, et al. 1991. *Mitología Yanomami*. Ediciones Abya—Yala (Ecuador).

Lévi—Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica (México).

Paracelso. 1982. *De la enfermedad de las montañas y de otras enfermedades semejantes, 1533—1534*. Biblioteca Esotérica (España).

Peña, Enrique Margery. 1994. *Mitología de los Bocotas de Chiriquí*. Ediciones Abya—Yala (Ecuador).

Rohde Edwin. 1973. *Psyche. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Editorial Labor (España). Vol. I: 12.

Rosaspini Reynolds, Roberto. 1998. *Shamanismo*. Ediciones Continente (Argentina).

Schultes, Richard Evans. 1991. *Where the Gods Reign*. Synergetic Press (Estados Unidos).

Velásquez, Ronny. 2004. *Estética aborigen*. Fundarte—Finidef. Caracas.

Velásquez, Ronny. 1987. Bolívar en la religiosidad popular. En: *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Universidad Simón Bolívar (Venezuela): 91—133.

Velásquez, Ronny. 1987. *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborigen*. Academia Nacional de la Historia (Venezuela).

Takeshi Umehara. 1996. *La civilización de la selva, en fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. Mc Graw Hill Editores: 198—199.

Ronny Velásquez
Venezuela

Antropólogo y doctor en ciencias sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Realizó estudios de posgrado en historia de las Américas en la Universidad Católica Andrés Bello. Fue profesor en la Escuela de Antropología de la UCV. En la actualidad, es profesor, investigador y jefe del Departamento de Promoción Cultural de la Escuela de Artes, Facultad de Humanidades y Educación (UCV). Presidente de la Fundación Internacional de Etnomusicología y Folclore (Finidef).

Ha publicado libros sobre temáticas aborigen, universo simbólico, chamanismo, mitos y música de los pueblos indígenas de América y literatura oral. Autor de numerosos artículos referentes a la problemática indigenista, tanto en Venezuela como en América Central. Obtuvo el Premio Municipal de Literatura con *Estética aborigen*, publicación de Fundarte—Finidef (Caracas, 2004).

PATRIMONIO INMATERIAL EN IAUARETÊ,
DEL RÍO UAUPÉS, NOROESTE DE
LA AMAZONIA BRASILEÑA

*Geraldo Andrello **

En mayo de 2004, la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (Foirn), a petición del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (Iphan), abrió las puertas de la gran maloca en su sede de la ciudad de Sao Gabriel da Cachoeira (AM). Así, abría un espacio para dar un escenario a la reunión destinada a iniciar una discusión sobre patrimonio cultural con los grupos indígenas del Río Negro, basada en la nueva política de registro de los llamados bienes culturales de carácter inmaterial, instaurada por el órgano después de la promulgación del decreto 3551/2000.

El Alto Río Negro ha sido escogido por varios motivos, entre ellos, la propia existencia de la Foirn, tal vez la organización indígena más relevante en la Amazonía, y que trabaja en conjunto hace más de diez años con el Instituto Socioambiental (ISA). Además, es una región esencialmente indígena, con una población de más de treinta mil personas subdividida en más de veinte grupos.

Es un extenso complejo cultural que sobrepasa las fronteras nacionales. Por tratarse de una reunión sobre cultura, han sido convocados grupos que vienen dedicándose a la implantación de

* Antropólogo e investigador, Instituto Socioambiental, São Paulo (Brasil).

escuelas indígenas diferenciadas, como los Tukano y Tuyuka del Río Tiquié y los Baniwa del Río Içana.

Además, asistieron los Tariano de Iauaretê. Ellos, aunque no participan en un proyecto formal de educación indígena, venían manifestando gran interés por registrar sus historias de origen, levantar una maloca y retomar viejas prácticas rituales.

La reunión se concentró básicamente en la presentación de la política de registro de bienes culturales de carácter inmaterial, que están divididos en cuatro categorías

- Celebraciones. Rituales y fiestas que marcan la vivencia colectiva del trabajo, de la religiosidad, del entretenimiento y de otras prácticas de la vida social
- Formas de expresión. Manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas
- Sabidurías. Conocimientos arraigados en la vida cotidiana de las comunidades
- Lugares. Mercados, ferias, santuarios, plazas y demás espacios donde se concentran y reproducen prácticas culturales colectivas.

En forma general, la sensibilidad hacia la proposición llevada por Iphan refleja el amplio interés de los grupos indígenas de los ríos Uaupés e Içana en registrar la cultura de los antiguos para las nuevas generaciones, que parecen cada vez más volcadas hacia las cosas de la ciudad y de los blancos.

En efecto, algunas experiencias que han sido apoyadas por Foirn, buscan una respuesta a ese dilema, especialmente la publicación de la *Colección Narradores indígenas do Rio Negro* (seis tomos publicados de mitología Desana, Tariano, Baniwa y Tukano).

A ese material hay que añadir las innumerables cartillas y libros didácticos y serie de CD elaborados por los Tuyuka con sus cantos ceremoniales, los que ya representan un volumen significativo de registros culturales, todos asesorados por antropólogos experimentados en investigaciones en la región.

Se puede decir, que esas experiencias facilitaron la comprensión de lo que habían expuesto los funcionarios del Iphan a la audiencia indígena reunida en la maloca de Foirn. El razonamiento de los Tariano fue simple: el gobierno quiere apoyar el trabajo que estamos haciendo.

De otro lado, han demostrado gran interés por el trabajo que Iphan ha recomendado y lo interpretaron como una iniciativa oficial que respalda y fortalece sus propias iniciativas. Pero, la forma como se les explicó el estilo de trabajo de Iphan también vendría a sugerirles nuevas ideas. Después de la reunión se pusieron a ponderar la posibilidad de proceder al registro de sus lugares sagrados como patrimonio cultural que el gobierno deberá reconocer.

REGISTRO DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Antes de entrar en los pormenores, debemos mencionar que el nuevo sistema de registro del patrimonio inmaterial brasileño ha despertado la atención de otros sectores del gobierno, involucrados directamente en la regulación de la Convención de la diversidad biológica (CDB), en Brasil, en su artículo 8J, que establece la protección de los conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad.

En Brasil, ese tema es tratado por el Consejo de Gestión del Patrimonio Genético (CGEN), por decreto del Ministerio del Medio Ambiente. En ese sentido, ya se tiene en mente la creación de una nueva categoría de patrimonio inmaterial relacionada con los sistemas agrícolas tradicionales, a través de la cual un importante grupo de conocimientos tradicionales vinculados con la biodiversidad, aquellos que promueven la agrobiodiversidad, podría ser reconocido oficialmente.

Esa medida pasaría por un entendimiento entre los ministerios de Cultura y de Medio Ambiente, que valorarían la posibilidad de establecer un sistema integrado y no fragmentado de protección a los conocimientos tradicionales (Azevedo y Moreira, 2006). Es decir, un sistema que esté a la altura de sus especificidades.

Brasil sigue la tendencia de las conferencias internacionales de CDB al defender la creación de un sistema *sui generis* de protección a esos conocimientos. Aunque no se haya llegado a una fórmula específica, tal sistema debería ser diferente a los sistemas de propiedad intelectual o de patentes existentes, pues se trata de derechos intelectuales colectivos y no de derechos de autor individuales.

La actual indefinición jurídica en torno al problema de la apropiación de conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad, se debe al hecho de que esa apropiación se concreta a partir de la traducción de tal conocimiento a una expresión biotecnológica susceptible de ser protegida, por el sistema de propiedad intelectual y que actualmente es objeto de graves distorsiones en conceptos claves, tales como la innovación (descubrimiento y patente del ADN, por ejemplo, que no es un invento).

El registro del patrimonio inmaterial no impide la adquisición de conocimientos tradicionales que pasen por esa traducción, pero podría servir para comprobar si el conocimiento sobre determinado uso de planta o animal ya es conocido; en teoría, si no es nuevo no puede ser patentado.

Pero eso depende de cómo se presenta la petición de patente, de modo que, aún en el caso de sistemas agrícolas reconocidos como patrimonio inmaterial, no hay nada que impida a un investigador que colecte una semilla y desarrolle nuevas variedades híbridas a partir de un trazo genético de interés.

El trazo genético puede ser patentado del mismo modo que la variedad híbrida puede ser registrada.

El reciente tratado de la Unesco sobre patrimonio inmaterial contiene la misma cláusula modelo de otras convenciones como la CDB: los derechos reconocidos en el tratado no afectan ni limitan los derechos de propiedad intelectual de terceros.

Esa cláusula es clave en todos los tratados sobre el tema, porque en ella se apoyan los países desarrollados para legitimar y defender las patentes o variedades híbridas que se obtienen a partir del

acceso al conocimiento del recurso genético en otros países. Así, para que el sistema de registro de patrimonio inmaterial pueda contribuir realmente a la protección de conocimientos tradicionales, asociados a la biodiversidad, es necesario que incluya, entre otras salvaguardas, el reconocimiento de derechos intelectuales a los protagonistas sociales responsables por el mantenimiento de un bien inmaterial reconocido.

Una vez que se reconozca ese derecho, faltaría por definir un acceso que regulara tanto el acceso al conocimiento como al material genético correspondiente. Al reconocerse esas dos premisas, desde lo jurídico sería posible controlar la utilización de ese material con la autorización de determinados usos y la prohibición de otros. Tal licencia permitiría la libre circulación de las semillas siempre que no sean empleadas para fines comerciales, o para el desarrollo de nuevas variedades que pueda conllevar una protección intelectual.

Esa alternativa jurídica ya es objeto de discusión, pero el tema aún requiere prolongadas reflexiones ¿las licencias CC podrían contemplar derechos intelectuales colectivos? Pero, además del aspecto jurídico, hay otra cuestión bastante complicada: ¿cómo definir la colectividad que es el sujeto de ese derecho?

EL CASO DE LOS TARIANO DE IAUARETÊ

Los Tariano de Iauaretê, al reivindicar el registro de una cascada como lugar sagrado, se valieron de un conocimiento vinculado con la historia y mitología local disputado por otros grupos del área. Como se verá, la solución final dependería de una negociación.

Los Tariano, aunque participen en el sistema de exogamia lingüística que une a los diferentes grupos del Río Uauapés, ocupan una posición peculiar. Al contrario de los demás grupos, ellos son originarios de la cuenca del Río Içana, al norte, y se instalaron en los Uaupés en el período precolombino. Vinieron a ocupar una extensa área en el territorio de los grupos tukano, de los que no

solo pasaron a obtener esposas en cambio de hermanas, sino que progresivamente han adoptado su idioma.

El centro del área de los Tariano en Uaupés es Iauaretê—cascada, una localidad que está presente en las historias originarias de los diferentes grupos que allí viven actualmente. En las extensas narrativas, el surgimiento y crecimiento de los diferentes grupos del Uaupés son contados en la forma de sucesivos desplazamientos espacio—tempo, lo que define sus territorios, que, sin la demarcación de fronteras exactas, se extienden a partir de determinados puntos álgidos, por decirlo así, de la saga de cada uno de los grupos.

Según la visión de los grupos Tukano, el Río Uaupés ha sido poblado a través del viaje de la serpiente—canoa de los ancestros, que en su vientre ha traído a los indígenas ancestrales hasta la cascada de Ipanoré, localizada a la altura de la mitad del curso del Río Uaupés, de donde salieron para la tierra a través de un hueco existente en una de sus lozas.

En ese momento, se separan y cada uno sale en busca de su lugar. Los Tukano se instalaron en el pequeño Río Turi, afluente del Río Papuri (cuya desembocadura se localiza en el Uaupés a la altura de Iauaretê). Allí, han vivido por mucho tiempo, crecieron y se casaron con mujeres de otros grupos.

El pequeño Río Turi es considerado el territorio ancestral de los Tukano. Y en la medida en que el grupo va creciendo, pasa a ocupar diferentes localidades de los ríos Papuri, Tiquié y Uaupés. Hay un detalle que ellos insisten en subrayar: en su proceso de dispersión han vivido durante algún tiempo en Iauaretê, de donde solo se marcharon cuando los blancos empezaron a frecuentar la región. Es muy probable que se hayan retirado de Iauaretê a finales del siglo XVIII.

A esa altura, los Tariano ya habían llegado de Içana, y bajo su guardia los Tukano habrían abandonado a la cascada de Iauaretê. Eso es lo que narran los Tukano, que han regresado a vivir a Iau-

retê en tiempos más recientes buscando escuela, salud, mercancías y dinero. Su población allí es cerca de 600 personas.

El surgimiento de los Tariano ocurre a través de un proceso similar. En una extensa jornada por el curso de los ríos, los ancestros también emergen de las piedras de una cascada, sin embargo, la serpiente—canoa está ausente en sus narrativas y la descripción del trayecto posee un carácter espiritual. En el caso de los Tariano, trátase de la cascada de Uapui, situada en el Alto del Río Aiari, afluente del Içana, de donde son originarios, junto a otros grupos de lengua arawak. Desde allá se desplazaron rumbo al sur por un corto camino de tierra que permite pasar fácilmente del Içana al Alto Uaupés.

Para los Tariano, ese proceso finalizó cuando lograron instalarse en Iauaretê, donde sus ancestros decidieron quedarse. Dicen que Iauaretê significa para ellos lo mismo que el pequeño Río Turi para los Tukano. Cuando se instalaron allí pasaron a convivir con los Tukano. Y los dos grupos se hacen cuñados. Los Tukano se marchan de Iauaretê, pero los Tariano se quedan. En la actualidad, su población allí es de cerca de 850 personas.

A Iauaretê se le puede considerar casi una ciudad, cuenta con escuelas, hospital, electricidad, correos, televisión, pista de aterrizaje, pelotón de ejército y un activo comercio indígena. Hasta mediados de los años ochenta, existían las cuatro comunidades Tariano alrededor de la antigua misión salesiana, fundada en 1930. En la actualidad, hay diez comunidades con promedio demográfico de 250 a 400 personas y son contiguas, por lo que se consideran barrios o villas de un conglomerado que presenta facciones urbanas.

La principal causa de la explosión demográfica ha sido el cierre del internado que los salesianos han mantenido allí durante décadas. Sin los medios para mantener a los niños en el colegio, muchas familias decidieron fijar residencia permanente en Iauaretê. Al comienzo, crecieron las antiguas comunidades de los Tariano,

que se vieron obligados a ceder espacio habitacional y tierras a sus cuñados Tukano, Pira—Tapuia, Wanano, y otros.

Después, los padres salesianos cedieron los terrenos que habían estado ocupados con pastos y cultivos en el pasado para que se formaran las nuevas comunidades. En ese contexto, la gestión de los asuntos comunitarios se hace cada vez más difícil. Las familias de una misma comunidad de origen se encuentran casi siempre dispersas en diferentes barrios, lo que refleja la circunstancia específica de la llegada de cada una de ellas al poblado.

Los niños y los jóvenes pasan gran parte del tiempo en el colegio y su convivencia con los padres y abuelos es bastante reducida. Gastan gran parte del día frente al televisor. Así, cuando se habla de las dificultades en Iauaretê sale a relucir en primer lugar el “descontrol de la juventud”, que se traduce en muchas peleas en las fiestas y en el embarazo precoz de las muchachas.

Hay otra tensión palpable en la vida diaria de los habitantes de Iauaretê, que tiene que ver con un debate, no siempre explícito, en torno a las prerrogativas reivindicadas por los Tariano y el resto de los grupos de lengua Tukano: quiénes son los “habitantes legítimos” de Iauaretê.

El debate se refiere directamente a la situación de urbanización del lugar y a la convivencia ineludible que la nueva situación ha impuesto a esos grupos. Lo que nadie puede negar es que las trayectorias de los dos principales grupos indígenas en la región se cruzan en Iauaretê, una localidad del Río Uaupés.

Además, de su posición geográfica estratégica, se trata de un lugar cuyas prerrogativas para la instalación de nuevas comunidades son disputadas por los Tukano y por los Tariano, que contraponen interpretaciones recíprocas de sus respectivas narrativas mito—históricas.

Es muy probable que la concentración demográfica y el siguiente proceso de urbanización que viene desarrollándose responda a que muchos grupos parecen convencidos de que tienen

todo el derecho de vivir y criar a sus hijos allí. Por todo esto, Iauaretê es una localidad única en el contexto regional.

Esta ha sido otra de las circunstancias que permitieron a los Tariano presentes en la reunión de la maloca de Foirn apropiarse de la política de patrimonio inmaterial recomendada por Iphan. En el marco legal del decreto 3551, los lugares también pueden ser considerados patrimonio cultural.

Esto no ha sido ninguna novedad para los Tariano, Tukano y demás grupos del Río Negro. Sucede que el decreto hablaba de mercados, ferias, santuarios, plazas y los Tariano estaban pensando en su propia casa. Y así han tratado de demostrarlo a nosotros unos meses después: “nuestra historia está escrita en las piedras de la cascada de Iauaretê”. Eran esos los “lugares sagrados” que ellos pretendían registrar. E Iphan, al comienzo, acató su proposición.

Con el mapa del poblado en las manos, hicimos una breve visita a Iauaretê en noviembre de 2004. En aquella ocasión, señalamos junto con ellos más de veinte puntos, que deberíamos visitar en febrero o marzo del año siguiente, cuando las aguas del Uaupés estuvieran en su nivel más bajo.

Ellos insistieron que regresáramos con instrumentos que permitieran registrar todo lo que iríamos a ver: paralelamente a la narrativa que se haría *in situ*, había que fotografiar y, si fuera posible, filmar aquellas piedras junto a los Tariano que estarían narrando lo que significaba cada una de ellas. Era, pues, un testimonio visual, una prueba material, de las prerrogativas que reivindicaban sobre el lugar.

En febrero de 2005, estábamos de nuevo en Iauaretê (Geraldo Andrello por ISA, Ana Gita de Oliveira por Iphan y Vicent Carelli, documentalista de la ONG Video nas Aldeias). Durante diez días, los Tariano Koivathe colaboraron con la realización del trabajo. Organizaron debates entre ellos y recitaron solememente una historia ocurrida en Iauaretê mucho antes que surgiera la humanidad (Tariano, Tukano, demás grupos y blancos).

La narrativa había sido ubicada en un mundo poblado por divinidades que se dedicaban a crear ríos, animales, plantas y verdaderos seres humanos. Con relación con este tipo de cuento, algunas personas en Iauaretê acostumbran hacer una analogía, diciendo que se trata del “*antiguo testamento de los indios*”.

Es lo que Christine Hugh-Jones (1979) ha calificado en su estudio sobre los Barasana como la “era predescendencia”, un largo período de gestación de la humanidad actual, anterior a su organización social en grupos exogámicos compuestos por clanes jerarquizados.

La cascada de Iauaretê

Esa historia transcurre en un mundo que está en plena formación, y por su intermedio es que los Tariano explican como vino a formarse la cascada de Iauaretê.

En aquel tiempo, Iauaretê ya era palco de disputas entre los demiurgos tariano y una “gente—jaguar”, los *yaí—masa*, un grupo caníbal que vivía allí y era un obstáculo para la población del río Uaupés.

La palabra Iauaretê, “cascada del jaguar”, es un topónimo que se refiere a esos primeros habitantes del lugar. Es a partir de esa narrativa mítica que los Tariano fundamentan sus reivindicaciones como habitantes legítimos de Iauaretê, pues allí se cuenta el origen de varias lozas, pedrales, islas y canales de esa cascada en formato de sucesivas transformaciones de un demiurgo llamado *Okomi*.

Según cuentan, la gente—jaguar ya sabía que *Okomi* daría origen a un grupo numeroso que dominaría al Río Uaupés, por ejemplo, los Tariano. Por eso, él fue capturado en su propia casa (situada en una elevación donde se encuentra hoy el barrio Cruceiro) y fue sacrificado.

Okomi perseguido por los jaguares trataba de despistarlos transformándose en animales o plantas. Todas las formas que él asumió hasta que lo mataron se han convertido en las piedras

de la cascada, las que son utilizadas en nuestros días para poner trampas de pesca.

Son esos los lugares sagrados que los Tarianos nos han querido enseñar y registrar con el apoyo del Iphan. Esas piedras han constituido el principal escenario utilizado por los Tariano a lo largo de diez días para ofrecernos la versión detallada de su mito de origen.

Lo esencial de ese mito es lo siguiente: los jaguares han decidido matar *Okomi*, y para lograr su objetivo convocaron otros animales para despedazar y devorar su cadáver.

Pero la avispa pudo salvar tres pequeños huesos de su dedo meñique, los que después de lanzados al agua dieron origen a tres hermanos, los Diroá. Los tres pequeños huesos se transformaron primero en peces, que al ser recogidos por el abuelo avispa, se convirtieron en grillos y, después, en niños.

Ellos crecieron, se convirtieron en chamanes poderosos y extirparon los jaguares para, finalmente, subir a la casa del Trueno y propiciar el surgimiento de los Tariano. En efecto, *Ennu*, el trueno, y los hermanos *Diroá* y *Okomi* son algo así como facetas del demiurgo *Iaperikuli*, el responsable, según varias versiones de la mitología tariana por el surgimiento de sus ancestros en la cascada de Uapuí, en el Río Aiari.

Esos personajes, en su conjunto, corresponden a una versión en plural de *Iaperikuli*, entonces llamados de *Iaperikunai*, que significa aquellos del hueso.

Esto nos remite a la capacidad transformacional de esos seres, sintetizada también por el significado del nombre “diroá” “coágulo de sangre”, o “sangre materializada”, apariencia de la sustancia que rellena la cavidad ósea, o tuétano. Esta sustancia es la expresión material del principio vital legado por los seres originarios de la humanidad actual a través de un sistema de transmisión de nombres.

Desde *Okomi* hasta los *Diorá*, es este el principio que le da vida a los Tariano de hoy, los miembros del clan Koivathe, protagonistas

de todo el proceso, tienen los mismos nombres rituales de los hermanos Diroá: *Kuenaka, Kali y Kui*.

En síntesis, una buena parte de la toponimia de Iauaretê se refiere a las transformaciones de *Okomi*, uno de los seres del comienzo de los tiempos al que devoraron la gente—jaguar.

La narrativa

Los Tariano hablan de él como “nuestro abuelo”, pues serían sus descendientes directos.

El aniquilamiento de la gente—jaguar es una parte importante de las narrativas míticas de varios otros grupos de la región. Está presente en las versiones Arawak (Cornelio *et al.*, 1999; Tariano, 2002), aparece igualmente en versiones ya publicadas de las mitologías Tukano (para los Desana y Tukano *véase* Parokumu y Kehiri, 1995; Fernández y Fernández, 1996; Nahuri y Kumaro, 2003) y Maku (Silverwood—Cope, 1990).

En todas esas versiones, los protagonistas son los hermanos que salieron de las falanges que han sobrado de aquel banquete macabro. En el mito hay varios episodios en los cuales ellos se enfrentan ritualmente con la gente—jaguar. En tales ocasiones, los jaguares tratan de devorarlos, pero logran escapar gracias a habilidades excepcionales que poseen los chamanes.

La principal característica de los Diroá es la juventud, lo que les atribuye un carácter inconsecuente y vengativo, y un cierto descontrol sobre sus poderes. En todos los casos ellos son asociados a los seres que han creado, propiciando el surgimiento de las actuales etnias en la región. Para algunos, ellos son hermanos menores, o semblantes de los seres creadores. En el caso de los Tukano, ellos son como la variante joven del demiurgo *Ye'pâ—O'akihi*.

Ese mundo de potencias en la mitología es manejado de manera diferente por las distintas etnias de la región, pero lo importante es que sus categorías y estructuras generales son compartidas por todos ellos.

Lo que parece cambiar es la manera en que cada grupo actual elabora su vínculo con el mundo mitológico, el modo en que cada uno de ellos obtuvo en el pasado lo que llaman de *catiro*, su “fuerza de vida”: “hemos venido de los peces, somos gente que se transforma”, dicen los Tukano, somos “hijos de la sangre del trueno”, contraponen los Tariano; todos, sin embargo, admiten que se trata de procesos paralelos que ocurren al mismo tiempo, en un mismo espacio que aún se encuentra en formación.

Por eso tales narrativas coinciden en muchos aspectos, muchas veces repitiendo y enlazando el mismo episodio de maneras distintas. Así, la narrativa que ofrecen los Tariano se sirve de un mito de amplia difusión para transmitirlo como preámbulo de una saga que acaba desembocando en su propio surgimiento como “gente”, *masa*.

Para probar su vínculo ancestral con Iauaretê, han agregado a su relato un conocimiento detallado de la toponimia local. El aspecto más relevante es que su versión los vincula directamente con los Diroá. Es decir, buscan afirmar que ellos, los Tariano, son sus descendientes directos, portadores de sus nombres y de su “alma”.

La palabra *Diroá*, sin embargo, no pertenece a la antigua lengua de los Tariano, pero sí aparece en el léxico Tukano que han adoptado hace muchas generaciones, y se descompone en “*di*”= sangre y *ro* (*roá* en plural)= coágulo de sangre como se mencionó.

Personas de otros grupos pueden, por tanto, interpretar de manera distinta varios motivos de la narrativa que estamos registrando. Entre los clanes Tariano también hay disputas en torno a quién es realmente descendiente de los Diroá; otros ni siquiera reivindican ese vínculo.

Entre los Tukano, hay los que sostienen que la historia de los Diroá pertenece a los Desana, porque éstos son los que conocen hasta hoy sus cantos. Hay otros que afirman un tanto en broma que Diroá es en realidad un apodo atribuido a los hermanos, porque comían carne cruda y sangrienta igual que los jaguares exterminados por ellos.

Hay los que afirman que todos los jaguares no han sido exterminados, algunos han sobrevivido y se marcharon hacia Colombia, donde dieron origen a otras etnias. Nuestros informantes, entre tanto, sostenían que los Diroá son los ancestros de los clanes Tariano que, como ellos, ocupan las más altas posiciones en su etnia.

Todo esto, producía serios conflictos. El registro de la cascada de Iauaretê como patrimonio inmaterial tariano implicaba privilegiar una apropiación particular de la historia de los Diroá, lo que era lo mismo que legitimar sus prerrogativas ante los demás grupos de Iauaretê como un bien reconocido por el Estado. Implicaba extraer la narrativa de su contexto usual de enunciación y negociación. Sería como tomar partido y reconocer a los Tariano la propiedad intelectual sobre el mito de los Diroá, consignándoles ascendencia sobre la cascada de Iauaretê con relación a las demás etnias.

Para empeorar las cosas, casi al final de nuestra visita, el primer Tukano que ha ocupado el cargo desde su institución, vino a vernos para averiguar en qué consistía realmente el trabajo sobre patrimonio cultural que estábamos haciendo. Al igual que otros hombres Tukano, también aludía a que la historia que los Tariano nos han contado era objeto de disputas y versiones que competían unas con otras.

La cultura y el registro

Una vez más ha quedado claro que en el Río Negro, el tema de la cultura es muy sensible. De manera general, las personas creen que lo que ha sobrado de la cultura indígena en la región después de décadas de presencia de las misiones corre el riesgo de perderse. Pero nadie duda que hay ancianos de varias etnias capaces de narrar mitos, describir antiguos rituales y enseñar encantamientos.

Se dice que esos ancianos son como biblias, depositarios de una vasta gama de conocimientos cuya integridad y transmisión dependen de nuevos medios como, por ejemplo, la escritura. La generación de los que empiezan a asumir cargos de líderes de or-

ganizaciones indígenas es la que más se preocupa con ese problema, pues sus hijos se muestran cada vez más interesados por las cosas de los blancos.

El asunto, como ya dije, forma parte del discurso político de Foirn, y explica su apertura a acciones como la que Iphan quiere implementar en la región.

Las valoraciones locales de la situación no están exentas de ambigüedades. Tenemos a esas bíblias vivas, pero, al mismo tiempo, escuchamos a las personas hablar de cultura como algo acabado, en referencia a la feroz campaña de los padres contra las antiguas malocas y sus ceremonias religiosas.

Con relación a ese registro, los indios del Uaupés hacen el siguiente balance: “No hemos perdido toda nuestra cultura, apenas 50% de la misma”. La frase parece dirigida a los blancos, especialmente a los antropólogos, para que entiendan que a pesar de la ausencia de malocas y presentaciones rituales grandiosas, es decir, a pesar de que las veamos poco, determinadas prácticas discretas, y propias del espacio doméstico, como la nominación, persisten.

Como ha sugerido Manuela Carneiro da Cunha (2004), a ese nivel sería conveniente usar el término cultura entre comillas, por tratarse de un discurso político por parte de sus portadores.

Por tanto, “cultura” se diferencia de cultura, sin comillas, tal y como se usa en los textos antropológicos. Utilizada en portugués por indios que hablan las lenguas tukano, la cultura, sin traducción, contiene información meta—semántica: se refiere al proceso de expropiación cultural infligido a los indios por los misioneros salesianos. Pero, y lo más importante, no se refiere solo a eso.

La cultura, sin traducción, con o sin comillas, según varios informantes, no es solamente lo que diferencia los indios de los blancos, sino lo que diferencia los indios entre ellos.

Una afirmación que se escucha en Iauaretê ilustra ese aspecto: “los indios aquí en Iauaretê son el mismo tipo de gente, porque comen la misma comida; lo que difiere entre nosotros, Tukano,

Desana, Pira—Tapuia, son las historias, los cantos, las danzas, es decir, la cultura”.

Los blancos, con sus otras comidas, serían otro tipo de gente. No poseen cultura, porque no poseen consagraciones o nombres litúrgicos, y sus cosas, es decir, las mercancías, el dinero, la escritura y sus conocimientos, ha sido históricamente definido como civilización.

En realidad, no sería difícil encontrar en la lengua tukano una traducción para cultura que fuera del agrado de los antropólogos. Podría ser *masa nisehétise*, manera de ser, manera de vivir; o carácter de una persona, indicando un modo de vivir como gente. Aquí, la referencia sería modo de vida, que abarcaría desde las actividades de subsistencia y organización social hasta la vida ritual.

Pero allí, habría una sola cultura para toda la región de los Uau-pés e Içana, de la que solo quedarían excluidos los Maku, cazadores colectores seminómadas.

Aunque algunos liderazgos indígenas hayan empezado a utilizarla, esa expresión no refleja, en verdad, las diferencias internas. Y en el momento en que una iniciativa de registro del patrimonio inmaterial llega a una localidad como Iauaretê, ese tema emerge inmediatamente, pues en el ámbito local el tema de la “cultura”, aún alrededor de la vieja misión salesiana, es una cuestión de política interna, y tal vez la principal (al respecto, *veáse* también S.Hugh—Jones, 1998).

Como se puede entrever a partir del caso que estamos discutiendo, hablar sobre cultura en ese lugar nos obliga a tocar en la diferenciación entre los grupos, y juxtaponer sus perspectivas diferenciales con relación a ellos mismos y a otros.

En efecto, la expresión tukano que mejor traduce esa idea de cultura es *zsâ yekisimia kióke*’, literalmente “ lo que nuestros abuelos han poseído”, se refiere a un conjunto de valores, materiales e inmateriales, adquiridos por los ancestros a lo largo de su transformación mítica.

El patrimonio

Los nombres que los Tariano han heredado de los Diroá son un ejemplo, y las cajas de adornos llevadas por los misioneros son otro, ya que su obtención e incremento se dan durante el viaje de la serpiente canoa que trajo al Uapés los ancestros de los grupos indígenas.

Pero también lo son los cantos y las danzas, así como los mitos y los encantamientos asociados (hablares o pensamientos de los seres del comienzo), además de sustancias que como el tabaco y el caapi también son parte de ese patrimonio.

El uso de la palabra patrimonio para calificar a estos valores no parece incorrecto, pues la exhibición de sus componentes materiales e inmateriales a través de rituales, era la expresión formal de la identidad de los clanes del Uaupés. Esos rituales constituyan la base de las relaciones políticas, y las posiciones jerárquicas eran reconocidas a ese nivel y consolidadas en diferentes coyunturas.

La integridad de ese patrimonio ha sido seriamente afectada a través de la historia. Hubo una enorme erosión en su aspecto material, según cuenta mucha gente de Iauaretê; sus antepasados se han sentido despojados al tener que abandonar las malocas y entregar sus adornos e instrumentos a los padres.

El tuxaua que había recibido calurosamente a los salesianos en Iauaretê partió para el bajo Río Negro, donde acabó muriendo de tristeza. Las pérdidas materiales significaban una profunda desmoralización, porque aquellos objetos eran personificaciones, que transmitían la fuerza de vida a través de sucesivas generaciones.

Este impacto, a pesar de haber sido brutal, no parece que haya sido suficiente para liquidar determinadas cualidades inmateriales que por mera comodidad llamamos comúnmente de “identidades”.

Los Tariano, Tukano y demás grupos, aún sin contar con los medios necesarios para afianzarlas en grandes rituales, no han sucumbido como tales, pues han seguido empleando en el transcurso de la vida social los nombres ceremoniales, las consagraciones, la

memoria de los cantos y, sobretodo, el conocimiento de los mitos e historias. Es eso lo que hace que sean Tariano, Tukano, hasta nuestros días.

Podríamos decir que el componente inmaterial del patrimonio distintivo de los clanes del Uaupés parece haber persistido a pesar de la “entrada en la civilización de los blancos”, inaccesible según veían los misioneros.

Los hablares, nombres, encantamientos, mitos, cantos, son, por tanto, el verdadero patrimonio inmaterial, interiores y exteriores, pues constituyen, al mismo tiempo, un principio vital concedido a la persona en la nominación.

Se sintetizan en el vocablo *u'ukunsehé*, que denota los mitos y los encantamientos asociados, así como una fuerza parlante experimentada por una persona, por medio de la cual produce efectos sobre otros, al tratarse de la expresión de fuerza de vida, *katiro*. Es calidad y actividad al mismo tiempo.

En el pasado, los adornos ceremoniales se prestaban para expresar por medio de los rituales tales capacidades — eran algo así como su sustancia, pues al exhibir sus adornos y cantos en un dabucuri, los hombres de una maloca mostraban a sus parientes quiénes eran ellos. En ocasiones como esas se ponían a recitar, pública y, en forma simultánea, sus mitos de origen, en ceremonias que conllevaban enfrentamientos verbales y escénicos.

El trabajo de Iphan en Iauaretê

A pesar de que estén contemplados en una de las categorías de patrimonio inmaterial recomendada por Iphan, lugares, los Tariano parecen más interesados por el registro en video de las rocas de la cascada de Iauaretê que ilustre su narrativa de origen. Están movilizados en la búsqueda de nuevos medios capaces de compensar la visibilidad perdida de los antiguos rituales.

En otras palabras, quieren una nueva forma de presentación externa de su propia historia y prerrogativas. Un video, un libro,

una nueva maloca, la repatriación de objetos guardados en museos de Manaus, está siendo pensado, en un esfuerzo aparente de actualizar la misma función de los adornos e instrumentos sagrados que, en el pasado, constituía el aspecto material del patrimonio de los clanes.

Para definir titularidad, el registro del patrimonio inmaterial, tal y como lo preconiza Iphan, corresponde a un sistema de propiedad intelectual externo, que incide sobre un sistema local, en el cual la propiedad intelectual es un foco, como hemos visto, de disputa y confrontación.

Además, en ese sistema local el concepto de propiedad vigente no se refiere a lo que le pertenece, sino a lo que es, a lo que tiene que ver con cualidades distintivas (Harrison, 1992).

Conscientes de eso, dirigentes de Foirn que están empezando a participar en foros de discusión sobre protección de conocimientos tradicionales, han propuesto recientemente que los beneficios derivados del uso externo de los conocimientos tradicionales del Río Negro han de ser compartidos por todos los grupos de la región.

Lo que hemos tratado apunta algunas paradojas queeman de un experimento de implementación de la política de patrimonio inmaterial con grupos indígenas.

La elaboración jurídica de los derechos intelectuales colectivos exige cautela, pues al recomendar formas de protección y titularidad a bienes culturales esencialmente dinámicos, tales instrumentos pueden conducir al congelamiento de las prácticas y el conocimiento y, así, pasar por procesos como reelaboraciones, préstamos, apropiaciones, etc (cf. Souza, 2006). Sin embargo, la experiencia en Iauaretê viene siendo reorientada de manera permanente dado los efectos no previstos que ha generado hasta el momento.

En concreto, los Tariano han logrado obtener apoyo para la terminación de una maloca y para la realización de una gran fiesta de inauguración, a la cual invitaron a otros grupos. Ahora ya cuentan con un extenso registro audiovisual de su historia, que podrá ser

exhibido en Iauaretê muchas veces en el futuro. Igualmente, están tratando de publicar un libro con sus hablares, ilustrado con abundante material fotográfico producido durante el proceso.

Los Tukano, por su parte, se han adherido al pedido de registro de la cascada de Iauaretê como patrimonio inmaterial, argumentando que también su historia está marcada en otras de sus piedras, y los Tariano estuvieron de acuerdo.

Iphan ha reconocido a la cascada de Iauaretê como patrimonio cultural brasileño el 5 de agosto de 2006, en nombre de todas las etnias del distrito de Iauaretê. Ahora, lo que intenta es invertir en un extenso plan de salvaguardia, es decir, en un conjunto de acciones dirigidas para la conservación de ese bien cultural reconocido.

No existe una receta acabada, por lo cual, los funcionarios de Iphan se encuentran abiertos a sugerencias y dispuestos a apoyar iniciativas de los grupos Tariano y Tukano que están participando más activamente en el proceso.

Por tanto, las relaciones que vienen siendo establecidas entre los indios del Uaupés y el órgano oficial del patrimonio cultural en Brasil se encaminan a aportar recursos para iniciativas que se insertan en un movimiento más amplio en la región y que involucra a varios grupos interesados en registrar su cultura en nuevos soportes. Es verdad que lo quieren para presentarla hacia afuera, pero también para operarla hacia adentro.

Los Kwakiutl del siglo XIX han incrementado sus *potlaches* con las mantas obtenidas en el comercio con los blancos, para que sus jefes pudieran, en un notable proceso de *development* (Shlins, 2005) manifestar sus poderes sagrados. En el Alto Río Negro es posible entrever un proceso similar, pero en formato de libros, videos, DVD y CD, entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Azevedo, Cristina; Moreira, Teresa. 2006. A proteção dos onhecimentos tradicionais associados: desafios a enfrentar. *Revista do Patrimônio*. 32:44–61.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2004. *“Culture” and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. Marc Bloch Lecture. Ehess. Paris.

Souza, Marcela Coelho de. 2006. As propriedades da cultura no Brasil Central. *Revista do Patrimônio*. 32: 316–335.

Cornelio, José Marcelino, et alt. 1999. *Waferinaipe Ianheke. A sabedoria de nossos antepassados* (Colección Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 3). Acira/Foirn. São Gabriel da Cachoeira.

Fernandes, Américo (Diakuru); Fernandes, Dorvalino (Kisibi). 1996. *A mitologia sagrada dos Desana—Wari Dihputiro Porã* (Colección Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 2) Unirt/Foirn. São Gabriel da Cachoeira.

Harrison, Simon. 1992. Ritual as intellectual property. *Man* (NS). 27 (2): 225–244.

Hugh Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge University Press. Cambridge.

Hugh-Jones, Stephen. 1998. Éducation et culture. Réflexion sur le système scolaire dans la région du Vaupés. *Repenser l'école. Témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone*. *Ethnies Documents* 22–23. Survival Internaional. Paris: 179–201.

Maia, Moisés; Tiago, Maia. 2004. *O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. Foirn/Coidi (ISA/H3000). São Paulo/São Gabriel da Cachoeira.

Nahuri (Azevedo, Miguel); Ktumaro (Azevedo, Antenor). 2003.

Dahsea Hausirō Porá ukushe wiophesase mera bueri turi.

Mitología sagrada dos Tukano Hausirō Porá (Colección

Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 5). Unirt/Foirn São Gabriel da Cachoeira.

Párōkumu, Umu; Khíri, Tóramu. 1995. *Antes o mundo não*

existia. Mitología dos antigos Desana—Khíripôrã (Colección

Narradores Indiegans do Rio Negro, vol. 1). Unirt/Foirn. São Gabriel da Cachoeira.

Sahlins, Marshal. 2005. Cosmologias do Capitalismo. O setor

trans—pacífico do sistema mundial. In: *Cultura na Prática*.

Editora da UFRJ. Rio de Janeiro.

Silverwood—Cope, Peter. 1990. *Os Maku. Povo caçado do noroeste*

da Amazônia. Editora da UnB. Brasília.

Tariano, Ismael. 2002. *Mitología Tariana* (2^a. Edición). Iphan/Editora

Valer. Manaus.

**Gerardo Andrello
Brasil**

Doctor en antropología de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp). Ha participado en varios proyectos de investigaciones entre grupos indígenas del Amazonas noroccidental, Estados de Roraima y Amazonas. Fue profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Unicamp en Campinas. Investigador asociado del Instituto Socioambiental de São Paulo (ISA), asesor del Programa Río Negro del Instituto (septiembre 2002). Ha realizado gran parte de sus investigaciones en el Río Vaupés (Alto Río Negro, Estado Amazonas de Brasil), con el análisis de las transformaciones sociales en poblaciones indígenas de esta área, así como

la relación entre cultura y patrimonio cultural con los indígenas del Vaupés.

En la actualidad, es coordinador adjunto de un extenso programa de trabajo del Instituto Socioambiental (ISA), junto con organizaciones y comunidades indígenas de la región del Río Negro. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê* (2006), trata sobre esta ciudad indígena en formación, en el Vaupés (Ciudad del Indio. Transformaciones y cotidianidad en Iauaretê).

RELATORÍA TALLER UNESCO

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y
BIODIVERSIDAD EN PELIGRO

¿DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y SABERES TRADICIONALES, EN PELIGRO?

*Coordinadora académica
Marie-Claude Mattei Müller
Venezuela*

La Oficina Regional de la Unesco para América Latina y el Caribe, quiso participar en forma activa en el desarrollo y la ampliación temática del VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Iberoamericanos: Gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural, con la organización de este taller.

De hecho, se presentó como la continuidad de una tarea que esta oficina inició hace dos años, a propósito de las lenguas y tradiciones orales amenazadas de la Amazonía, tarea que tiene como fin promover proyectos específicos en distintos países latinoamericanos en pro de la salvaguardia de dichas culturas.

El taller tuvo lugar, el día 20 de octubre 2006, en el Salón Germán Roscio de la Facultad de Economía, Escuela de Estudios Internacionales, Universidad Central de Venezuela (Caracas, Ciudad Universitaria).

Las palabras de presentación estuvieron cargo de los organizadores del evento, Isadora de Norden, directora general del Encuentro sobre Patrimonio Inmaterial y Benito Irady, presidente del Centro de Diversidad Cultural de Venezuela, quienes resaltaron el carácter novedoso del taller en el marco del evento, dado que, por primera vez, el Encuentro dedicó una sesión especial a algunos aspectos de la problemática de los pueblos amazónicos, en parti-

cular, al deterioro de su patrimonio más preciado, sus lenguas y sus saberes tradicionales.

A su turno, la embajadora María Clemencia López, presidente de la Comisión Nacional de Unesco del Ministerio de Relaciones Exteriores de Venezuela, realizó una breve presentación sobre el papel y apoyo que la Comisión ha dado a proyectos referentes al patrimonio cultural de su país, así como a la labor desarrollada por el Instituto del Patrimonio Cultural de Venezuela.

Por su parte, el representante de la Unesco, Frédéric Vacheron, coordinador de la Oficina Regional de Cultura de América Latina y el Caribe, expuso los nuevos lineamientos y avances de la política de la organización con respecto a la salvaguardia de la diversidad lingüística y cultural en el mundo a lo largo de los últimos diez años (Convenciones 2003, 2005 2006).

La sesión de la mañana, que tuvo como moderadora a Marie— Claude Mattéi Muller, estuvo dedicada a la diversidad lingüística, con un conjunto de cinco ponencias. Las dos primeras mantuvieron un enfoque diacrónico sobre el tema de las lenguas en peligro en América Latina. Las otras tres, analizaron casos específicos de rescate y revitalización de lenguas en peligro de Colombia, Perú y Venezuela.

La lingüista y antropóloga de Brasil, Franchetto, Bruna, desarrolló la conferencia “Brasil: lenguas en peligro y lenguas como patrimonio inmaterial”, durante la cual abordó temas como la definición de lengua y, en particular, cómo se determina si una lengua está en peligro de extinción.

Otras temáticas a las cuales se refirió fueron la revitalización de una lengua, la política lingüística con respecto a las lenguas minoritarias, la necesidad de elaborar un Atlas sobre todas las lenguas indígenas presentes en el continente americano, la orientación siempre más multidisciplinaria y participativa de la investigación científica, en coordinación con las comunidades indígenas y la formación de lingüistas indígenas.

Acto seguido, el antropólogo venezolano, Esteban Emilio Monsenyi, presentó una exposición sobre “Algunos problemas teóricos

y prácticos de la revitalización del patrimonio lingüístico indígena de Venezuela”.

En su ponencia hizo hincapié en los importantes cambios que se han manifestado en Venezuela en las poblaciones indígenas cuyas lenguas y culturas se encuentran amenazadas. Entre ellas, el baré (lengua de familia arawak del río Negro), el mapoyo (lengua de familia caribe) y el chaima. En este último caso, el conferencista hizo énfasis en la milagrosa recuperación de la lengua chaima, que ya no contaba con ningún hablante, pero sí con descendientes que recurrieron a un conjunto no muy amplio de textos antiguos escritos por misioneros, al inicio de la evangelización, y por Humboldt, en su *Viaje a las regiones equinocciales* a comienzos del siglo XVIII, para revitalizarla.

De estas experiencias únicas se desprende un relativo optimismo con respecto al porvenir de estas lenguas en peligro.

Después de estas dos exposiciones de carácter más bien general, el análisis de tres casos particulares de recuperación lingüística y cultural ocupó gran parte de la jornada matutina.

CASO VENEZOLANO: PROGRAMA DE REVITALIZACIÓN DEL AÑÚ

Este primer caso fue presentado por María Teresa Bravo, en colaboración con José Álvarez, dos representantes de la Universidad del Zulia. El título de la ponencia fue “Hacia una gramática pedagógica para la revitalización del idioma paraujano/añú, lengua arawak de la laguna de Sinamaica, Estado Zulia”.

María Teresa Bravo relató la metodología utilizada y los primeros resultados del proyecto que no ha culminado todavía. Selección y análisis de las fuentes, preparación del material de trabajo y formación del equipo con la colaboración de un hablante añú que ha sido el motor del trabajo.

**CASO PERUANO:
PROGRAMA DE ALFABETIZACIÓN EN ASHÁNINKA**

Fue presentando por el propio maestro Pablo Edwin Jacinto Santos o Shantyoshi Mayempiri Piritu, en su lengua materna, el asháninka.

En su presentación titulada “Experiencia asháninka revitalización de la lengua materna: alfabetización en la lengua materna de la mano con la tecnología de la información y comunicación”, relató los pormenores de su lucha con las autoridades educativas para hacer aceptar su proyecto en lengua asháninka, así como el proceso de elaboración del método de alfabetización mediante un material visual: selección del material, ilustraciones, trabajo con los niños y con la comunidad y utilización de programa de computación.

**CASO COLOMBIANO:
ALFABETIZACIÓN EN LENGUA INGANO Y
RECUPERACIÓN DE SABERES TRADICIONALES**

Como en el caso peruano, fue la propia protagonista y promotora, una mujer ingano del Caquetá (Colombia), Natividad Mutuimba-joy, quien presentó la ponencia “El fomento de la lengua materna y del entorno natural en la comunidad ingano”.

Esta intervención se relaciona con la forma en que su comunidad se reorganizó para revitalizar no sólo su lengua originaria, el ingano, sino también un conjunto de prácticas y técnicas ancestrales en agricultura, etnomedicina, estructura socioeconómica. Sin duda, fue un ejemplo de recuperación integral.

Le sesión de la mañana terminó con la presentación de la Revista No. 14 de la Oficina Regional de la Unesco, *Oralidad dedicada a los pueblos amazónicos*. Esta presentación estuvo a cargo de Marie—Claude Mattéi Muller, consultora Unesco y coordinadora académica del Taller.

PATRIMONIO, SABERES TRADICIONALES Y RECURSOS NATURALES

Esta sesión fue dedicada a temas antropológicos y, en particular, a la problemática generada por la definición y reconocimiento de un tipo de patrimonio cultural, el de los lugares sagrados. La sesión contó con la participación de tres ponentes y la presentación de tres películas.

El antropólogo brasiler Gerardo Andrello abrió el trabajo de la tarde con “Patrimonio inmaterial em Iauaretê, rio Uaupés (noroeste da Amazonia brasileira)”.

Hizo referencia a la nueva política brasileña de registro y salvaguardia del patrimonio cultural de carácter inmaterial, establecida por el decreto 3551/2000 y que permitió al Iphan (Instituto del Patrimonio Histórico e Artístico Nacional del Ministerio da Cultura), iniciar un programa de trabajo conjunto con grupos y organizaciones indígenas del Alto Río Negro.

El antropólogo se refirió, además, a la situación de biodiversidad en el Vaupés, y dedicó otra parte de su presentación a la relación entre cultura y patrimonio cultural, tomando como ejemplo el de los indígenas del río Vaupés (Amazonia brasileña). Analizó el caso específico de los Tariano de Iauaretê, importante población indígena de la región, que al tomar conocimiento sobre el proceso sistemático de registro de los bienes culturales inmateriales, reivindicó el reconocimiento de sus lugares sagrados.

Andrello hizo hincapié en todas las dificultades que surgieron a raíz de este reclamo de los Tariano, dado que en su territorio conviven también otros pueblos en Iauaretê. El conferencista entregó las herramientas que se utilizaron en este caso para resolver este conflicto de propiedad compartida.

Por su parte, el antropólogo venezolano Ronny Velásquez, se desempeñó como el ponente de “Chamanismo y ecología en diversas acciones chamánicas de los pueblos indígenas del Amazonas”.

El catedrático partió de un conjunto de reflexiones filosóficas sobre la concepción de la naturaleza, así como de discusiones sobre ecología, Amazonia, armonía y pueblos indígenas. Velásquez relacionó mito, chamanismo y ecología analizando, en especial, los rituales sobre semillas, plantas, piedras, aguas, fuego, animales, las que se explican por la concepción religiosa universal acerca de considerar a la Tierra como la Madre Universal.

La última ponente de la tarde fue Beatriz Bermúdez Rothe, antropóloga venezolana con el tema: "Autores e idiomas indígenas en la Editorial Monte Ávila, lineamientos, logros y desaciertos".

Bermúdez se refirió a las dos colecciones de Monte Ávila, una de las editoriales del estado venezolano, desarrolladas en textos bilingües: español versus lengua indígena.

La primera colección, orientada hacia un público infantil o preadolescente, llamada Colección Warairepano, presenta mitos de origen de la literatura oral de los pueblos indígenas de Venezuela. La originalidad de esta colección, con hermosas ilustraciones, radica en su formato multimedia dado que el libro está acompañado por un CD. Ofrece una versión hablada en español y en lengua indígena con un fondo musical que utiliza material grabado *in situ* en las comunidades indígenas. Cuatro libros ya salieron y cuatro están a punto de salir.

La otra colección, orientada a todo tipo de público, presenta distintos tipos de textos poéticos (cantos de cualquier naturaleza, entre ellos chamánicos, y otros relatos), también sacados de la literatura oral indígena. Esta colección tiene la particularidad de no limitarse a los pueblos indígenas de Venezuela sino más bien de extenderse a todos los de América.

PROYECCIÓN DE PELÍCULAS CON DEBATE SOBRE PATRIMONIO Y SABERES TRADICIONALES

Ya al entrar la tarde, se inició la proyección de tres películas. Dos de ellas referidas a las ponencias de dos de los invitados especia-

les de la Unesco, a saber, Bruna Franchetto y Geraldo Andrello, y una tercera muy breve, presentada a manera de propuesta por un asistente mexicano y que mostraba la recuperación de un ritual de iniciación masculina de un grupo indígena de ese país.

Bruna Franchetto presentó un video, realizado en 2004 por un equipo de indígenas Kuikuro, pueblo caribe del Alto Xingú de Brasil, con el cual trabaja desde hace 25 años. La película se filmó con la colaboración de la comunidad que, a su vez, actuó como protagonista del video.

Este video fue un ejemplo del trabajo de documentación cinematográfico que los propios indígenas hacen hoy en Brasil, gracias a la formación y apoyo dado por el grupo Video Nas Aldeias, dirigido por el cineasta brasileño Vicente Carelli.

El video *Lauaretê, Cachoeira das Onças*, (Yauaraté, Raudal de los jaguares), presentado por Andrello y realizado por Vincent Carelli, con el asesoramiento antropológico de Ana Gita de Oliveira y Geraldo Andrello y la producción de Iphan y Vídeo Nas Aldeias, con una duración de 47 minutos fue de un cierto modo la representación audiovisual de la ponencia de Andrello.

Allí se pudieron ver y escuchar los argumentos presentados por los Tariano para recuperar su patrimonio cultural (material etnográfico, adornos rituales y otros que habían sido guardados por los misioneros), así como todas las discusiones previas al reconocimiento de uno de sus lugares sagrados, el de Yauaraté, raudal de los jaguares.

CONCLUSIONES

Las diversas opiniones recogidas, gracias a los tres canales de televisión que se hicieron presentes durante el Taller, las observaciones muy positivas que nosotros mismos pudimos escuchar de los propios asistentes y las largas conversiones que los ponentes tuvieron fuera del salón, nos permiten asegurar que el Taller fue muy bien recibido y que los objetivos que la Unesco se había propuesto para

este evento, es decir, dar a conocer algunas experiencias concretas y exitosas de salvaguardia del patrimonio indígena en distintos países amazónicos nos parecen haber sido alcanzados para lograr un efecto multiplicador.

Varios proyectos de cooperación y ayuda mutua sobre todo con Brasil y Perú fueron presentados por los mismos ponentes de estos países, que serán discutidos el año entrante. Además Frédéric Vacheron propuso la constitución de una red de colaboradores de la Revista *Oralidad* que podría volverse una tribuna abierta no solo para los investigadores sino también para todos los actores de esta problemática amazónica.

Una primera lista de posibles colaboradores fue establecida con los mismos asistentes al taller. Como se señaló, lo más relevante fue mostrar la importancia de la participación comunitaria para cualquier proyecto de salvaguardia.

Los trabajos de los expertos son necesarios pero no suficientes para llevar a buen fin cualquier proyecto de revitalización lingüístico cultural.

TALLER DE
GASTRONOMÍA

Coordinadora: Cruz del Sur Morales

Juan Alfonso Molina Morales

Edmundo Escamilla

Yuri G. de Gortari

Ramiro Delgado

Rufa Herrera

Andrés Vera Benjumea

VENÉZUELA
LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO
CULTURAL GASTRONÓMICO:
¿CON QUÉ SE COME ESO?

*Juan Alonso Molina Morales **

ACERVO Y MEMORIA GASTRONÓMICA

Material, tangible y corpóreo como pocos, el acervo gastronómico pesa en la cultura, haciendo soportable la existencia, definiendo la identidad y marcando en muchos sentidos la vida de un pueblo. Pero si la primera imagen que suele acudir a la mente al oír mencionar el término es el recuerdo de una experiencia gustativa concreta, no menos cierto es que éste por lo general se ve acompañado de una atmósfera, de unos sentimientos y de unos significados que no por ser muchas veces difíciles de explicar dejan de ser por ello menos importantes —indispensables, incluso— para dar a entender el sentido preciso de aquéllo.

En otras palabras, la materialidad de las experiencias gastronómicas depende en un grado muy alto de aspectos absolutamente inmateriales, intangibles e incorpóreos por su propia naturaleza: prejuicios, prohibiciones religiosas, ignorancia, nostalgia, estatus o exotismo, entre otros.

* Investigador de historia de la alimentación y cronista en temas gastronómicos.

De esta manera, tenemos, por un lado, los alimentos en sí, procesados o no pero en todo caso listos para ser consumidos, el mobiliario, los utensilios y artefactos necesarios para prepararlos y consumirlos, las instalaciones de cocina y comedor, la normativa alimentaria escrita de cualquier tipo —sanitaria, religiosa o comercial—, los manuales de urbanidad¹, recetarios y demás publicaciones culinarias, las obras de arte de contenido gastronómico —como los “bodegones”, por ejemplo—, así como los propios cocineros, restaurantes y demás comederos, centros y cursos de enseñanza de la cocina, todo lo cual vendría a constituir la materialidad del acervo gastronómico, allí donde podemos verlo, tocarlo, saborearlo y cuantificarlo.

Por otro lado, tendríamos entonces la memoria gustativa colectiva e individual, la forma en que se internalizan la sacralización y el rechazo de origen religioso a determinados alimentos o en que se acatan o prefieren desoírse las disposiciones sanitarias o comerciales respecto de su manipulación, expendio y consumo, el carácter atribuido a algunos de ellos por la literatura y el arte popular o académico, los usos, rituales y costumbres alimentarias tradicionales tanto en sus aspectos más cotidianos como en festivos o conmemorativos excepcionales, y, finalmente, los sentimientos producto de las experiencias personales, parafraseando a don Armando Scannone, ¿quién no come infancia cuando aspira no más la fragancia de aquel condumio saboreado por vez primera de manos de la abuela consentidora?

En suma, se trata de todo aquello que en la imaginación y los sentimientos de la gente se activa, a veces en forma involuntaria y en otras deliberada, cada vez que se enfrenta al hecho de producir, procesar, expender, cocinar, consumir y compartir los alimentos.

¹ Obviamente, en sus aspectos referidos a los hábitos de consumo de los alimentos.

DISPERSO OBJETO DE ESTUDIO Y URGE DEFINICIÓN

Ahora bien, sobre esto que hemos dado en llamar la parte material del acervo gastronómico, existen, mal que bien, numerosos textos referenciales. En efecto, la historia de la alimentación y la literatura gastronómica, por lo menos en Occidente, están construidas básicamente sobre la atención a estos aspectos: materias primas alimentarias, su difusión y comercialización con la evolución de los precios correspondiente, recetas de cocina y procedimientos de cocción y conservación, tecnología culinaria, servicios alimentarios (en particular, desde la aparición de los restaurantes), normas de urbanidad en el consumo de los alimentos, biografía de cocineros o responsables de importantes adelantos tecnológicos en materia de procesamiento alimentario, actividad empresarial en la agroindustria alimentaria y documentación de eventos gastronómicos.

En cambio, sobre la parte inmaterial del acervo gastronómico, son notablemente escasas las referencias existentes. Las más útiles provienen de la crónica gastronómica y, más recientemente, del campo antropológico y etnohistórico. Obviamente, su aprehensión es más difícil, probablemente por su naturaleza multiforme, con frecuencia espontánea, “poco estandarizada”, cambiante, casi evanescente en muchos casos y de complicado registro y documentación.

En buena medida, esta situación es producto del hecho de que el término “gastronomía” no corresponde en realidad ni a un objeto ni a una disciplina de estudio definida a cabalidad. La problemática alimentaria, amplia y compleja hasta el extravío, es ordinariamente abordada sobre todo desde disciplinas como la nutrición, la salud pública, la economía, la antropología y la historia. Por tanto, los aspectos que podrían constituir su objeto de estudio se encuentran dispersos bajo la atención de estudiosos a quienes les resulta muy difícil comprender sus relaciones recíprocas. (Al borde de la resignación nos hemos hallado más de una vez tratando de hacer entender, por ejemplo, a un sanitaria la importancia crucial

de sopesar las tradiciones alimentarias locales para el diseño eficaz de los programas alimentarios).

Por otra parte, “gastronomía” como tal, es un término acuñado desde la época de la Grecia Antigua, con base en una óptica esencialmente descriptiva y calificadora de las costumbres alimentarias propias, de sus mejores productos, cocineros y recetas características, aunque no del conjunto de la sociedad sino de una porción por demás reducida de ella, como siempre lo han sido —y todavía son— las élites del poder político y económico.

Asimismo, los autores tradicionalmente considerados fundamentales para el conocimiento gastronómico, fueron casi siempre, con excepción de los autores de recetarios mayormente cocineros de oficio, literatos que consideraron la aplicación de su inteligencia al tema alimentario un género menor de sus ocupaciones intelectuales principales, cuando no simplemente un *hobby*.

En los mejores casos logran crónicas penetrantes sobre la idiosincrasia de un grupo social, vista a través de algunas de sus costumbres alimentarias, pero casi siempre extrapolando lo que ocurre en éste al conjunto de la sociedad sin pruebas que lo demuestren. Pueden ser excelentes fuentes de estudio y no sólo para la historia de la alimentación, pero más allá de su función descriptiva inmediata es poco lo que puede encontrarse de utilidad para la comprensión del complejo fenómeno alimentario a escala societaria.

Consecuencia de todo ello, el hecho capital es que los distintos aspectos que componen este fenómeno nunca llegaron a estimular la proposición por parte de ningún estudioso de una disciplina o ciencia específica que tuviera como objeto de estudio principal y característico a la alimentación en su conjunto, material e inmaterial, físico y cultural. Lo más cerca quizá haya sido el desarrollo de la bromatología —ciencia de los alimentos— dentro del campo de las ciencias naturales, pero es sabido que ella estudia los aspectos puramente físicos de los alimentos y sus efectos sobre la fisiología del organismo humano, es decir, nutricionales.

Pareciera convenir, entonces, una definición integradora del campo alimentario, tanto en su dimensión material como en su muy significativa y vasta dimensión inmaterial. Una definición que parta de la constatación de la singularidad de la experiencia alimentaria humana comparada con la del resto de los seres vivos, es decir, aquello que la hace experiencia gastronómica. Por tanto, una definición que bien podría llevar el nombre de gastronomía, pero ahora no ya referida a los aspectos puramente hedonistas y elitistas de la alimentación sino que, incluyéndolos, abarque el espacio mucho más grande en que se proyecta la cultura alimentaria de toda la sociedad. Dicho de otro modo, gastronomía es un término urgido de redefinición.

POSIBLES FUENTES DE ESTUDIO

Vistas así las cosas, es necesario, primero que todo, identificar las posibles fuentes de estudio que permitan reconocer eso inmaterial, efímero como el propio placer de la comida, que constituye aspecto fundamental, indivisible, de la naturaleza misma del patrimonio gastronómico; por ejemplo:

Entre las escritas

- Obras literarias de ficción, incluyendo la poesía
- Literatura autobiográfica, evocativa
- La crónica periodística.

Entre las audiovisuales

- Los textos musicales, sobre todo, de la música popular pero también de la académica
- El cine, documental o de ficción
- La televisión, en particular, sus programas de viajes, cocina y gastronomía.

Entre las plásticas

- La pintura y la escultura
- El arte conceptual
- Las artes decorativas, en particular, las aplicadas a las obras de artesanía doméstica de uso culinario.

Otras fuentes

- Las manifestaciones festivas de todo tipo, tanto las cívicas como las religiosas
- La religión en sus aspectos rituales como normativos
- Las tradiciones orales.

Esta última, a nuestro juicio, la fuente ideal para el mejor y más profundo conocimiento de los elementos propios del imaginario, de la sensibilidad y de los afectos que rodean y, al mismo tiempo, penetran el hecho alimentario, pero, eso sí, a condición de que se sepa leer entre líneas en la complicada urdimbre de cada cultura y de cada individuo que la expresa.

RECUPERAR LA MEMORIA GASTRONÓMICA

Una experiencia particular de reconstrucción de la memoria gastronómica que recogimos en nuestro ejercicio docente por cinco años a cargo de la cátedra de historia de la gastronomía, en el espacio académico de ciencia y cultura de la alimentación de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy (San Felipe, Venezuela), vale la pena ser considerada aquí por lo provechosa que puede ser para la investigación en este campo.

En efecto, como trabajo final de la materia, cada año aproximadamente un centenar de alumnos entregaba una “autobiografía alimentaria”. Obviamente, a lo largo del año académico, estos alumnos recibían una formación que les permitía, por una parte, internalizar un concepto novedoso y amplio de gastronomía opuesto al elitismo del manejo tradicional que se hace de este término, y, por

otra parte, verse a sí mismos y a su experiencia vital como protagonistas de la propia realidad gastronómica que les tocaba estudiar.

De este modo, cada alumno debía preparar un relato que diese cuenta de su experiencia alimentaria desde el mismo momento de su nacimiento, lo cual les obligaba a partir de la memoria que sobre su primera infancia guardaban madres, abuelas y demás familiares que lo hubiesen atendido en dicha época. Desde allí debían hilvanar entonces todas aquellas experiencias que recordaran con los alimentos, con las comidas, con su elaboración, las fiestas asociadas, con la cocina o comedor familiares, con el comer en casas, ciudades o países ajenos, etcétera. Gozando de total libertad en la forma expositiva, algunos incluyeron recetas de autoría familiar o personal y hasta fotografías.

En su inmensa mayoría —aproximadamente setecientas autobiografías reunidas durante ese lapso—, conforman un reflejo fiel y espontáneo de las costumbres alimenticias de jóvenes venezolanos de ambos sexos provenientes, en especial, del Estado Yaracuy y zonas circunvecinas, con algunos casos aislados oriundos de otros rincones del país. Su edad se ubica principalmente entre los 18 y los 22 años, aunque se hallan también algunas personas mayores a los 30 y 40 años, respectivamente. Desde el punto de vista socioeconómico, casi todos pertenecen a los estratos medios y bajos de nuestra sociedad. Un detalle de importancia, probablemente producto de la vocación agrícola de la región, reside en el hecho de que una porción importante de estos alumnos proviene de comunidades rurales, no obstante que en su mayor parte sean de origen urbano.

En resumen, se trata de un grupo heterogéneo en ciertos aspectos, pero unido por el hecho común de no tener voz ni presencia en las habituales crónicas, reseñas y reportajes de gastronomía, aún ni siquiera en los estudios de mercadeo que pretenden dar cuenta de las corrientes y tendencias de consumo supuestamente dominantes.

Una experiencia así, o cualquier otra que le devuelva al ciudadano común esa voz y amplifique su volumen, haciéndolo audible no solo a investigadores y estudiosos sino a la misma gente, es necesario que se replique para que podamos hacernos una idea más cabal de lo que la gastronomía, en ese amplio sentido que reclamamos para ella, supone para todos: sustento vital, ágora familiar, cordón umbilical, perfil propio, instinto de sobrevivencia y aspiración social, todo ello expresado en la más prosaica de las cotidianidades, la del hambre y su satisfacción.

Juan Alonso Molina Morales
Venezuela

Licenciado en historia de la Universidad de los Andes de Mérida (Venezuela). Investigador de historia de la alimentación en el estado Lara. Su tesis de grado versó sobre: “De la nueza al buche: primera aproximación a una historia de la gastronomía larense”. Docente fundador de la cátedra de historia de la gastronomía, en el espacio académico ciencia y cultura de la alimentación de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy (San Felipe, Estado Yaracuy, 2001–2006). Miembro honorario de las Cámaras de Turismo del Municipio Andrés Eloy Blanco y del estado Lara.

Cuenta con una amplia experiencia de trabajo en el área alimenticia, gastronómica y culinaria. Cronista gastronómico de varias publicaciones regionales y nacionales desde 1994 hasta el presente: Diario de Tribunales (Barquisimeto), Revista dominical del Diario El Informador (Barquisimeto), Diario El Nacional y las revistas Exceso Cocina y Vino, Nacional de Cultura y Blitz (Caracas), así como del portal www.rolandcarreno.com. Cocinero autodidacta, ha desempeñado el

oficio comercial desde 1995, especializándose en la realización de banquetes de comida tradicional larense.

Conferencista y ponente sobre temas de alimentación y gastronomía regional, en instituciones y eventos regionales, nacionales e internacionales. Organizó, junto a Manuel Saavedra, los Festivales de panadería artesanal larense, en Sanare (Municipio Andrés Eloy Blanco, estado Lara, en 1998 y 1999). Instructor de cursos de cocina tradicional larense para el Ince—Turismo (1999). Autor del *Recetario Lara a pedir de boca*, editado por la Cadena Nacional de Pollos en Brasas Pollo Sabroso (2006).

Fue propietario y chef del Restaurante la Sartén de Palo, en Barquisimeto, entre los años 1999 y 2000. Chef invitado del Hotel Hilton Barquisimeto a cargo de los Festivales de gastronomía larense (2003 y 2005) y chef representante por el estado Lara en la Séptima vitrina turística de occidente, en Guanare, estado Portuguesa (2004).

MÉXICO
LA GASTRONOMÍA MEXICANA,
PATRIMONIO INTANGIBLE

*Edmundo Escamilla y Yuri de Gortari**

Al hacer un estudio del hombre desde el punto de vista social, político, artístico, religioso, social, etc., muchas veces no incluimos la parte gastronómica, la cual no se reduce al acto de preparar alimentos y consumirlos. Tal y como dice una vieja frase “somos lo que comemos”.

Al hacer un análisis de una cultura o del hombre en determinado momento, a través de su alimentación, podemos hacer todo un estudio sobre el estadio de desarrollo de un pueblo, ya que al estudiar lo que comían o comen los grupos poblacionales, tenemos que analizar la coyuntura y factores aleatorios que definen la alimentación del hombre y no únicamente el hecho de contar con una cocina sofisticada por la complejidad de su elaboración y la riqueza de ingredientes.

El acto de comer está precedido por el conocimiento del territorio donde se habita, así como de los fenómenos atmosféricos, para poder contar con una agricultura, pesca y domesticación de animales; para de esta forma tener una alimentación nutritiva, que permita el desarrollo pleno de un pueblo; técnicas evolucionadas de agricultura, ganadería y pesca, así como el uso de herramientas adecuadas.

* Docentes, cronistas y expertos gastronómicos.

Para poder efectuar todas estas actividades endógenas, se requiere de un pueblo organizado, con estabilidad política y una estratificación de la fuerza del trabajo. Asimismo tener un comercio evolucionado para poder hacerse a los ingredientes que no existan en su sitio y comercializar sus excedentes, por ello entran factores exógenos, como la capacidad de negociación con otros pueblos para mantener relaciones de intercambio.

Además de los factores mencionados hay otros elementos relacionados con la cosmovisión y el pensamiento religioso, pues los alimentos están fuertemente ligados a estos factores. Y la cocina es un reflejo sobre el nivel de desarrollo de una civilización, es un termómetro del mismo, lo que significa que un pueblo ha logrado un grado elevado en sus manifestaciones artísticas cuando éstas están relacionadas con la gastronomía, como pueden ser los casos de los espacios arquitectónicos y las artes aplicadas.

Por lo anterior para hacer un estudio del hombre, su concepción de sí mismo y su ubicación en el tiempo y el espacio, se tiene que estudiar su alimentación.

ERES POR LO QUE COMES

El hombre se explica a sí mismo a través de sus alimentos, ya que su forma de comer es una síntesis de la conciencia que tiene de sí mismo.

A partir de que el hombre tiene una alimentación adecuada, puede tener un desarrollo cultural, por lo que los alimentos de una cultura son fundamentales para explicar la cosmovisión de un pueblo, tomando en cuenta que a partir de la búsqueda de sus alimentos entiende mejor el mundo que lo rodea, ya que en la medida en que una sociedad en determinado momento es capaz de dotarse de una buena alimentación, tiene un conocimiento más profundo de su entorno.

La importancia que tiene la alimentación de un pueblo en el pensamiento religioso es fundamental para la explicación del uni-

verso. El hombre en la medida en que tiene una gastronomía más sofisticada, va evolucionando en otras fases del conocimiento, lo cual le permite un mejor conocimiento de sí mismo. Por ejemplo en las distintas tradiciones de los diferentes pueblos mesoamericanos, el maíz, pasa a ser parte esencial de su vida, de su cultura.

En los antiguos pueblos prehispánicos e indígenas, la vida tiene sentido porque al traspasarla, de acuerdo con la forma en que se muera, el hombre tendrá la oportunidad de cumplir con una función cósmica, ayudando en sus tareas a alguna deidad, las cuales tienen como finalidad realizar ciertas labores para que el ciclo de vida continúe, por lo que una labor fundamental de los dioses consiste en que la labor agrícola se realice sin tropiezos y la vida tiene sentido y continua si hay alimentos.

En el México de nuestros días conservamos una alimentación basada en la comida prehispánica. Gran parte del pensamiento prehispánico, relacionado con los alimentos subsiste. En la medida en que más estudiamos la alimentación de los pueblos prehispánicos descubrimos el nivel de entendimiento que los antiguos habitantes del país tenían con respecto a una buena nutrición, además de la conciencia que existía para conservar un entorno equilibrado y de esta forma evitar que el ciclo de los alimentos se viera interrumpido.

EN LA GASTRONOMÍA: CRUCE DE RELACIONES HISTÓRICAS

La gastronomía tiene un papel preponderante en el desarrollo económico, social y político de toda nación. A través del estudio de esta actividad, se puede hacer un análisis sobre el desarrollo de los pueblos, ya que a través de lo que se come y de cómo se va transformando su dieta, se pueden analizar conquistas, relaciones comerciales, movimientos migratorios y momentos de crecimiento o crisis económicas. En fin, la gastronomía marca el desarrollo histórico y cultural de todo pueblo.

Los antiguos pueblos mesoamericanos poseían una dieta equilibrada basada en la experiencia y conocimiento de la naturaleza que los rodeaba, lo cual los llevó a elaborar a través de los siglos una gastronomía variada y nutritiva; lo que permitió que culturas como la Maya y la Tolteca evolucionaran, habiendo domesticado productos como el fríjol, el chile, la calabaza, el jitomate, el cacao y, obviamente, el maíz, base y significante máximo de las culturas de Mesoamérica.

Entre la fauna podemos recordar al guajolote, para mencionar a un rey de los animales domesticados y criados para consumo humano. Además de la recolección de innumerables insectos en sus diversas etapas de desarrollo, como larvas o huevecillos; reptiles, pescados y mariscos; aves silvestres, como codornices, perdices, patos y todo tipo de pajaritos, que más que cazados eran recolectados. En el reino vegetal además de lo ya mencionado debemos hacer alusión a la gran cantidad de frutas, como son todos los tipos de zapotáceas, la infinita gama de quelites y el amaranto, ya en aquel entonces producto reverenciado y ceremonial.

Lo anterior propició que a su llegada los españoles encontraran una gastronomía distinta a la europea y a los hábitos alimenticios que por ese entonces predominaban en el Viejo Continente. Por intuición, en un principio, y por imitación después, y sin duda, por necesidad, los españoles adoptaron sin mucha dificultad los productos que en esta tierra se acostumbraban y se apreciaban; sobre todo durante la Conquista. Durante el Virreinato, se trajeron los productos de Europa para tratar de reproducir los hábitos predominantes de aquel continente. Pero también se enviaron los productos de la tierra al Viejo Continente, lo cual produjo un mestizaje en la comida de los europeos.

Los pueblos mesoamericanos no sólo conocían los valores alimenticios de lo que la naturaleza les brindaba, sino que poseían además un sofisticado aprecio y empleo de la herbolaria, utilizada en la medicina tradicional aún en nuestros días.

EN MÉXICO: “MESTIZAJE” CULINARIO

Una vez consumada la Conquista, en el territorio mexicano se inicia desde muy pronto un “mestizaje” culinario, con los productos llegados de ultramar por los españoles; los indígenas pronto los adoptaron y transformaron con su inventiva, integrándolos a los platillos habituales o en nuevos creados por ellos, como el trigo, azúcar, frutas y legumbres, y animales como el cerdo, el ganado bovino y caprino y aves de corral.

Durante el Virreinato surge la prestigiosa comida mexicana, produciéndose entonces la cocina nacional, desde los fogones de conventos y puestos de mercado; mezclando las tortillas con carnes y quesos. Los tamales, herencia prehispánica, son enriquecidos con la manteca de cerdo.

Con la adopción de los ingredientes traídos por los españoles, no sólo se transforman los platillos, sino también los hábitos; y si bien es casi proverbial la templanza de los pueblos guerreros en su disciplina, de crianza, educación y crecimiento, con la cocina virreinal llega la gula, el desenfreno y frenesí por la golosina. Así el pueblo novohispano pierde la antigua reverencia por el alimento y adopta el exquisito disfrute de la comida, con refinamiento: el ritual se transformó en gula colectiva con las celebraciones y banquetes.

Hacen entonces su aparición los platillos regionales, y claro está: los antojitos. Todo lo cual contribuye a formar la riquísima variedad de la cocina mexicana que le ha merecido uno de los cuatro primeros lugares en el concierto mundial. Es en aquella época cuando surgen la dulcería y repostería con su sello característico y especial de lo mexicano artesanal.

Al consumarse la Independencia en las diferentes áreas de la cultura y la vida de nuestro país, los especialistas se dan a la tarea de buscar signos y valores de la identidad nacional, y para sorpresa de los historiadores estaba dada por la comida en muchos aspectos, gracias a la lucha armada la movilidad de tropas regionales que

llevaban consigo hábitos, maneras y gustos que se fueron compartiendo y adoptando a lo largo y ancho del territorio. Con el ir y venir de las tropas insurgentes, se difundieron y unificaron hábitos, platillos y cultivos.

En el siglo XIX la comida y la cultura mexicanas vuelven a sufrir y gozar de una nueva y poderosa influencia, en especial, de la comida y cultura francesas: en platillos, costumbres en la mesa, maneras de hacer y de ser, establecimientos que antes no se acostumbraban. También en ese entonces aparecen otras influencias en la comida, como la inglesa, alemana, italiana y la repostería austriaca.

En el siglo XX la gastronomía mexicana ha sabido tomar nuevas influencias que le llegan del extranjero, aunque desafortunadamente en un mundo de ritmo acelerado, vertiginoso, también se ha recibido el influjo que lejos de ser enriquecedor, es depauperado y aculturizante; sin embargo, las profundas raíces de la cultura gastronómica de nuestro país han sabido sobrellevar influencias y sobrevivir, preservando lo esencial de sus valores y la riqueza de su variedad.

En consecuencia, es recurrente que se aborde el tema de características nacionales, la identidad de un pueblo, las tradiciones y la cultura de cada nación del mundo. Para ello hay que adentrarse en lo más profundo de sus raíces y éstas se encuentran en la cultura popular y en la vida cotidiana de cada individuo, con su sentido de pertenencia a un grupo determinado.

El hombre, desde sus más antiguos orígenes ha necesitado pertenecer a un grupo en particular: familia, genes, tribu o nación; sentir que hace parte de un todo, con el cual se identifica y comparte rasgos en común, para no vagar en un mundo vacío, hueco, solitario. Uno de estos rasgos cotidiano, que nos dan un carácter y una idiosincrasia, es la comida, uno de los aspectos más fuertes y arraigados en nuestra memoria más remota, tan fuerte que es el último factor cultural que no se le olvida a los migrantes, la comida familiar, la comida nacional viaja con ellos y se sigue transmitiendo por muchas generaciones.

La comida es uno de los rasgos de identidad más enraizados en la memoria inconsciente, evocada en la olfativa, visual (obviamente del gusto), en la emotiva y, por ende, es el que mayor se mantiene.

PROFUNDAS RAÍCES

En México desde los tiempos más antiguos, la gastronomía tiene raíces muy profundas.

Para los mayas, a diferencia de otros pueblos de la antigüedad, el hombre perfecto, el más parecido a sus deidades, es el *hombre de maíz*; entregado por los dioses a nuestros antiguos padres. A partir de este producto los hombres desarrollan y construyen grandes urbes, en las que sobresalen hermosos templos para mostrar el agradecimiento a sus dioses. Claro que al igual que los mayas en todas las culturas de Mesoamérica, el hombre siempre tuvo presente el acto de agradecer a sus creadores.

Hace unos ocho mil años con la domesticación del maíz, Mesoamérica aporta a la alimentación del mundo uno de los tres cereales que significan las culturas del orbe, el maíz, como lo hizo Europa con el trigo y Asia con el arroz. Este producto es esencial en la alimentación e incluso ha rescatado a muchos pueblos de hambrunas que en diferentes momentos de la historia ha debido enfrentar la humanidad. Ha llegado incluso a ser el ingrediente básico de platillos de identificación nacional como lo son la polenta en Italia, la mamaliga en Rumania o el ugali en Kenia.

Con el grano americano se inicia el desarrollo de los pueblos mesoamericanos: se dan las organizaciones social, económica y política de los habitantes de estas tierras. A partir de la agricultura y de la domesticación de los animales, el hombre logra establecerse de manera sedentaria y únicamente de esta forma las civilizaciones pueden evolucionar.

Es para todos conocido que las culturas mesoamericanas alcanzaron un alto grado de refinamiento, más aún, de sofisticación, lo que se refleja en artes como escultura, arquitectura, pintura mural,

indumentaria, e incluso en lo que respecta al pensamiento y concepción del mundo y del universo.

Una evidencia de este refinamiento es la sofisticada, compleja y elaborada gastronomía que desarrollaron con la extraordinaria riqueza que la naturaleza brinda a este territorio. Ejemplo de ello, está en el papel que tienen en la repostería mundial la vainilla y el chocolate, y ¿qué decir del jitomate, la calabaza, el frijol, e incluso el chili?

Por lo que resulta innegable la importancia del aporte al paladar universal de los sabores emanados de la gastronomía mexicana, que como tal ocupa un puesto preponderante en cuanto patrimonio intangible de la humanidad, como nuestra técnica ancestral para obtener el máximo provecho del grano.

“INGREDIENTES” ESENCIALES EN LA COCINA

De acuerdo con Guadalupe Pérez Sanvicente (1999) se deben tener en cuenta una serie de enunciados con respecto a la cocina de un pueblo, de tal forma, que todo tipo de ‘cocina’ debe cumplir con los siguientes enunciados:

- Haber nacido en su propio territorio, determinando y estableciendo su propio espacio
- La creación de sus propios utensilios
- Producir sus propios insumos y materiales
- Inventar sus modos y maneras propios de cocinar
- Tener en su repertorio platillos que abarquen toda la gama de sabores del agrio al dulce, del áspero al suave, de lo salado a lo amargo
- La concepción de los géneros que integren la totalidad de los pasos de una comida, desde la entrada, pasando por los caldos, las sopas secas, los guisados y hasta los postres
- Que haya establecido sus horarios, costumbres, etiqueta y ordenamiento

- Que el gusto por el platillo, el guiso y las viandas, haya rebasado por lo menos tres generaciones, o sea, más o menos, 150 años, es decir, ceñirse al parecer del tiempo, amo y señor de lo caduco y lo permanente
- Su universo debe estar constituido, agavillado, por las llamadas cocinas regionales
- Que sea capaz de aprovechar los conocimientos de cocina ajenos, para incorporarlos, sin desvirtuar su espíritu
- Una cocina se transforma en gastronomía cuando ha creado sus propias bebidas con sus insumos y métodos, su panadería, bizcochería, pastelería y repostería
- Que en su elogio y estudio se haya originado una literatura y posea, además, su propio refranero.

Todo lo anterior nos conduce además a precisar la diferencia entre cocina y gastronomía, ya que la segunda nos habla de una trascendencia, profundidad y amplitud que rebasa con mucho el estrecho ámbito de la “cocina”.

México, sin duda, ha hecho un extraordinario aporte y ha tenido gran influencia en las gastronomías del mundo, desde el ámbito de la Nueva España que a través del Galeón de Acapulco, durante tres siglos alimentó el comercio con el mundo entero, al igual que la difusión de los productos utilizados desde el México prehispánico.

El extenso universo en las diferentes artes, constituye no sólo un foco de atención sino una referencia obligada siempre que se habla de cultura culinaria, de gastronomía. Esta conforma uno de los patrimonios intangibles de México y de la humanidad.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Pérez Sanvicente, Guadalupe. 1999. *Recetario mexiquense. Siglo XVIII*. Dominga de Guzmán. Conaculta, Dirección general de Culturas Populares. México: 19—20.

Edmundo Escamilla y Yuri De Gortari México

Premio Nacional de Gastronomía otorgado por la Academia Española de Gastronomía y la Cofradía de la Buena Mesa de España. Han participado en numerosas muestras gastronómicas en su país y en el exterior. Promueven y divultan la gastronomía mexicana, a través de medios masivos de comunicación tan importantes como Univisión, en Miami (Florida), Canal 11 del Estado de Texas, Televisión de Noruega, Televisión Española, Televisión Griega y canales de Suramérica y Estados Unidos. En radio, a través de la National Geographic Chanel, Televisa Radio y Grupo Radio Centro, entre otros.

Han hecho parte en más de trescientos eventos gastronómicos culturales, conferencias, video conferencias, charlas históricas, clases prácticas con historia de México, talleres y cocina demostrativa. Representan a su país en los más importantes acontecimientos de la vida política y diplomática y su selección de temas acerca de la evolución histórica y los orígenes de la comida mexicana es reconocida, así como su aporte a otras culturas.

En la actualidad son responsables de los Recorridos Gastronómicos de la Dirección de Turismo Cultural del Instituto Nacional de

Antropología e Historia (Inah). Han sido invitados especiales a República Checa, España, Grecia, Perú, Austria y Hungría.

En el campo de la docencia han estado vinculados a las universidades de Anáhuac del Sur en Ciudad de México y Autónoma del Estado de México. Yury de Gortari fue titular de la materia teoría culinaria, en el Centro de Estudios Superiores de San Ángel (Cessa).

Sus publicaciones más importantes *El maíz en el mundo; Esencia y presencia; Los sabores de Europa*; serie *Los sabores del mundo en la cocina mexicana; Guisos y golosos del barroco*, y *El maíz de boca en boca*.

COLOMBIA
COMIDA: DEL SABOR DEL AFECTO,
AL SABER Y SU EFECTO

INTRODUCCIÓN

A continuación se presentan los textos sobre la comida colombiana, los cuales recogen desde las historias de vida y la perspectiva antropológica, una visión de la comida íntimamente ligada con los simbolismos que ella representa.

A través de la comida como eje central se muestra cuándo y dónde surgen nuestros primeros acercamientos a ella y lo que representa en nuestras vidas, a manera de un símbolo que nos ha dejado profundas marcas, sin importar cuál haya sido nuestro aprendizaje o nuestra región de origen, porque los lugares están asociados directamente con lo que comemos cuando crecemos.

Por ello se trae a colación parte del imaginario del departamento del Chocó (costa Pacífica colombiana) por lo que representa su comida para los pobladores afrocolombianos en su cotidianidad. La lectura de esta población humana se perfila desde una perspectiva tanto vital como académica, pretendiendo una aproximación a las comunidades que se asientan en Chocó y su capital Quibdó, desde el lugar común de la fiesta, recreando la música, la danza y la comida, es decir, su patrimonio intangible.

Primero se presentan las preparaciones representadas por la delegación colombiana en el VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Iberoamericanos, en la sede del Centro de Investigaciones Gastronómicas de la Uney, en San Felipe de Yaracuy.

Posteriormente se continúa con los relatos sobre el aprendizaje en la preparación de la comida, el lugar trascendente que ocupan las mujeres y madres en la transmisión familiar de estos saberes, la gestión de la comida como patrimonio y la resignificación de la comida en la festividad a cargo de Ramiro Delgado, Rufa Herrera de Perea y Andrés Vera.

Ramiro Delgado Salazar

COLOMBIA
DE MI MAMÁ AL LABORATORIO
DE COMIDAS Y CULTURAS

*Ramiro Delgado Salazar**

A quienes desde el alma y el corazón se han involucrado en este ejercicio para pensar la comida y la fiesta de San Pacho, a doña Beatriz, a doña Rufa Herrera, a doña Gladis, a Masleidis, a Leisión Romaña, a Wagner Mosquera, a Pepe, a Hugo Sánchez y su hermano Ariel, y a otros más que con sus sentidos de identidad y compromiso escribieron estas notas sobre su comida regional y sus celebraciones.

A quien desde mis viejas memorias me involucró al mundo de las cocinas, las comidas, los fogones, a mi mamá. A ella el maravilloso universo en el que la comida me ha involucrado desde la vida y la antropología y me hace siempre tenerte presente ahora que ya hace unos meses te fuiste, y que en mi día del fogón y tus recetas me alegra por eso de que los muertos son vivos de otros mundos y entre los africanos y entre otras culturas a los que se han ido hay que brindarles comida aquí en este mundo, y con tus dulces y bizcochuelos que hago en casa, allá también están disfrutándolos.

* Departamento de Antropología, Laboratorio de Comidas y Culturas, Universidad de Antioquia (Colombia).

A mis maestros en la antropología que me dieron la fuerza para crecer y volar en mis preguntas a la comida a Edgar Bolívar, Hernán Henao, Aída Gálvez, Celma Agüero, ellos son el alma de esa sazón desde mi disciplina y la mirada desde la cultura a la comida y a las cocinas.

A propósito de los procesos de enseñanza y aprendizaje alrededor de la comida, las cocinas, los platos, las recetas, los utensilios, los comedores y las aulas de clase, se presentan unas reflexiones entorno a los ciclos, los circuitos, las rutas de ese aprendizaje continuo en cada persona para cocinar, ser cocinero, ser docente, ser antropólogo.

Se hace un recorrido por dos temas que corresponden a las convocatorias para el Foro de gastronomía regional en temas como la transmisión de saberes alrededor de la cocina y las comidas regionales, ámbito que evoca lugares entrañables de diarios aprendizajes en casa desde la infancia y la niñez hasta hoy día, pasando por otras cocinas y fogones, proceso que hice en compañía de mi mamá. Esto articula rutas afectivas y del oficio de cocinar, contextos del debate teórico, investigativo y de trabajo de campo como antropólogo, lo que se proyecta desde propuestas pedagógicas.

Las anteriores rutas entran en el campo de un tema de relevancia, que es el de los patrimonios de la humanidad, las declaratorias de éstos por parte de organismos mundiales; aquí es donde se sitúa la relación de las comidas y cocinas locales y regionales con el patrimonio, cruce éste que evoca el campo de la “gestión”, tema de este VII Encuentro.

Ya en otras ocasiones me he referido a la pregunta sobre el uso de las categorías para nombrar las realidades y se abre el debate sobre el término “inmaterial”: ¿Acaso es esto posible en términos de las comidas y bebidas de una sociedad?

Y así entran en escena los valores y comidas regionales, las cuales ocupan lugares y sentidos para la gente de esos terrenos y, por otro lado, empiezan a formar parte de otras rutas más allá de lo lo-

cal, llegando hasta lo internacional, la identidad de colectivos anónimos de un ámbito denominado patrimonio de la humanidad.

En esencia haré un recorrido por la enseñanza y el aprendizaje sobre la cocina, el asunto de las comidas regionales, así como el ámbito del patrimonio y la comida.

SANCOCHO DE TRES CARNES, CELEBRACIÓN COMUNITARIA DE SAN PACHO

Este proceso que se expone es fruto de un trabajo en equipo con la señora Rufa Herrera, experta cocinera del departamento del Chocó en diversos contextos locales, regionales y hoteleros y Andrés Vera, estudiante de antropología.

Este equipo avanza en una propuesta de investigación que involucra los referentes simbólicos y nutricionales de las comidas en los procesos migratorios del Chocó a Medellín, y quizás en una forma más amplia de la zona del Pacífico y del Atlántico en los que se establecen rutas, circulación, ciclos ceremoniales alrededor de las comidas que viajan y llegan, que salen y que aterrizan en tierras chocoanas o en Medellín.

Cada uno de nosotros es una memoria de esta mirada a lo regional y la comida alrededor de un sentimiento de identidad y de referencia vital que viaja por todo el país con “los san pachitos” en varias ciudades colombianas, entre las cuales circulan identidades, vivencias, significados y, por consiguiente, comidas y cocinas para alimentar espíritus y cuerpos en estas fiestas también conocidas como carnavales.

La visión de la comida regional es la del contexto festivo regional de San Pacho en Quibdó (Chocó), en el que dialogan los reen- cuentros entre amigos, familiares, vecinos, invitados y, tras éstos, las memorias del significado de su tierra: la comida y la bebida, sus momentos y lugares que van apareciendo a la hora de narrar y vivir lo que son las Fiestas de San Pacho.

Quizás el elemento central de este momento son los tiempos de eventos de larga duración, de celebraciones que se prolongan por varios días, en medio de lo cual aparecen la bebida y la comida para dar ritmo y sostenibilidad a las conmemoraciones patronales de la ciudad de Quibdó, a orilla del río Atrato.

En estas celebraciones los referentes giran alrededor del lugar donde se come el sancocho, como punto de confluencia de aquellos que celebran las fiestas patronales a diversas horas del día y se congregan en torno a este plato de carnes ahumadas y saladas, con queso y sabores locales.

El sancocho es un hervido que involucra sabores previos de conservación y condimentación de diversas carnes, además de la yuca, el plátano y el queso. Es sinónimo de colectivo y comunidad, de encuentro en las casas de parientes y amigos, compadres o familiares, es la ruta de sus conocidos a los que se invita para degustarlo. La combinación de estas carnes no excluye el pollo y la guagua ahumados, sin duda, una marca social, cultural, económica y de prestigio sobre el número y tipo de carnes; allí se leen las jerarquías.

El sancocho, además, tiene el aroma del cilantro cimarrón, la albahaca y el orégano más la interesante sazón que estas yerbas van dando al ahumado de cerdo, res y a la carne salada, condimentando poco a poco ese caldo en el que van largando y espesando un olor y un gusto particular.

EL SANCOCHO: COLECTIVOS DE IDENTIDAD

Los sancochos reflejan la opción de redes de amistad, de paisanía, de compadrazgos, de parientes, de cercanos de un barrio, y de un río, es decir, son colectivos de identidad a través del comer.

Con sus ingredientes de Quibdó y de la Costa Atlántica (Colombia), se recorre esa amplia gama de sabores, olores e impresiones propios de una región y de una época de fiesta. Esta comida se acompaña con un poco de arroz de coco y un jugo de dos frutos de

la región: el chontaduro y el borojó, cuya presencia representa la identidad de su gente, es un referente de sus culturas y de sus sabores propios. En el saber diario ambos se usan como frutas para jugos y para cocidos con sal, en jaleas o en dulce, además tienen propiedades curativas y preventivas, y se les tienen cuidado y respeto.

A la usanza de las fiestas en las noches mientras avanza el baile y la música, la conversa y el ir pasando la parranda, viene el trago y la picada; para esta experiencia de lo regional y permitir entrar en ese contexto se ofrece longaniza choquana, patacón y queso frito con un trago de biche, aguardiente local destilado en forma casera, de tal forma, que el almuerzo se introduzca con un preámbulo al sancocho festivo, que de por sí es muy completo en lo que lleva de carnes y carbohidratos.

Es una memoria de una unidad importante de sentido y significado festivo, que remata con un postre o una cuca con limón y canela, como cierre del almuerzo y que acerca otro sabor propio de la zona del Chocó como es el de la galleta con panela de caña, además del diálogo con las especies, que al igual que en la longaniza ahumada, enriquecen la gama de olores y sabores en cada una de ellas y de sus respectivas preparaciones. Es la ruta de intercambios culinarios a través del río Atrato de otras épocas con gente libanesa, china.

Así como aparece ese contexto del sancocho de las tres carnes, en referencia a las comidas caseras, o sitios sociales familiares, aparece la ruta de las comidas callejeras que las complementan. Y, entonces, es cuando se encuentran los puestos de las carnes ahumadas, saladas y asadas, los sancochos callejeros marcan una ruta en Quibdó en la Alameda y el río Atrato. Con frecuencia se menciona la importancia del “pan enyemao”, como parte de las comidas en las madrugadas en medio de biches, cervezas y rones, y todo aquellos que ayude a levantar el cuerpo ‘enfiestao’.

LA COMIDA, MEMORIA ANCESTRAL

Junto a este mapa culinario se habla de la fiesta como el momento de reencuentro y de volver a ver a los que están fuera, lo que lleva además del sancocho, las comidas propias de la región y de Quibdó para que todos vuelvan a comer los sabores de su tierra. Así también es la época de las muestras gastronómicas, de las preparaciones especiales para los visitantes, actuando el universo de la comida como esa energía vital, que en palabras de Marvin Harris alimentamos las neuronas primero y luego el estómago, es decir, primero sabemos que vamos a comer y así la elección ya está mediada por lo “possible—válido—real”. Este aspecto es significativo cuando se hace referencia a las identidades e industrias culturales a través de los símbolos culinarios y las redes.

La comida reproduce la memoria ancestral, los sabores de siempre, de tal forma, que la fiesta es también un volver a las memorias y a revivir la historia a través de San Pacho, sus gentes y sus sabores; es la figura de la ingesta de la cultura desde sus *gustemas* y *tecnames*, desde sus sabores centrales y técnicas de preparación.

Esta memoria festiva se extiende al día tras día de migrantes y de la gente del Chocó en medio de lo que la comida significa en las rutas de Quibdó, Chocó hacia Medellín, en ellas se encuentran los valores simbólicos de una cultura que a través de los ‘ires’ y ‘venirés’ fortalecen los sentidos de pertenencia.

Las mujeres abuelas, madres, tías y en general todas se convierten en ejes de las preparaciones de comidas diferentes, que traen a las memorias los ancestros, lo de los de antes. En ese sentido se valora lo que ellas cocinan como una forma de poder consumir la comida de la casa, de allá, de Quibdó, es decir, de sus tierras chocoanas.

Se valora cómo la ruta es tan fuerte y significativa, como decía Leison Romaña, que llamaban a Quibdó y les llegaba al aeropuerto la comida aún caliente que les enviaban desde allí. Esto explica el valor de lo regional y el sentido ancestral que lleva implícito.

Cuando algunas de las mujeres de la familia rondaban por ahí en la ciudad se tiene la posibilidad —comentaba— de poder saborear el ‘sabor’ de su gente, la sazón de su mundo, las cantidades, texturas, olores y colores, todos ellos aspectos que dan identidad.

En este recorrido regional sobresale una trilogía con destilados de caña y otros elementos: el biche, el vinete y la balsámica, como referentes atravesados por el alcohol y la caña de azúcar. Es un complemento de las comidas en las fiestas de San Pacho, son bebidas, sentidos de identidad y de salud, alrededor de una botella de “balsámica”. Por estas razones se tiene el conjunto del biche con la picada en el almuerzo de fiesta, mientras en el taller se hace la degustación del vinete y de la balsámica en tanto fuerzas de vida.

DE LA COMIDA CASERA A LA PROPUESTA ACADÉMICA

Mi mamá en sus experiencias en la cocina en el día tras día me fue introduciendo en el arte de cocinar para las comidas cotidianas y las festivas. Era un aprender haciendo. Sin fórmula definida pero precisa por la experiencia, le colaboraba en la disposición de los ingredientes para tenerlos listos, cocinar un plato, medir, pesar, rayar, picar, colar, cernir, entre otras muchas tareas.

Así poco a poco fui aprendiendo una serie de memorias regionales de cocinas y comidas, no solo las de Antioquia. Eran la presencia de esta Antioquia en diálogo con la Costa Atlántica, sumadas a las encomiendas que llegaban puerta a puerta desde Magangue, o el bagre seco de Semana Santa y Cuaresma, el cual venía con los bloques de queso costeño para la casa y para repartirlo entre los más cercanos. Una cocina en la que me fui introduciendo y preparando recetas, y más tarde ya era responsable de platos enteros, unos de autoría de mi madre y otros resultado de las búsquedas y aprendizajes propios, siempre en la búsqueda de ampliar el rango de acción.

Posteriormente en el proceso de aprendizaje en la universidad, la comida fue siendo percibida como algo específico de los contex-

tos culturales, regionales y ecosistémicos. Allí la lectura de la cultura y el comer los referentes de algo más estructural en búsqueda de los sentidos y significados de códigos culinarios y de rituales del comer en la cotidianidad. En estas experiencias familiares entran a formar parte, las reflexiones desde las lecturas de los teóricos del universo de la comida y el estructuralismo, las miradas de la antropología del ritual, de la alimentación y la antropología simbólica, que se anudan para darle una lectura desde lo teórico a las comidas en su día tras día.

Diversos ejercicios en la formación como antropólogo y maestro en estudios de Asia y África, dan cuenta de investigaciones en terreno en el municipio de Talaigua Nuevo (Bolívar) a orillas del río Magdalena, antecedidos de un ejercicio alrededor de mi familia, sus círculos y sentidos de la comida.

Y aquí se inscriben los ámbitos metodológicos que implican el hecho del comer en los trabajos de campo, en terreno, pues son una herramienta, una puerta para ser y estar en la colectividad, es un rito de paso, es una prueba de fuego para el investigador y mucho más que la pregunta de investigación toca este tema, es decir, es un lugar de doble sentido.

Posteriormente, en la siguiente experiencia investigativa en un contexto africano sobre la comida, en Guinea—Bissau (África Occidental) entre los Manjaco en la región de Cacheu (Bachile), se dan las dos dimensiones de la comida: como eje de la pregunta investigativa y como situación metodológica de vivir y comer entre los sujetos de la investigación.

Producto de los acercamientos teóricos, políticos, ideológicos sobre la comida en África aparece una postura crítica a conceptos como “alimentación” frente al término “comidas y cocinas”, por aquello de la visión desarrollista y moderna de la seguridad alimentaria y las visiones desde el centro hacia la periferia, al mal llamado Tercer Mundo, y la mirada desde el colonialismo del poder. Allí se hace necesaria la reivindicación de la antropología de la comida y la cocina más que de la alimentación.

RUTAS ACADÉMICAS DE LA COMIDA Y RELACIÓN CON LA CULTURA

Esta ruta académica formativa y pedagógica llega a un nodo importante de confrontaciones metodológicas e investigativas, así como de la docencia sobre el tema de la disciplina y la comida: una investigación sobre el Carnaval de Barranquilla con un eje, comida y cuerpo en el Carnaval, la experiencia del Laboratorio de Comidas y Culturas, las ferias gastronómicas, las tiendas de dulces en diversos eventos institucionales, los encuentros del patrimonio inmaterial en los países andinos y la investigación sobre el patrimonio cultural en San Basilio de Palenque.

Así se entrelazan estas rutas en las que la comida toca el tema de la relación entre la comida, la cultura, los saberes y los sabores culinarios regionales en articulación con los procesos de enseñanza-aprendizaje.

En el Laboratorio se articulan experiencias pedagógicas, investigativas, docentes alrededor de la unidad contexto cultural y universo de comidas y bebidas. Una propuesta cuya esencia consiste en que el asistente a los talleres de comidas y culturas sobre un país, una región o un área geográfica, adquiera más que unas recetas escritas o copiadas en un cuaderno, puesto que el contexto específico de las comidas es lo más significativo.

La propuesta metodológica de estos talleres tiene la introducción o entrada, la inmersión en el contexto temático a través de imágenes y música y, por consiguiente, en una escenografía específica que ponga el ambiente de la comida en su lugar, la cual llega como pasabocas propios del contexto y luego se pasa a las memorias narradas de los estudiantes del Laboratorio.

Después de la presentación de unas cápsulas de 10 o 15 minutos se entra a la comensalía, para lo cual la escenografía ha sido fríamente calculada, en la están presentes las maneras de la mesa en las culturas: con qué comen, dónde comen y cómo comen.

Se trata de que cada asistente entre en una experiencia pedagógica con el comer de una región, de un país, proceso acompañado de bebidas y alcoholes según el caso del ejercicio. Luego se cierra con algún tipo de dulce.

Esta experiencia ha sido la cualificación para presentar las comidas y bebidas de otros a otras personas. Cada experiencia deja una memoria de este proceso en un plegable, en el que se incluyen recetas.

Esta propuesta involucra una capacitación en campos del cocinar, buscar los ingredientes de una propuesta ideal de menú escogido y repensado y, finalmente, definido: es cocinar, trasnchar y preparar el embalaje, y así tratar de que todo el *set* llegue en perfecto estado.

Es de igual modo, diseñar la escenografía, el plegable, la puesta en escena, la *trasescena* con la comida que llega, la exhibición y atención al público. Es el ensamblaje de todos los componentes de cada taller: imagen, sonido, comida en diversos momentos, exposiciones de los estudiantes o cápsulas informativas, el menú y su puesta en escena: es el dominio del escenario.

Es una experiencia necesaria e importante respecto al proceso enseñanza-aprendizaje, ubica a los estudiantes en hacer un taller impecable sobre la comida y cada versión se cualifica y avanza; consolida el nuevo proyecto institucional pedagógico y de extensión que es la cátedra abierta “Comidas y culturas” en asocio con: Laboratorio de Comidas y Culturas, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Vicerrectoría de Extensión y Dirección de Relaciones Internacionales de la Universidad de Antioquia, estos talleres se han hecho en contribución con expertos de Brasil.

Además a esta propuesta pedagógica sobre la comida y la cultura se suman los cursos de antropología de la alimentación para nutrición y dietética, y la antropología de la alimentación con el Departamento de Antropología.

En el Taller oler, tocar y gustar sin ver, se hacen recorridos por las memorias táctiles, olfativas, gustativas de diversos ingredientes o alimentos para comer y luego con los ojos vendados y en silencio, o con una banda sonora, se hacen diversas rutas que incluyen sensaciones con los pies descalzos en el proceso de entrar al momento de oler sin ver, con sensaciones como las del hielo, aceite, agua o azúcar.

LA COMIDA, LA IDENTIDAD Y LA ETNICIDAD

El patrimonio se relaciona con las comidas y las rutas de la globalización, la modernidad, el neoliberalismo y la diáspora de la cultura. Cómo es posible referirse a la comida bajo la categoría de lo inmaterial, cuando es una unidad simbólica que consta de ideas, conceptos que expresan la inmaterialidad, símbolos, *gustemas*, *tec-nemas*, unidades mínimas de sentido y de identidad desde la comida: nada más táctil, olfativo, gustativo, visible y audible que las comidas y las bebidas de una cultura las cuales tienen sentidos y significados constantes acordes con los lugares simbólicos de cada grupo humano.

Este concepto, sin duda, amerita redimensionar lo “inmaterial” y el peligro de las comercializaciones en diversos niveles de estos códigos culinarios y más cuando se puede cometer “la usurpación simbólica” de identidades y relaciones entre comida y cultura, como bien lo advierte el filósofo y cantautor Patricio Franco.

La comida es un referente de identidad lleno de sentidos y sentimientos, lo que debe tenerse como premisa al tratar de abordar proyectos de gestión alrededor de ella.

Los posicionamientos de las comidas regionales en los debates sobre las comidas de autor, de fusión, de reconstrucción, de versión *gourmet* entre otras, exige poner atención a la manera como se manipulan estos símbolos en aras del momento que se vive de globalidad e internacionalización de las identidades.

A veces la dinámica actual con las comidas étnicas, el *etnoboom* y sus usos y abusos pretende llamar la atención sobre la construcción de unidades de sentido, de sabores y de procedimientos con los que una sociedad define sus ámbitos de sabores culinarios en su espectro más amplio posible. Usos amañados de los ingredientes, de los platos o de las preparaciones de las culturas en un *collage* con otros asuntos de otras culturas o regiones, intentando hablar de las comidas en un país, en una región o en una localidad, se presentan los esquemas procesados de esos sabores y saberes, estéticos y éticos de las comidas en las distintas sociedades.

Asuntos y políticas de Estado alrededor de las comidas con proyectos muy en boga de “hecho en”, “made in”, “certificado de origen” deben poner al día el debate de los procesos de las industrias culturales y la internacionalización de los saberes y sabores locales. Lo mismo es el hecho de pasar de las producciones artesanales locales a las demandas de otros mercados que atraídos, engolosinados y encantados por esos “otros” sabores de “otras culturas” degustan al “otro” en cada bocado de sus identidades, y los colocan en rutas de mundialización de las identidades que se venden en distintas partes del mundo.

Es indudable que deben existir, planes, programas y proyectos alrededor de las identidades culinarias de los pueblos colombianos en su pluralidad y versatilidad de universos de comidas y bebidas en el territorio nacional, articulados en forma colectiva a proyectos internacionales, sin intentar tener control sobre las diversas iniciativas locales alrededor de diversos eventos sobre las comidas y las culturas. Aquí se hace un llamado de atención sobre las propuestas de “muestras gastronómicas” que de diverso tipo se dan en Marinilla, municipio antioqueño, en Medellín, en Nueva York o en Barcelona, con respecto a las comidas regionales colombianas.

Asuntos de gestión sobre el universo culinario de una población es todo lo que implica este balance de cómo se ha hecho para trabajar sobre y con la cultura, cómo se han ido posicionando eventos alrededor de las comidas y diversos ejercicios nacionales e

internacionales en los que se ha llevado a Colombia con la presencia de sus comidas.

Gestionar es inventar, diseñar, realizar y operar ideas con la comida como eje. Es además el diálogo entre países de sabores y saberes de diversas regiones y pueblos.

Es necesario abrir siempre la visión en todo lo que las comidas nos exigen y potencian para avanzar en el debate sobre aprendizajes maternos, académicos, desde la extensión y la investigación, procesos de enseñanza en diversos niveles, locales y regionales como saberes alrededor de las cocinas, las comidas y la sociedad.

LAS COCINAS REGIONALES

Este proceso de aprendizaje sobre la comida y la cultura llama la atención con respecto a la necesidad de hacer programas de investigación con relación a las memorias orales de las cocinas locales y regionales, y más antes de que sus portadores se mueran. Allí hay una gran tarea por desarrollar en el campo de la gestión de la diversidad cultural culinaria de nuestros pueblos de los países andinos.

Cada vez más se impone la urgente tarea de recuperar la memoria de los mayores, al igual que hacer investigación desde las regiones, las zonas, las localidades con referencia a los valores simbólicos y nutricionales de sus comidas y bebidas. Se trata de una propuesta que alterne la extensión, la investigación, la docencia. Se deben, por tanto, recuperar aquellos recetarios orales y escritos, decenas de preparaciones que ameritan permanecer a través de la investigación y que cada vez que se mueren los mayores se llevan unas enciclopedias de comidas y bebidas infinitas fruto de sus saberes y sus experiencias.

Son demasiados los ámbitos desde los cuales se puede recorrer el universo de las comidas colombianas para tener propuestas educativas con sentido de identidad, que las escuelas y academias que forman las nuevas generaciones de cocineros profesionales, tengan

en cuenta como uno de sus principales temas de investigación el de las identidades culinarias regionales y locales como ejes de reappropriación, resignificación y proyección de las comidas.

Cada vez resulta más importante el ejercicio de poner en las mesas las diversidades culinarias de regiones, zonas, localidades, ciudades, pueblos, veredas, corregimientos, parentelas y comunidades, conocer sus diversidades y limitaciones, con el fin de desentrañar ese inmenso rompecabezas de los universos culinarios de una localidad o de una familia extensa.

Por ello se debe tener en la mira como una tarea impostergable la creación de una red latinoamericana sobre las comidas e identidades, que conecte nodos de diversa índole sobre los ejes temáticos de la comida y la cultura. Esta red puede apoyar el proyecto “Comidas y culturas en las Américas”.

Los invitamos, pues, a degustar los platillos chocoanos representativos de la identidad cultural colombiana, de las tierras del río Atrato, de un sector de la Costa Pacífica: las bebidas, los ahumados y los salados, los caldos o hervidos con carnes y bastimento que transmiten una memoria festiva.

Ramiro Delgado Salazar
Colombia

Antropólogo y maestro en estudios de Asia y África. Profesor asistente del departamento de Antropología, del cual jefe y coordinador académico de la Especialización en Gestión y Promoción Cultural, facultades de Artes y Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia. Sus áreas de énfasis profesional han sido las culturas africanas y afrocolombianas, sistemas religiosos, antropología de la alimentación, y métodos y técnicas etnográficas. Ha realizado trabajos de investigación, en: “Carnaval de Barranquilla: danzas, comparsas y disfraces” y “Caracterización socioeconómica y cultural de las poblaciones de la Ciénaga de Ungía, Perancho Tumarado”.

COLOMBIA
EL APRENDIZAJE EN LA PREPARACIÓN DE
LA COMIDA COMO HISTORIA DE VIDA

*Rufa Herrera de Perea **

Aprender la cocina es aprender a untarse y a interactuar con los diferentes productos e instrumentos que en ella se encuentra. Aprendí a cocinar viendo a mi madre cuando se disponía a preparar el sancocho. Yo veía como lo hacía, como tomaba la guagua, el huatín, la tatabra o el venado que traían a nuestra casa y siempre estaba lista a su lado porque me gustaba cocinar.

Si mi madre estaba haciendo sudaو yo también lo hacía junto con ella. Cuando hacía caldo de pescado, por ejemplo, yo le ayudaba a pelar y a quitar el tripaje al animal mientras observaba lo que ella hacía. Yo picaba la albahaca, el orégano, el cilantro cimarrón o culantro, cebolla junca y en algunas ocasiones cabezona y me enseñaba a agregar las cantidades de sal.

Aprendí que el sabor a las comidas lo daban principalmente los condimentos y a éstos que mencioné denominamos como *hierbas de playa*. En este tiempo en el que vivía mi infancia, el fogón de leña le daba ese toque característico a la comida que aún sigue extrañándose por su particular y exquisito sabor que le daba a cualquier preparación.

Principalmente lo que preparábamos mi madre y yo durante mi aprendizaje en mi natal Santa Rita del Chocó, eran platos con altas fuentes de proteína animal como el sancocho de gallina, de

* Experta en cocina del Chocó (Colombia).

pescado, como el caldo de huacucho, sábalo, sabaleta, mojarra, barbudo, micudo y de anguila. Con esta última, veía como mi madre le quitaba la cabeza, luego la pasaba por la ceniza del fogón, le quitaba el pellejo y la ponía a sudar con plátano, murrapo o primitivo o banano, y veía como poco a poco todo eso iba dando su punto. Me enseñaron que probando se va dando el sabor a las comidas para llegar hasta el punto que se quiere.

Así mismo me enseñaron que el coco en este tipo de preparaciones hervidos—cocidos es de gran importancia, indispensable en la elaboración de estas preparaciones de larga duración, como también en los diferentes arroces, galletería y dulcería, presente en gran parte de la comida quibdoseña y regional Pacífica.

También como me enseñaron este tipo de platos en los que cuentan con buena presencia el coco, aprendí a preparar los fritos que son preparaciones habituales en mi tierra chocoana. Esas mismas fuentes de proteínas que mencioné las preparábamos fritas en sartenes y las acompañábamos de yuca, plátano o maíz cocido que son las harinas que más abundan en mi Chocó.

El maíz, por ejemplo, lo utilizábamos en la preparación de algunas sopas, pero también como una fuente de harina en los tamales, arepas de maíz y chocho, mazorca asada, cocinada y además la colada del maíz de chocho y los envueltos de maíz (bollos en la Costa Atlántica), el subido de maíz chocho el cual se asa en el medio de las cenizas. Se saca ceniza y se echa el maíz envuelto en hoja de plátano por espacio de una hora. Cuando está seco se coge el maíz se desgrana y luego se quebraba en este tiempo en una metate, se le sacaba el agua y se ponía a fermentar, “añejar”, le decíamos. Con esta agua después de tres días se hace una colada que se llama bimbi con panela y azúcar. También este maíz se muele con la piedra y se hace una masa que llamaban en esa época cachín, también envuelto de piedrita y masa frita que se hace con queso costeño.

Las verduras por lo general me enseñaron que se les cocina o hiere en agua, y podría decir de acuerdo con su aparición en los platos, que por lo general se les utiliza más como condimento

de acuerdo con cuántas se ven. La importancia de la carne, sea ésta pescado, animales de monte, aves, reptiles, ganado vacuno o porcino está presente en la comida del Chocó y es algo que se repite a menudo en los hogares y en la calle, cada vez que se hace una preparación.

Sin embargo existe una comida que siempre se repite en los hogares una o dos veces por semana y que fue de las primeras que comencé a hacer cuando estaba muy niña al lado de mi madre. Es la sopa de pasta con queso costeño. Esta sopa es reconocida en mi tierra y con las hierbas de playa se le da el sabor específico del lugar..

EL SABOR DE MI MADRE: TRANSMISIÓN DE SABERES

Más adelante mi madre en la medida en que yo crecía me enseñaba preparaciones más complejas, como pescados estofados con las inflables hierbas de playa, plátano y yuca. Esta preparación, como muchas otras, requiere tiempos de cocción muy prolongados y es compleja, sólo se hace de cuando en vez. Todo ello sucedió durante mi infancia, porque siendo muy joven, salí de mi tierra y empecé a trabajar en Medellín, lavando la loza en un restaurante de un prestigioso hotel de esta ciudad. En esta ocupación duré ocho días, porque en ese tiempo me puse a pensar que eso no era lo que yo quería en realidad, estaba segura de que lo mío estaba en la cocina, pero en la preparación de los alimentos.

A los ocho días me dispuse a preparar un arroz con verduras y pollo. Cuando lo finalicé le mostré al chef jefe de la cocina lo que había preparado y quedó encantado. Me dijo que no me quería en el lugar que actualmente ocupaba y mi invitó a trabajar con él. En las semanas siguientes al ver en mí cualidades en la preparación de comida, me había entregado su confianza permitiendo que lo reemplazara en su lugar de trabajo durante varios días como jefe de la cocina y de esta forma fue como me fui metiendo en este mundo.

Simplemente viéndolo a él, al igual que con mi madre, fui capaz de hacer una receta por simple observación, les aprendía a ellos hasta llegar a preparar una variada carta de comidas internacionales como las ofrecidas en el hotel, sin haber olvidado nunca las preparaciones de mi natal Chocó.

La transmisión de saberes es entonces elemento fundamental a la hora de la preparación de la comida. Aunque ahora hay muchos lugares donde aprender a preparar la comida, considero de vital importancia en este aprendizaje tanto la observación atenta como la práctica inmediata de la preparación al lado de quien nos enseña. Es decir, que quien observa bien lo que se quiere hacer y de inmediato lo intenta hacer, será una persona que posiblemente aprenda fácil los consejos de su profesor, y será un buen chef, cocinero o persona con buena disposición a la preparación de comidas. Simplemente con un programa de televisión o viendo a alguien cocinar y poniéndolo en práctica, se aprende.

Eso es lo que aprendí y lo que le aconsejo a todas las personas cuando quieren aprender a cocinar. Todos los consejos que me dio mi madre los pongo en práctica aún hoy, ello es lo que representa no sólo la comida que trato de recrear en mi hogar sino la que la presentamos el día del Taller de la comida colombiana: sancocho de las tres carnes, arroz con coco y pasas, patacón, queso frito, biche, ensalada, cuca y jugo de borojó, que es la comida de mi tierra.

Este menú, además, de simbolizar mi memoria como chocoana que soy, aún hoy se sigue reproduciendo por las manos de las nuevas generaciones que se resisten a que desaparezca, sea dentro o fuera de Chocó. En Medellín donde resido, se consiguen los productos necesarios para la elaboración de la comida chocoana, traídos precisamente de allí.

Estos saberes migrantes de Chocó son los que les enseño a mis hijos, nietos, amigos, allegados a casa y demás tipo de personas que vienen a preguntarme o contratarme para hacer una comida, en el día tras día del hogar.

Ese es precisamente mi aprendizaje que lo voy enriqueciendo a diario con mis paisanas del Chocó. Ellos me enseñan cosas que no aprendí de niña, y así juntos enriquecemos los sabores y delicias de mi tierra chocoana.

COLOMBIA
ROL DE LA MUJER EN LA PREPARACIÓN
DE COMIDAS, LA RECREACIÓN, LA
COTIDIANIDAD Y LA FIESTA

*Andrés Vera Benjumea **

Cuando se habla de la comida como un símbolo o referente cultural de la geografía social de los pueblos, es imprescindible hablar de los diferentes aspectos culturales que en torno a la imponente actividad vital del comer, los conforman. Estos aspectos tienen que ver con las interacciones del ser humano con el medio ambiente, el devenir histórico y los diferentes roles que la comunidad asume en la organización social de los diferentes contextos que al combinarse producen un resultado particular lo que se refleja en la comida.

Estos roles aluden específicamente a la importancia que tiene el papel de la mujer en ese espacio denominado cocina donde a través de los alimentos crean, recrean y reproducen el patrimonio nutricional y cultural de las comunidades. En este sentido, las mujeres en la vida social no sólo reproducen literalmente el género humano, sino la cultura manifestada en mensajes y saberes y las diversas aplicaciones gastronómicas y culinarias, que transmiten de generación en generación.

* Estudiante de antropología, Universidad de Antioquia (Colombia).

Hacen las veces de mediadoras entre el ser humano y el ambiente cada vez que preparan alimentos y ponen a prueba sus saberes cotidianos acerca de la naturaleza de esos símbolos que comemos. Con la recreación constante de saberes en las preparaciones alimenticias cotidianas y festivas, se establecen códigos de comunicación entre los diferentes géneros y grupos generacionales, que se consolidan como colectividad en el consumo de platos preparados predominantemente por ellas. De sus manos y su saber, logran perpetuar con sus técnicas sabores, olores, formas y texturas de una cultura que en el caso que nos convoca —el Pacífico colombiano, específicamente el Chocó—, son las madres quienes transmiten ese conocimiento a sus hijas. Este les permitirá darle el sabor a las materias primas que en muchas ocasiones serán traídas a casa por sus esposos, hermanos o demás hombres del hogar, en una jornada rural de caza, pesca o simplemente de mercado.

EL PESO DE LA MEMORIA CULTURAL EN LAS COMIDAS

Cabe anotar que estas materias primas de la alimentación provienen comúnmente de la selva, ríos o el mar, las cuales han sido en forma paulatina adoptadas y adaptadas por los habitantes del Chocó, quienes provinieron en un pasado de un origen terrenal no muy lejano.

La comida del Chocó permite hacer una lectura además del importante rol que desempeña la mujer en la comida, del peso significativo de la memoria cultural de las comunidades asentada en el litoral Pacífico colombiano que provinieron de África. La cultura alimentaria afrodescendiente en Colombia y América provino literal y en sentido figurado en la cabeza de sus mujeres. En sus cabellos ensortijados traían las semillas de sus condimentos y algunos frutos que luego serían procesados de acuerdo con sus saberes y maneras de preparación de su antiguo lugar de asentamiento: el continente africano.

El proceso de esclavitud en América permite hacer una radiografía sobre la relación existente entre la comida e historia local. Este proceso histórico—cultural produjo en consecuencia tanto la inmigración de comunidades africanas de diferentes procedencias culturales y geográficas, como su inminente dinámica poblacional a lo largo de valles y ríos al occidente colombiano; quienes asentándose y aprovechando los recursos que estaban a su alcance en la selva húmeda pacífica, han logrado mixturar sus saberes y sabores, con lo que han encontrado en América, haciéndolos suyos y enriqueciendo la oferta gastronómica regional actual.

Por ejemplo, la introducción de la caña en América y Colombia específicamente en esta zona geográfica occidental, permitió el encuentro de especias y especies que quizá antes no se dio. Los animales de monte endémicos de esta zona, que no tienen nada que ver con la oferta actual de los supermercados de las ciudades, son predilectos en sus platos. La zarigüeya, huatín, guagua, armadillo, iguanas, serpientes y otros animales denominados legalmente como silvestres, se camuflan en medio de la gama de recursos ofrecida por el lugar más húmedo del mundo y conservan la predilección a ser consumidos, gracias a la repetición continua de la preparación por parte de las mujeres.

Estas comidas de algún modo locales de acuerdo con su singularidad, han permitido a través del tiempo la combinación entre culturas, a través de su constante diálogo como en las diferentes particularidades históricas locales. De esta forma, la persistencia de productos *propios* de la zona y su interacción con la oferta de productos de los pequeños mercados han ido emergiendo poco a poco en Quibdó y sus provincias, lo que ha posibilitado ampliar el abanico de la más diversa cantidad de productos alimenticios.

Muchos de los mercados vinieron con *los blancos*, quienes se asentaron en la selva occidental de lo que se conoce en la historia de Colombia para 1850 como la *colonización antioqueña*, y que coincide en sentido cronológico con la abolición de la esclavitud en Colombia.

A partir de la abolición legal de la esclavitud (1851–1852), las migraciones de ex esclavos, pero también de libres negros se intensificaron hacia las selvas húmedas del litoral Pacífico, entonces poco pobladas y sin vías de comunicación, para dar lugar a asentamientos rurales a lo largo de los ríos. Allí los pobladores negros practicaban la agricultura, la caza, la pesca, el lavado del oro (Hoffmann, 1998: 2).

Así mismo, los condimentos para la elaboración de los alimentos no son ajenos a este proceso de *inmigración* de la comida cho-koana actual. Entre muchos otros, por ejemplo, se encuentran la albahaca, el laurel, el ajo, la pimienta y el comino, provenientes con los nuevos mercaderes y viajeros que arribaron a esta región. La predominancia de algunos productos básicos en un alto porcentaje en la comida actual, ha sido referenciada por viajeros en esta zona colombiana. Cochrane (citado en Wade, 1993: 438), muestra como antes de 1851 “los negros eran demasiado perezosos para trabajar y se concentraban en procurar una suficiencia de plátanos y maíz para subsistir” (1825, II, 420).

PRODUCTOS PODEROSOS: BINOMIO MAÍZ Y PLÁTANO

Más que observar ese calificativo dado a los pobladores de lo que hoy se conoce como Chocó, es mirar como sus habituales prácticas permitían en cambio, mantener una sobreproducción del “binomio maíz–plátano” (Galvez, 1997: 56) para su supervivencia, en un hábitat favorable para la producción de estos productos y como estos aún persisten.

La presencia de este binomio en la dieta actual es evidente, justo por ser alimentos base que han permitido la supervivencia de generaciones y sabores. A su vez, la combinación de estas harinas con otros productos ha sido inevitable y de esta forma se lleva a cabo la mixtura de sabores, olores, colores, texturas y técnicas que constantemente se recrean e innovan en esta geografía. Según el historiador francés Brisson, en 1895 en el actual Chocó “los an-

tioqueños introducen ganado, marrano, frijoles, papas y cebollas” (citado en Wade, 1993: 439).

Cabe anotar que estos condimentos como los productos cárnicos, llegaron al Chocó inicialmente por el Pacífico y a través de diferentes ríos, entre ellos el Atrato, y los caminos tradicionales. El río Atrato ha tenido un papel de gran trascendencia en esta geografía puesto que además de haber sido una importante despensa de productos ha permitido la movilidad de personas junto con ellos.

Este río ha posibilitado un flujo de mercancías y de personas en el poblamiento paulatino del departamento del Chocó en los dos últimos siglos. Poco a poco comienza a ser enriquecido a través de sus fronteras permeables con los saberes de fuera, y que se configurarían en lo que hoy se conoce popularmente como su *comida tradicional*; dando cabida a todo tipo de concepciones e interpretaciones sobre lo *afro*, como los denominados productos afrodisíacos.

A este tipo de productos se le han adjudicado cualquier cantidad de benevolencias en el orden de lo sexual y del bienestar corporal. Productos que poseen cualidades simbólicas y tienen que ver además con un alto grado de nutrientes, vitaminas y minerales que hacen de un menú completo y placentero. Quizá por su plazidez sea considerado precursor sexual. Tal es el caso de los relatos y representaciones sobre el consomé de pescado, el jugo de borojó (fruto de árbol), el chontaduro (fruto de palmera), el aceite de coco, los cangrejos y la balsámica (entre muchos otros productos).

Esta es una bebida alcohólica con base en el destilado de caña llamado *biche* que al ser combinado con diferentes plantas como el pipilongo y el miembro sexual masculino de un animal de monte llamado en la zona cuzumbí, se seca al sol y se macera, ha enriquecido de algún modo el imaginario de las propiedades afrodisíacas de diferentes productos de procedencia afrodescendiente, los cuales incluso son comerciales.

Otros productos como la carne de cerdo, res y aves de corral ampliaron la carta alimenticia de esta región. En la actualidad, la carne ahumada de gran reconocimiento entre sus pobladores y en el ámbito nacional, empezó a ser preparada una vez llegaron los animales como materia prima para su elaboración.

Con la apertura de estos productos se da comienzo a lo que hoy conocemos, entre muchas otras preparaciones, como el sancocho de las tres carnes: cerdo, res, pollo o pescado, que más tarde serían ahumadas y se convertirían en comidas representativas del Chocó una vez introducidas tales carnes.

LAS FRONTERAS CULTURALES TRASCIENDEN

De tal forma que hacer una simple observación a la conformación de algún plato, implica reconstruir la historia de los contextos que se encuentran en el foco de algún análisis sociocultural. En este caso, las fronteras culturales de tiempo y espacio en la comida, van más allá de un límite político y, por ello, se encuentran semejanzas entre las costas Pacífica y la Atlántica aunque históricamente hayan vivido circunstancias muy diferentes. Las similitudes se encuentran relacionadas por obvias razones con la predilección de productos del litoral como el coco y el pescado.

El *encongado* que denota la presencia del coco, tomó un vuelo de gran envergadura en cuanto al imaginario colectivo de lo que hoy se consume en esta región, y así como este plato algunos otros como los bollos llamados en el Chocó, envueltos de maíz, solo se diferencian por el nombre.

El queso costeño, procedente de la Costa Atlántica, es de gran preponderancia en la comida de Quibdó y su predilección tiene que ver con su grado de conservación en transporte y almacenamiento. Se come en las dos Costas y puede decirse que los quesos llamados así son de una amplia gama en cuanto a que los diferencia su origen íntimamente ligado al sabor. Se encuentra en variedad de preparaciones tanto en la cotidianidad como en la festividad.

En el arroz clavado en cuanto se “clava” en pequeños trozos cuando se va a servir, en el arroz con queso rayado o *fa* al cual se le dice así por su semejanza con el jabón en polvo y las famosas sopas de queso con pastas que no pueden faltar en la minuta semanal de los hogares, aunque principalmente no sea el plato para invitar a un amigo a cenar en casa, porque generalmente se utilizan platos con una alta carga proteínica, como el ya mencionado sancocho, adecuado para este tipo de invitaciones.

Los sancochos encarnan la preparación que va directamente ligada con la fiesta y la resistencia a la rumba. Los quibdoseños consideran el licor tan importante en la fiesta como la comida. Por ello concentran sus gustos en lugares específicos para el consumo de alimentos como La Alameda, lugar de carga simbólica donde se preparan las comidas nocturnas que colman las ansias de energías de los comensales festivos. Así mismo, los hogares de los barrios sacian estas ansias con la diferencia que poseen una carga simbólica de mayor trascendencia, justo por ser las casas de los anfitriones donde se pretende dejar satisfechos con la comida a los invitados que son las personas más cercanas al hogar. Por ello al hablar de la comida y la Fiesta en Chocó es imprescindible hablar de las fiestas de San Francisco, en su capital Quibdó.

Esta fiesta, hoy día, denominada carnaval por su larga duración, se despliega durante dos semanas, cada día por un sitio diferente de la ciudad, donde se dan las gracias al santo de las devociones divinas y terrenas de la rumba. Las fiestas de San Pacho son, entonces, el momento para revivir y disfrutar en forma colectiva de la música, la danza y, por supuesto, la comida para quienes tanto la extrañan durante el año cuando están por fuera de este municipio.

Así, la fiesta se convierte en la excusa perfecta para rememorar y consumir la comida que se prepara en la calle y en casa, dando como resultado un amplio crisol cultural, en el que la comida se convierte en un eje, no sólo de carga cultural para la región sino emocional para quienes en forma esporádica la consumen.

Sentirse invitado a comer a un hogar es un gesto que denota un lazo afectivo fuerte entre los amigos y las familias, de tal forma, que tampoco se puede defraudar a los invitados quienes son considerados los amigos más cercanos al seno de los hogares y a quienes se quiere ‘descrestar’ con una delicia. En consecuencia, la comida recoge ese sentimiento sacro en la medida en que, a través de ella, es como se reavivan las alianzas, se nutren el cuerpo y el espíritu y se logra esa paz interior entre las personas.

Esta fiesta, entonces, encarna y agrupa las diferentes representaciones del patrimonio intangible como son la danza, la música y, por supuesto, la importante carga simbólica de la historia y la cultura cristalizada en la comida.

BIBLIOGRAFÍA

Galvez, Aída. 1997. El binomio maíz–plátano: alimentación y simbolismos en la cultura Emberá. *En: Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia. Medellín. 11 (27): 55–69.

Hoffman, Odile. 1988. *La movilización identitaria y el recurso de la memoria* (Nariño, Pacífico colombiano). IRD–Univalle. Cali.

Wade, Peter, 1996, Identidad y etnicidad. *En: Escobar, Arturo; Pedrosa, Álvaro. Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.* Ecofondo–Cerec. Bogotá: 283–298.

FORO Y RELATORÍA
DE GASTRONOMÍA TRADICIONAL

SABORES DE DIVERSOS PAÍSES

*Coordinación
Cruz del Sur Morales — Venezuela*

*Relator
Osmany Barreto*

Por cuanto el tema del patrimonio inmaterial tiene en los saberes culinarios un bastión primigenio, durante cuatro días se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones Gastronómicas de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy (CIG—Uney) un conjunto de talleres en torno al tema de la gastronomía tradicional.

Estos talleres se soportaron en el presupuesto conceptual de que el patrimonio inmaterial se encarna en la tradición y que ésta se nutre de la aprehensión, transmisión y reafirmación de sus saberes.

Así, las actividades programadas fueron el resultado sobre la necesidad imperiosa de ir al encuentro de las cocinas tradicionales, con el fin de establecer un diálogo para redescubrirnos en aquello que nos diferencia y que a la vez nos une. Los debates giraron en torno al lugar preponderante de la cocina, los productos de la tierra y los usos tradicionales que se hacen de los mismos. Así se reencontraron México, Colombia, Perú, Bolivia y Venezuela en torno a la mesa, al calor del fuego, rodeados de sabores que se constituían en saberes, en la medida en que los participantes se reconocían en ellos.

COCINA VENEZOLANA

El primer día de talleres Rosa Bosch y María Natividad López, en calidad de anfitrionas por Venezuela, compartieron con los asistentes los aspectos particulares de la cocina de Güiria, región ubicada al oriente del país en el estado Sucre. Esta es resultado de la confluencia de diferentes culturas culinarias: la indígena autóctona, la franco antillana, la española y la de India.

Los ingredientes fundamentales en la cocina güireña, según Bosch, son el ají dulce caribeño, el coco —presente en casi todas las preparaciones—, el curry, la cebollita morada o charlota (*Allium ascalonicum*), los productos del mar, el plátano, el ocumo, las cortezas y las especias.

El menú preparado para el taller estuvo conformado por el *acrá de bacalao* como entremés, luego *cuguyón de camarones* con bola de plátano, conocida como *colé*, acompañado de *talkarí de pollo* con *arroz de coco salado* y como bebida típica de la región se preparó el *mabí*, una bebida refrescante, a la que se le atribuyen propiedades afrodisíacas y medicinales.

COCINA PERUANA

La cocina peruana estuvo representada por Gloria Hinostroza y Marleny de Banda, quienes compartieron la preparación de *carapulca*, guiso de papa deshidratada y ají mirasol, acompañado de lomo de cerdo, plato antiguo que data aproximadamente de tres mil años. Un fruto antiquísimo llamado *lúcuma* sirvió para la elaboración de un suspiro, postre que se estuvo acompañado de *chicha morada* preparada con base en maíz morado, piña y especias.

Estas preparaciones reunieron los productos más importantes de la cocina peruana como el maíz, ají, papa y frutas nativas. Asimismo, Hinostroza señaló la importancia de los cereales como la *quihiucha*, la *quinua*, la *cañihua*, los frijoles y las raíces y tubérculos, que según su criterio, hacen una mesa de importancia en su región.

COCINA BOLIVIANA

Ricardo Froylán Argandona, presentó la cocina tradicional boliviana caracterizada por la papa, en sus diversas presentaciones deshidratadas: *chuño*, *tunta* y *caya*. Entre los cereales resaltó el valor de la *quinoa*, en preparaciones dulces o saladas. Como bebida preparó *chicha de maíz morado*, hecha a partir de un concentrado industrializado que se comercializa en su país.

COCINA COLOMBIANA

Ramiro Delgado, Rufa Herrera y Andrés Vera, fueron los encargados de exponer la cocina tradicional de una región del Chocó colombiano contextualizando su demostración en la fiesta de San Pacho. Para tal fin, pusieron en práctica sus conocimientos en la preparación del tradicional *sancocho de tres carnes*, hecho a partir de carne ahumada de cerdo, res y pescado salado.

De postre prepararon y sirvieron *cuca*, una receta hecha a partir de harina de trigo, panela o papelón y especias. Para la bebida prepararon un jugo de *borojó* (*Borojoa sorbilis cuatrec*), acompañado de una muestra de licores tradicionales como el *biche*, un destilado de caña de azúcar y la *balsámica*, una infusión de biche con hierbas, cortezas de árboles.

Su exposición estuvo basada en el tema de la fiesta y la comida como pilares fundamentales del patrimonio intangible colombiano. Además, se debatió sobre la importancia de la influencia afro en la cultura de la región del Chocó.

COCINA MEXICANA

Edmundo Escamilla, Yuri de Gortari, Pablo Hernández y María Refugio García, cerraron la jornada de talleres con la cocina tradicional de México, contextualizada en una amena disertación sobre la historia de su país y los orígenes ancestrales de la cocina azteca.

En el aspecto culinario fueron mostrados y empleados los ingredientes que fundamentan la cocina local, principalmente, el maíz, producto de origen prehispánico, así como las numerosas variedades de chiles (cascabel, ancho, piquín, pasilla, chipotle).

El intercambio culinario permitió conocer y degustar la preparación de *sopa de chipilín*, hierba de uso cotidiano en la cocina mexicana, como plato de entrada. Como plato principal se instruyó en la elaboración del *manchamanteles*, guiso hecho a partir de chiles y pechuga de pollo; ofreciendo como postre una *cocada*, especie de natilla de batata (*camote o boniato*), con piña, azúcar y canela.

Debe destacarse la circunstancia de que los cocineros participantes, tanto en los talleres como en el foro, convivieron en un mismo espacio, compartiendo no solo la cocina durante las actividades culinarias pedagógicas, sino también la mesa y la sobremesa, así como momentos de esparcimiento durante todos los días del Encuentro. Este hecho permitió un beneficioso y ‘jugoso’ intercambio entre ellos.

MENÚS DE COCINA

Bolivia

Colombia

México

Perú

Venezuela

BOLIVIA

QUINUA CON TOMATES Y QUESO

Ingredientes

1 kg de cebollas blancas
2 kg de tomates
250 g de ajo
250 g de mantequilla
1 botella de vino blanco
½ kg de queso gouda
½ kg de queso parmesano rallado
2 cubitos maggi
1 lt de crema de leche
Nuez moscada
Quinua real

PASTEL DE QUINUA CON POLLO

Ingredientes

3 pechugas de pollo
1 kg cebollas blanca
250 g de ajos
Quinua real
Aceite de oliva
1 kg tomates
½ kg pimentón
1 botella de vino blanco
Nuez moscada
½ kg queso fresco
250 g mantequilla
1 lt de leche
1 kg harina blanca

QUINUA CON CREMA

Ingredientes

Quinua

1 lt crema de leche

250 g leche condensada

Nuez moscada

Gelatina sin color

Chocolate

COLOMBIA

SANCOCHO DE LAS TRES CARNES

Ingredientes

Carne de cerdo ahumada
Carne de res salada
Carne de res ahumada
Yuca
Papa
Plátano
Cebolla junca y cabezona
Ajo
Comino
Tomate

Se sofríen las carnes con cebolla junca y cabezona, ajo, tomate comino y sal al gusto para dar sabor a la carne. Sofreír sin colocarle a la carne agua para darle sabor. Cuando esté sofrita la carne y seca la olla se le echa agua para ablandar. Cuando esté en el punto y que la carne no esté ni muy dura ni muy blanda se le agrega la papa, el plátano y la yuca a fuego lento, hasta que dé punto el sancocho, que es el espesito.

Cuando esté listo lo bajamos, tenemos previamente un sofrito que llamamos hogao que lleva cebolla cabezona o junca, ajo, tomate, comino, cilantro y cilantro cimarrón o culantro y se lo agregamos.

ARROZ CON COCO

Modo de preparación

Se licua el coco y se le saca la primera agua, o sea la primera escurrida. Esta primera agua se pone en el fogón a rebajar hasta que

el coco va soltando el aceite y va formando unos terroncitos. Agregamos el arroz en este aceite y los terroncitos. Volvemos a licuar el coco con más agua, se escurre en un cernidor, retiramos el coco y añadimos esta agua al arroz. Luego al arroz adicionamos azúcar, sal, pasas y se le agrega dulce de panela reducida que llamamos quemada, para darle el sabor y color caramelo.

El arroz se sirve con ensalada de repollo, cilantro, zanahoria y vinagre. El vinagre se prepara con cáscara de piña, se cocina en agua con sal, después la raíz de la cebolla junca se lava y se le agrega a la piña a que hierva. Se deja enfriar y se tienen cebolla junca y cabezona y cilantro finamente picados, los cuales se agregan a la piña y a la cebolla, se cuelan y se le añaden a la ensalada.

Se prepara una cucharada grande de jugo de borojó por cada vaso de líquido que puede ser agua, leche o agua y azúcar al gusto.

MÉXICO

SOPA DE CHIPILÍN

Ingredientes

4 pza. calabacitas
1 pza. elote tierno
½ kg de harina de maíz minsa
1 taza de hojas de chipilín
2 lt de caldo de pollo
½ pza. de cebolla blanca
2 dientes de ajo
Aceite de maíz
½ kg queso blanco fresco
Limón

COCADA DE PIÑA Y CAMOTE

Ingredientes

¼ kg coco rallado
2 kg camote blanco
1 pza. piña madura
2 tazas de azúcar
1 cuchita clavo
1 trozo canela

MANCHA MANTELES

Ingredientes

4 pza. pechuga de pollo
¼ kg de chorizo de cantimpalo
1 kg de tomate rojo
6 pza. chile guajillo

6 pza. chile ancho
½ kg jamón serrano
1 cda. pimienta gorda
1 cda. de clavo
1 trozo de canela
1 taza mezcal
¼ pza. de cebolla blanca
2 dientes de ajo
2 pza de plátano
Chiles güeros en vinagre
Manteca de cerdo para freír
1 pza. piña madura, picada

GLOSARIO

Calabacita: calabacín

Elote: mazorca de maíz tierno

Chipilín: hierba aromática del grupo genérico de los quelites, bledos, muy utilizada en cocina de tabasco, chiapas y Oaxaca.

Chile guajillo: chile seco de color rojo

Chile ancho: chile seco de color rojo oscuro, variedad seca correspondiente a la variedad fresca del chile poblano.

Pimienta gorda: también llamada pimienta de tabasco, más grande y perfumada que la pimienta negra pero menos picante.

Mezcal: aguardiente destilado que se obtiene de una variedad de maguey (agave), que un característico aroma ahumado.

Plátano grande: en México llamado plátano macho.

Camote blanco: batata, boniato.

P E R Ú

B UÑUELOS DE YUCA CON QUINUA EN SALSA HUANCAINA

(60 porciones)

Ingredientes

6 kg yuca
2 kg quinua
50 g nuez moscada
50 g pimienta molida
1 kg huevos
1 kg harina
500 g queso parmesano
3 Lt aceite
300 g mantequilla

S A L S A H U A N C A I N A

Ingredientes

3 kg ají amarillo limeño
300 g ajo
1 ½ Lt aceite
200 g galletas de soda
2 kg queso fresco
6 tarros de leche evaporada
6 unidades de lechuga crespa verde
6 unidades de lechuga crespa rosada
1 kg aceitunas de botija
½ kg de huevo duro

CARAPULCRA CON MEDALLÓN DE LECHÓN

(60 porciones)

Ingredientes

2.400 kg papa seca
6 kilo chuleta de cerdo sin hueso, en un solo trozo
600 gramos maní tostado
600 gramos ajos
300 g ají panca molido
300 g ají mirasol molido
350 ml vinagre tinto (60 ml)
1 ½ litro de aceite vegetal
1 ramita romero
6 kg yuca amarilla
1 Lt fondo oscuro

SUSPIROS DE LÚCUMA

Ingredientes

3 kg lúcumas
10 tarros de leche
1 kg maicena
100 g canela en rama
1 kg azúcar

SALSA DE CHOCOLATE CON PISCO

Ingredientes

½ kg azúcar en polvo
3 Lt crema de leche
vainilla
3 ramas hojas de menta

VENÉZUELA

COMIDA GÜIREÑA

(Para 20 personas)

CUGUYÓN DE CAMARONES

Ingredientes

5 kg de camarones
8 cocos secos
1kg de cebolla
½ kg de ajés dulce
2 paqueticos de culantro
¼ kg de orégano
1 cajita de cubitos
¼ kg de onoto
12 plátanos verdes
8 plátanos maduros

ACRA DE BACALAO

Ingredientes

1 kg de bacalao
4 kg de ocumo
½ kg de ají dulce
2 kg de charlota
Pimienta, sal, aceite para freír

TALKARI DE POLLLO CON ARROZ CON COCO SALADO

Ingredientes

5 pollos grandes
3 kg de berenjena

3 kg de papas
¼ kg de curry (mandra)
½ kg de ají dulce
½ kg de ajo
½ kg de cebolla
3 cocos secos
2 kg de arroz

POSTRE
DOB DE PLÁTANOS MADUROS

Ingredientes

10 plátanos maduros
½ kg de margarina
1 Lt de aceite
1kg de azúcar morena
Nuez moscada, canela y buaden

BEBIDA
MABI

Ingredientes

1 palo de mabi de 2 Kg
Hojas de buaden
1 kg de azúcar
1 papelón
6 zarapias
2 nuez moscada
¼ de kg de jengibre
1 cucharada de levadura

TALLER DE ARTESANÍAS

EL ARTE DE LO TRADICIONAL: SABER HACER Y SABER INNOVAR

Coordinación:

María Ismenia Toledo

Heuffife Carrasco

Dolores Cordero

Norma Campos

Gina Maldonado

Laura Palazzi

Mario Agustín Gaspar

María Georgina de la Cruz

Francisco Delgado

Manuel Pertuz

PANAMÁ
LA ARTESANÍA Y EL ARTESANO

*Dolores Cordero Pérez **

Los estudios arqueológicos realizados en nuestro país por innumerables personas y científicos venidos del extranjero y algunos cuantos nacionales demuestran que los orígenes de la artesanía panameña, al igual que la de toda Latinoamérica, se remontan a la época prehispánica, en lo que nuestros aborígenes muestran tener amplios conocimientos empíricos de alfarería, glíptica, lítica y orfebrería.

Como ejemplo tenemos la alfarería encontrada en Veraguas, Coclé y Los Santos, con mucha decoración policroma, que demuestran que nuestros antepasados dominaban la técnica de la quema de tal forma que los óxidos minerales no desaparecieran con el calor. Una descripción de los mismos nos hace Reina Torres de Araúz en su libro *Natá prehispánico* (1992: 44)

La gran variedad de formas de ceramios que la arqueología ha sacado a la luz en Sitio Conte, demuestra la existencia de vajillas de amplio surtido que incluía platos llanos y de pedestal, bandejas, platillos carafes, botellas, jarrones y muchas otras variedades.

* Directora Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales, Universidad de Panamá.

Trabajaron la glíptica (arte de trabajar las piedras preciosas o semipreciosas), utilizando preferentemente concha, ágata, cuarzo y ópalo. Estas piedras se utilizaban especialmente en joyas para decoración personal.

La lítica o escultura en piedra tiene presencia en el territorio istmeño: los metates y los monolitos de Barriles, Chiriquí, además de los encontrados en el parque arqueológico El Caño. Ellos dan fe del arte de nuestros aborígenes prehispánicos.

El arte de la orfebrería, muy desarrollada en nuestra tierra, no fue apreciada por la codicia española, perdiéndose en todo el continente, incluyendo el istmo, una muestra de artesanía incomparable. Lo que se ha logrado rescatar muestra una pequeña parte de la delicadeza en el laminado, martillado y muchas veces vaciado del oro. Un ejemplo de esta artesanía la describe Fray Bartolomé de Las Casas (1951: 65) refiriéndose al Cacique Paris o Parita.

... cuatro petacas llenas de joyas de oro, que eran como patenas, que se ponían en los pechos los hombres y otras como brazaletes, y otras menores para las orejas...

Lo que el tiempo y el clima dañaron, como los artículos confeccionados con fibra vegetal (telas, cestas, maderas, cañas, etcétera), está descrito por los cronistas españoles durante la Conquista. Gaspar de Espinosa menciona parte del ajuar fúnebre del Cacique Parita:

... cubierto de... unas hamacas de pajas muy primas y muy bien labradas... se hacen en esta tierra... con unos cordeles de cabuya... y más dentro otro envoltorio... de muchas mantas muy buenas y muy pintadas... (Torres de Araúz, 1992: 369).

Nada de esto nos ha llegado pues la humedad y el tipo de enterramiento no son buenos para la preservación de sustancias orgánicas de este tipo.

Después de la Conquista, el conocimiento tradicional indígena se fusionó con el español y africano. Desde esa fecha se cuenta con el torno alfarero europeo, la indumentaria folclórica femenina, la pollera y sus variantes; el vestido del varón, el montuno veraguense y ocueño, *la garibaldina* o camisilla de lujo; el violín y la mejoranera, los muebles, la joyería de la pollera, la talla de madera y una mezcla de ingredientes culinarios que dieron por resultado nuestra comida vernacular. Los artículos de cuero, como las sillas de montar y los zurrones, al igual que los zapatos, se mezclaron con el uso de las simples cutarras.

Los africanos nos dieron los tambores y mucho de su comida, que se impusieron en todo el país, excepto en las áreas indígenas.

En tiempo de la unión con Colombia, Gaspar Rosas en su libro *La educación en Coclé a partir del siglo XIX*, menciona que para 1888 el prefecto Aníbal Gutiérrez Viana, ya aludía al sombrero de criznejas de bellota o junco entrelazadas, que se producen en la región de Toabré, provincia de Coclé.

SITUACIÓN DE LA ARTESANÍA Y EL ARTESANO EN EL SIGLO XX

En los inicios del siglo XX prevalece, entre los indígenas y campesinos, tecnologías de subsistencia que el turismo ha transformado en artesanías: el sombrero pintado de Coclé, la chácara Ngöbe; la totuma y la tula utilizadas para cargar líquidos y como utensilios de cocina. También están las cestas, los motetes y las jabas de carga, las jaulas de birulí y las flautas de caña.

Todas estas piezas de uso común en el hogar se han transformado al embellecerlas con fibras teñidas, tallados o aplicación de pinturas que las hacen atractivas, alejándolas del uso doméstico y transformándolas en artesanía.

Las referencias de la actividad artesanal de nuestro pueblo en los primeros años de vida republicana son bastante escasas; sobre todo artículos dispersos en los periódicos, pero no hemos encon-

trado aún, referencias escritas de manera seria y científica sobre el tema excepto cuando se habla de la pollera. Doña Matilde Obarrio de Mallet en 1933 y don Román B. Reyes en 1954, nos hacen una hermosa descripción del uso de la pollera desde el siglo XIX hasta los inicios del siglo XX.

Sin embargo, una artesanía se hace más visible en esos años: la mola Kuna, reportada por Narciso Garay (1982), como un artículo que se vendía desde el siglo XIX en el archipiélago de San Blas. La mola, muy conocida y apreciada por el norteamericano radicado en las bases militares de la zona del Canal, se comercializó desde 1940 en el comisariato de Balboa, convirtiéndose este en un intermediario en la venta de las mismas.

La primera gestión de protección y conservación de la artesanía panameña, se realizó en 1914 cuando el norteamericano Federico Libby, empleado por el gobierno panameño como Inspector General de Educación, trajo al experto sombrerero ecuatoriano Francisco Lara para establecer una escuela en Penonomé y enseñara a tejer el *Panamá Hat* (Tuñón, José, 1973).

La intención era adaptar la escuela rural al ambiente de los estudiantes para entrenarlos en artesanías útiles. Esta escuela, que operó por veinte años, entrenó sombrereros que se distribuyeron por toda la región central del país, en especial, en Coclé y Herrera.

En 1936, la maestra Diana Chiari, inició un programa de enseñanza de alfarería con la ayuda del entonces Presidente de la República Juan Demóstenes Arosemena, creando un centro de alfarería en La Arena de Chitré. Este programa iba dirigido a las olleras, mujeres que se dedicaban a confeccionar ollas y vasijas de barro para vender, profesión que en esa época se consideraba poco digna, ya que el barro se combinaba con estiércol de vaca.

A la maestra Diana Chiari, la enviaron a México a estudiar. Al regresar transmitió todo el caudal de conocimientos adquiridos en suelo extranjero. Como las olleras trabajaban en el piso y quemaban al estilo indígena, es decir, al aire libre, Chiari introdujo el

torno, el horno sin cúpula y el sistema de moldes, creando así la fuente de sustento de muchas familias de la región.

Para esa misma fecha, en los hoteles de la Vía España de la capital, se abrieron pequeños almacenes que tenían artesanías a la venta, pero en muy poca cantidad.

LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO

Para las décadas de 1950 y 1960, surgieron almacenes como El Ferrial y Curiosidades Panameñas, en el interior; el quiosco de Doña Teresa Gibbs (entrevista señor Spina, noviembre 2002, Capira, Panamá Oeste, hijo de la Sra. Gibbs) en la avenida Central de la Chorrera, considerado como la venta de artesanías panameñas en ésta área del país en. En ese pequeño local se conseguían tambores de Azuero, chácaras de Tolé, jajas de Penonomé y potes de La Arena.

Mientras tanto, los indígenas de la Comarca de San Blas, ahora llamada Kuna – Yala, instalaban pequeños puestos ambulantes en la avenida 4 de Julio (Avenida de los Mártires). Otros comerciantes, también inauguraban almacenes en donde, además de artesanía extrajera como la proveniente de la India, se vendía artesanía panameña. En esa misma época se podían encontrar ventas de sombreros, madera tallada, tejidos en crochet, tembleques, muñequitas plásticas vestidas de pollera y chaquiras.

Para 1966, por una gestión realizada entre el gobierno de la República de Panamá, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se crea el Servicio Nacional de Artesanías y Pequeñas Industrias, (Senapi), cuya finalidad era la promoción, el perfeccionamiento, la creación y diversificación de las artesanías en el país, poniendo especial interés en el interior de la República. Es por esta razón que esta entidad se instala en Chitré, Herrera y después en la provincia de Coclé.

En los primeros cinco años, (en el Senapi) se ofrecieron cursos de formación y perfeccionamiento con el propósito de crear una nueva fuerza laboral que ayudara a fortalecer el desarrollo artesanal panameño. Se trabajó en las áreas de Herrera y Veraguas y con los reclusos de la Isla Penal de Coiba. Se les dio entrenamiento en zapatería, marroquinería, tenería, cestería y tejido, talla de madera, ebanistería, alfarería y artesanía popular en concha de coco y nácar. La formación profesional estuvo dirigida también hacia la administración de talleres industriales. Los talleres tuvieron un carácter.

Un año después, en 1967, se creó Cerámica La Peña, como una extensión del Senapi en la provincia de Veraguas. El fácil acceso a la materia prima y la tradición alfarera de la comunidad fueron los principales motivos para situarla en esa área.

Hacia el siglo XXI

La instalación en Panamá, en 1976, del Comité de Acción de Artesanías del Sistema Económico Latinoamericano, y la realización del Foro Latinoamericano de Artesanías, en abril de 1978, lograron un replanteamiento del problema artesanal nacional.

Para 1977, el Ministerio de Comercio e Industrias, a través de la Dirección General de Comercio Exterior y su Departamento de Promoción de Exportaciones, creó la Feria Nacional de Artesanías, que por primera vez se llevó a cabo en el Centro Comercial El Dorado de la ciudad capital. Esta Feria, que se realiza anualmente desde aquella fecha, contribuye de manera especial a reforzar la economía del sector artesano panameño.

El trabajo en madera, cuero y la herrería fue protegido por el Ministerio de Educación al crear, en las escuelas de artes industriales y los ciclos básicos, cursos especializados en el tema, que todavía se imparten en todo el país. Además, se crearon dos escuelas especializadas en artesanías: La Colorada de Veraguas y San Benito en Volcán, Chiriquí.

En 1983 se creó el Inaforp (Instituto Nacional de Formación Profesional), que absorbió después al Senapi. Esta entidad estatal, por medio de la formación de trabajadores al servicio de la comunidad, contribuyó al desarrollo socioeconómico de los panameños. En 2006 el Inaforp cambió su nombre a Instituto Nacional para el Desarrollo Humano.

Ese mismo año, la Dirección de Artesanías del Instituto Panameño de Turismo pasó a formar parte de la Dirección General de Artesanías del Ministerio de Comercio e Industrias, convirtiéndose este último en el único organismo rector de esta actividad en el país.

Entre los objetivos de esta Dirección está el establecimiento de una nueva política artesanal, orientada hacia y para los artesanos, de manera que, con su participación efectiva se logre el desarrollo socioeconómico y cultural que se merecen. Esa política debe permitir, también, la concentración de esfuerzos, recursos y voluntades entre las instituciones del Estado, los sectores sociales, privados, los productores y los organismos internacionales.

Un año después, se crearon los mercados artesanales de Penonomé en la provincia de Coclé, de La Peña en Santiago de Veraguas, La Arena de Chitré, Metetí en Darién, Changuinola en Bocas del Toro, Las Tablas en la provincia de Los Santos, Las Uvas en San Carlos y el de Panamá Viejo en la provincia de Panamá.

A finales de la década de 1990, se construyeron los mercados de Colón, Chiriquí y Balboa en la capital, creándose una red de comercialización provechosa para este sector económico panameño.

A partir de 1984, la empresa privada puso a funcionar locales de comercialización de artesanía en pequeña escala en todo el país, uno solo de ellos con capacidad de exportación. Este último consiguió que los artesanos comprendieran la necesidad de mejorar el producto y de expandirse, entregando nuevos productos artesanales. Uno de ellos, quizás el más importante fue el que resultó de la aplicación de las molas en artículos diferentes como suéteres, carteras, zapatos, accesorios de tenis, gorras etcétera.

Papel de las ONG y de los organismos internacionales

Las ONG, también han contribuido a la formación de artesanos, promoviendo a la vez el desarrollo socioeconómico de muchas familias. El Centro de Estudios y Acción Social Panameño y la Fundación Barú, son un ejemplo.

El Convenio Andrés Bello, la Agencia Española de Cooperación Internacional, el Programa Bolívar, participaron en la formación y perfeccionamiento de técnicas artesanales, al brindar al artesano panameño la oportunidad de asistir a eventos de formación profesional que les permitió, sobretodo, mejorar la calidad de su producto.

Así las cosas, se empezaron a organizar cooperativas artesanales que han sido las encargadas de fomentar la producción y ayudan en la comercialización. En muchas de estas organizaciones la mujer es el motor, pues ella representa 60% del total de los artesanos panameños.

Como resultado de ese proceso, el 16 de septiembre de 1991, el Ministerio de Gobierno y Justicia reconoce la personería Jurídica a la Fundación Nacional de Artesanías (Fundarte), organización que tiene como objetivos. Apoyar la educación del artesano y promocionar y comercializar la artesanía panameña

Otro objetivos tienen que ver con la integración de los artesanos como gremio productivo, la capacitación en administración de negocios, en diseño, mercadeo, trabajo gremial y otras disciplinas que permiten el desarrollo de competencias, aptitudes, talentos y cualidades personales.

El mercado de artesanías

Este mercado inició operaciones en 1994 y muy pronto se convirtió en el punto focal de las visitas turísticas del área, pues en él se encuentra, casi completa, la gama de artesanías nacionales.

LA INVESTIGACIÓN EN EL SECTOR ARTESANAL

En 1973, se celebró en la población de Guararé, provincia de Los Santos, el Primer congreso internacional de folclorología en Panamá. A él acudieron expertos como Ida Bremme de Santos, de Guatemala, quien expuso la situación artesanal en el ámbito mundial y en su país. A pesar de ser una excelente contribución al conocimiento artesanal, en general, la conferencia no logró lo suficiente como para generar un mayor interés entre los historiadores y antropólogos panameños de la época.

En la década de 1980, algunos historiadores como Coralia de Llorente y Marcela Camargo, decidieron investigar y escribir sobre lo artesanal panameño. “Orígenes prehispánicos de la artesanía panameña y orfebrería popular de Panamá” fueron los primeros pasos científicos serios de estudio, pero no abarcaron el campo del istmo.

Dora de Zárate, a su vez, sugirió definiciones y realizó un bosquejo de clasificación, en su artículo “Alrededor de nuestros problemas artesanales”. Sin embargo, no avanzó en el tema.

Es la organización de la Feria Nacional de Artesanías, bajo la dirección de Beleida Espino, la que decidió publicar un pequeño folleto, en el que participaron historiadores, arquitectos y artesanos, el cual brinda información sobre artesanías y folclor. Este folleto se transformó en la Revista *Evolución de las artesanías* que se repartía gratuitamente en todas las ferias.

La investigación en la universidad

A lo largo de su historia, la Universidad de Panamá y sus estudiantes de pregrado han contribuido con el conocimiento artesanal, en especial en el área de administración de empresas, diseño, artes aplicadas, biología y química.

Aunque los trabajos de graduación no pasan de dos docenas, la investigación de campo realizada por los alumnos, es bastante

completa y ha permitido aumentar el conocimiento que sobre artesanías existe en nuestro país.

En cuanto a la investigación científica, en 1992, se inició el trabajo “Aspectos químicos y botánicos de las artesanías nacionales”, subdividido en varias fases, debido a lo extenso del tema.

Los primeros resultados de la misma fueron expuestos en el Congreso Científico Nacional de 1995, año en que la investigación fue inscrita en la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad de Panamá.

Un artículo posterior titulado “Colorantes vegetales en artesanía panameña” (Revista *Lotería* No 413, 1997), fue el inicio de una serie de divulgaciones cortas sobre artesanías específicas como “El sombrero de Veraguas”, “La camisa de Ñumí”, “Tulas y totumas”, todas ellas publicadas en la Revista *Evolución de las artesanías*.

El único libro que sobre el sector artesanal se ha escrito hasta ahora, *Artesanías de Panamá Vol. 1*, de mi autoría, salió a la luz pública en 2003 y ya está en prensa el Vol. 2 que tratará sobre *La fibra vegetal en la artesanía panameña*.

El Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales de la Universidad de Panamá, a través del Diplomado en Expresiones Culturales de Panamá, logró recopilar información sobre objetos artesanales, por medio de la investigación de campo que se realizó en uno de sus módulos (Artesanías de Panamá).

El aporte presentado por los estudiantes del Diplomado, ha resultado ser de mucha ayuda, pues permite recoger información valiosa de parte del mismo artesano: materia prima, técnicas de manufactura, herramientas, aspectos administrativos y socioeconómicos, son los aspectos a investigar de los temas asignados.

Toda esta información está siendo recopilada y digitalizada, para brindar información a un público que cada vez necesita mas información sobre su cultura.

LEGISLACIÓN PANAMEÑA EN MATERIA DE ARTESANÍAS

En los últimos años el gobierno panameño ha hecho ingentes esfuerzos, por legislar el tema artesanal. Producto de esto, fue la Ley No. 27 para la protección, fomento y desarrollo artesanal, establecida el 24 de julio de 1997. En esta disposición se dan las definiciones de artesanía y artesano para la República de Panamá, pues hasta esta fecha se trabajaba con terminología internacional.

También se aprobó la Ley 20 del 26 de junio de 2001 que trata sobre el Régimen especial de propiedad intelectual sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En su capítulo IV, artículo 10 y 11, se promueven las artes y expresiones culturales indígenas.

ÚLTIMAS ACTIVIDADES DEL SECTOR ARTESANAL

Una actividad de importancia dentro del sector, fue la organización de un diagnóstico socioeconómico de las artesanías del Pacífico Sur de la República de Panamá, solicitado por Fundarte en el año 2001. El estudio en sí se realizó en los meses de abril a agosto de 2002.

El objetivo del diagnóstico era determinar la capacidad exportadora del artesano de la región. Los resultados del mismo se mantienen después de cuatro años y nos permiten expresar que la situación no es buena para realizar exportaciones, porque el artesano panameño no produce la cantidad suficiente para cubrir los volúmenes necesarios exigidos por el mercado internacional.

Esto muestra que todavía en Panamá se tiene la visión del campesino o indio como artesanos y del criollo como exportador, cuando para lograr un mejor desarrollo socioeconómico, lo que se requiere es que el productor pueda vender directamente, eliminando al intermediario.

La situación demuestra que se necesita una reforma completa del sector artesanal, desde la investigación del objeto en sí, hasta la creación de nuevos diseños para artesanías y canales de exportación. Esto permitirá entonces, mejorar los sistemas de producción

en cada una de las áreas que se especifican a continuación. Para manejar de una manera más eficiente la información se utilizará la distribución por áreas de las artesanías nacionales.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LAS ARTESANÍAS PANAMEÑAS

La variedad de artesanías es amplia a pesar de ser un país pequeño y con poca población. La región artesanal por excelencia está localizada en el centro de la geografía nacional y en todas sus comunidades se encuentra artesanías confeccionadas con materiales naturales.

Fibras

En el país existen tres centros productores de artesanías de fibra: el área indígena Wounaan—Emberá de Darién, la región central de la provincia de Coclé y el área indígena Ngobe—Buglé. En el resto del país también se produce artesanía de fibra, pero en menor cantidad, mas que todo en la península de Azuero.

En la confección de sombreros son tres las regiones que se caracterizan como productoras: la provincia de Coclé, con gran escala de producción; la región de Azuero que lo produce de forma dispersa y, por lo general, para consumo interno y la Comarca indígena Ngobe—Buglé, que está empezando a comercializar el producto.

Las chácaras y las hamacas son de origen precolombino y, su confección sigue siendo una práctica indígena. El área en donde todavía se trabaja esta artesanía es la Comarca Ngobe—Buglé.

Maderas

Las maderas tienen infinidad de usos artesanales, como el tallado o la fabricación de muebles. Este último se practica en todas las

provincias, pero lo artesanal se centra en las provincias centrales y la región oeste de la provincia de Panamá.

El tallado escultórico de la madera, se destaca el área indígena de Darién, con la madera de cocobolo. El cholo coclesano también trabaja la talla aunque de manera más rústica al igual que la población de la Comarca Kuna—Yala. El grupo indígena Teribe de Bocas del Toro, está comenzando a incursionar en este campo y mejora cada vez más la calidad de su producto.

La confección de instrumentos musicales como los tambores se encuentra más que todo en la región de Azuero. El rabel y la mejorana, instrumentos musicales necesarios para la ejecución de cantos y bailes vernaculares se fabrican también en Azuero y el norte de Veraguas.

Bejucos, cañas y raíces

La provincia de Coclé en el área de El Valle de Antón, es la que más produce artesanías con esta materia prima; muebles hechos con bejucos y virulí de caña blanca además de juguetes y jaulas hechos con este último, son los productos mas buscados por el público. Las bases de potes y esquineras, se fabrican de raíces y bejucos.

Frutos y semillas

La artesanía más antigua que utiliza frutos es la que usa el calabazo y las tulas como contenedores de alimento, especialmente líquidos. A pesar de ser utilitaria esta siendo reemplazada por los recipientes de plástico.

En la actualidad, solo hay dos focos de producción, Santiago de Veraguas, el más importante y el Valle de Antón. En los dos lugares se tallan figuras o se pintan superficies con diferentes técnicas y tintes. Hay otros puntos de producción como la región de Azuero, pero son pequeños comparados con los dos primeros.

Nuevas artesanías

Una artesanía de reciente acuño es la talla de la semilla de tagua. Este artículo se produce solamente en la Comarca Wounaan—Emberá de la provincia del Darién. La fineza del tallado la ha llevado a considerarse como arte y ya está en joyerías con incrustaciones de piedras preciosas. Este tipo de artesanía ha ganado premios nacionales e internacionales.

Otra artesanía nueva es la talla de la estopa del coco, con un solo artesano concentrando el trabajo en la provincia de Colón. Ya sus figuras talladas han ganado premio nacional.

Textiles, hilos y aplicaciones de tela

Casi todo el vestuario folclórico de Panamá se produce en las provincias de Los Santos y Herrera. Las polleras, montunas y basquiñas, el montuno ocueño y la camisilla, se trabajan en sitios como Guararé, San José y Océ. Los encajes de mundillo son de Los Santos también.

El tejido de crochet y sus aplicaciones están dispersos por toda la República, pero son estas dos provincias las que más producen de esta artesanía. Con él, se adornan manteles, cubrecamas, pañuelos, vestidos y ajuares de bebé.

Las molas de las indígenas de la Comarca Kuna-Yala son conocidas en todo el mundo. La mola convertida en cuadro ya ha sido superada por las aplicaciones en vestidos y camisas, accesorios deportivos, calzado ligero, entre otros.

El vestido de la mujer indígena de la Comarca Ngobe-Buglé, llamado *nawa o nagua*, ha sido apreciado en el mercado norteamericano desde los años cincuenta del siglo xx.

La confección de muñecas de tela con vestido típico ha quedado confinada a la ciudad de Santiago en la provincia de Veraguas.

Los trabajos en papel, están circunscritos al papel maché y con esta técnica se trabajan las máscaras de diablico en La Chorrera,

Herrera y Los Santos, y en Chiriquí, están surgiendo pequeñas esculturas con temas folclóricos.

Cuero

El uso del cuero de animales para indumentaria y trabajos artesanales viene de la prehistoria humana. Sin embargo, en Panamá país desde la época precolombina tuvo diferentes usos, más que todo para instrumentos musicales y cutarras. Los zurriones para llevar carga a caballo, enjalmas para bestias de carga y sillas de montar, llegaron después con los españoles y éstos se confeccionaron con pieles diferentes a las usadas por los indígenas, pues se introdujo el ganado vacuno con la llegada de los íberos.

La producción de los artículos de cuero está dispersa por todo el país, pero la manufactura artesanal se centra principalmente en la Herrera y Los Santos y la población de La Colorada de Veraguas. Sin embargo esta última se caracteriza por la fineza de su talabartería, zapatería y de sus sillas de montar.

Muebles y accesorios

El tradicional taburete, los juegos de sala y comedor, las mecedoras, tienen como centro de producción las provincias de Herrera y Los Santos, principalmente en la región de Sabana Grande. Los accesorios como vainas para machete se producen más que todo en esta área y en Veraguas.

Marroquinería

La producción de carteras y bolsos de piel fina, se centra en la ciudad capital. También se usan pieles de culebra y lagarto, esta última con la creación de viveros para la reproducción y crianza de estos animales. Sin embargo, la mayor parte de estas pieles se destina a la exportación.

Bisutería y adornos.

Carey, cuerno de vaca, conchas y tembleques.

La producción de joyería de fantasía se inició con el uso de la concha de la tortuga carey. Este material se utilizó para la fabricación de las peinetas de la pollera nacional y después en dijes y pulseras. Como Panamá ha suscrito los acuerdos internacionales para la protección de esta tortuga, se ha prohibido la artesanía producida con su caparazón.

El artesano más prominente en esta artesanía, que se encontraba en la provincia de Veraguas, tuvo que dedicarse a otros menesteres. El cuerno o “cacho” de vaca es el material que ha venido a suplantar al carey, pero se utiliza muy poco.

La utilización de escamas de pescado para confeccionar tembleques de pollera, data de mediados del siglo xx. En las provincias de Herrera y Los Santos es donde se produce esta artesanía. Esta técnica se aplicó a partir de los años 80 en la confección de aretes, pulseras, prendedores, que han alcanzado un alto grado de refinamiento pues se trabajan con hilos y cuentas de oro y plata si el cliente lo solicita.

Estos artículos se han exportado a países europeos y Norteamérica con muy buena acogida. Las artesanas más renombradas de esta bisutería fina se localizan en Santiago de Veraguas y en la Villa de Los Santos.

Los caracoles se utilizaron durante muchos años en la confección de cortinas en la costa del pacífico, especialmente la Isla de Coiba. Esta artesanía ha desaparecido totalmente en esta área y resurgido en la provincia de Colón.

Los adornos escultóricos realizados con conchas y caracoles, se han hecho muy populares y se trabajan en el poblado de Farallón en Coclé y en Montijo en la provincia de Veraguas.

Otras artesanías

La jarcia, confección de cuerdas con la cola y crin del caballo todavía se practica en La Colorada de Veraguas. Las cuerdas llamadas *cabresto de cerda* son muy cotizadas por los dueños de caballo fino que desean usar lo mejor en sus animales. También se confecciona el cordón para el sombrero.

La taxidermia o disecado de animales, se practica en todo el país, pues la caza indiscriminada no se controla del todo.

Alfarería y cerámica

Son pocos los panameños que trabajan la arcilla roja. Son tres los sitios de producción: El Silencio, La Hortiga y el Valle de Antón de Coclé, en La Arena de Herrera y en La Peña de Veraguas, siendo los dos primeros los más importantes.

Piedra

El tallado escultórico de la piedra se da en la población de Membrillo de la provincia de Coclé. Aquí se encuentra la mina de piedra Belmont o *piedra de jabón* como se le conoce. Esta piedra la esculpen los pobladores con figuras de todo tipo, tallas que son reconocidas en el mercado nacional.

Concreto

La réplica de monolitos y metates precolombinos se confecciona en La Atalaya de Veraguas. La materia prima es el concreto que se refuerza con varilla de hierro y sobre ésta se le da forma a la figura. Los diseños indígenas se aplican también en mesas y sillas de gran belleza y calidad.

Metales

Con oro y plata se trabaja la orfebrería y la joyería. Los mejores orfebres se encuentran en Veraguas, Herrera y Los Santos, con una pequeña representación en la capital. A Veraguas acuden algunos orfebres santeños a comprar joyas, para revenderlas después como propias. La forja y herrería se aplica en muebles, verjas, puertas, adornos y esculturas.

Plásticos y otros

Los gusanillos de metal, las perlas de plástico y la pedrería de cristal, se utilizan en los tembleques de pollera. Los tembleques de perlas y cristales se originaron en la capital y allí se mantienen las principales temblequeras de este estilo.

Los tembleques de gusanillo se hacen tanto en la capital como en Herrera y Los Santos.

Las chaquiras de los indígenas Ngobe–Buglé se confeccionan con cuentas de plástico importadas que llevan el mismo nombre. Sin embargo, pocas indígenas se dedican a esta labor, ya que no tienen los medios económicos necesarios para suplirse del material necesario.

En la actualidad, la chaquira la confeccionan las campesinas del área de Tolé, provincia de Chiriquí. Estas cuentas también se utilizan en los adornos de las mujeres de la Comarca Kuna–Yala.

Artesanía de consumo o gastronomía

En la comida tradicional o folclórica se destacan la dulcería, la panadería y la fondería de amplia práctica ampliamente nacional. Cada región tiene sus comidas características.

Lo extenso de la información anterior, nos muestra la gran variedad de artesanías que se producen en Panamá. Sin embargo, como se mencionó, la cantidad producida no es suficiente para cubrir la

demandas actuales. Nuestro país, fuerte en el sector de servicios, necesita crear otras fuentes de empleo para la población marginada.

BIBLIOGRAFÍA

De las Casas Bartolomé Fray. 1951. *Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica (México): 65.

Garay, Narciso. 1982. *Tradiciones y cantares de Panamá*. 2 edición. Litho Impresora (Panamá).

Obarrio de Mallet, Matilde. 1961. Bosquejo de la vida colonial en Panamá. Revista *Lotería*. Marzo. VI (64).

Reyes, Román. 1954. *Origen e historia de la pollera*. Imprenta de la Academia de Panamá.

Sistema Económico Latinoamericano (Sela). 1978. Situación de los programas artesanales de los países miembros.

Torres de Araúz, Reina. 1992. *Natá prehispánico*. Impresora La Nación. Inac. (Panamá): 36 y 44.

Tuñón, José T. 1973. The Real Panama Hat. *Panama Canal Review*. Special Edition.

**Dolores Cordero
Panamá**

Licenciada en química con posgrados en docencia superior e informática educativa. Diplomada en expresiones culturales de Panamá. Profesora regular auxiliar, investigadora de la Vicerrectoría de Investigación y posgrado y directora del Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y culturales de la Universidad de Panamá. Ha dictado cerca de veinte conferencias sobre folclore, turismo, y artesanías en su país, así como cuatro seminarios/talleres sobre artesanías y folclore en el continente. Es experta artesanal contratada por Fundarte para realizar el diagnóstico socioeconómico de las artesanías del Pacífico sur de Panamá.

BOLIVIA
LOS VENDEDORES DE PRODUCTOS
TRADICIONALES EN LA PAZ
CASO: MERCADO DE BRUJAS

*Norma Campos **

Este trabajo es una primera aproximación a las características socioculturales y económicas del sector de los productos tradicionales, en particular, el relacionado con la artesanía y el mercado de brujas de la ciudad de La Paz.

En el corazón geográfico de América del Sur, atravesada por la cordillera de los Andes, se encuentra Bolivia, un país con una variedad de climas y paisajes, montañas, altiplano, valles, yungas y llanos tropicales, que ofrece un amplio escenario de diversidad cultural y biodiversidad.

Está definida por su Constitución Política, como un país multietnico y pluricultural, en el que conviven más de 36 grupos étnicos, cada uno de ellos con rasgos culturales característicos y cosmovisión propias.

La presencia de antiguas culturas, en lo que hoy se constituye el territorio boliviano, dejó huellas y reliquias extraordinarias del trabajo creativo en diferentes materiales, tales como las sorprendentes esculturas monolíticas de la cultura Tiwanaku (1500 A.C al 500 D.C) y la cerámica utilitaria y ceremonial de distintas culturas

* Economista y gestora cultural (Bolivia).

prehispánicas; el trabajo de orfebrería Tiwanakota e Inca y la tradición colonial de la orfebrería artesanal de la plata de Potosí.

La tradición textil vive aún en nuestras culturas andinas y amazónicas. Los bordados y la mascarería, practicados desde el periodo incario y con fuerte influencia barroca; la escultura de imágenes religiosas, la fabricación de instrumentos tradicionales, el tallado, dorado y policromado de la madera ricamente utilizada en los altares de las iglesias coloniales, el arte plumario, la cestería, entre otros, conforman un rico conjunto de expresiones que alimentan la producción artesanal contemporánea.

Por otro lado, los ritos, mitos y creencias mantienen un gran arraigo entre la población boliviana, y éstos se expresan a través de una serie de elementos que integran el sector de los productos tradicionales.

Este mercado está destinado a un segmento social cautivado por las creencias ancestrales andinas imbricadas, en mayor o menor medida, en las creencias de la sociedad en general, pero es más importante para los grupos que se encuentran identificados con tradiciones originarias andinas.

LA ARTESANÍA CONTEMPORÁNEA EN BOLIVIA

En Bolivia, el Estado a través de políticas de fomento a la pequeña industria y artesanía, planteadas por el Ministerio de Desarrollo Económico y los organismos no gubernamentales e intereses privados, han hecho que muchas familias y comunidades le apuesten a la producción artesanal. Se trata, en gran parte, de gente con limitada economía pero con gran potencial creativo y manual.

Las instituciones de microcrédito han logrado que el sector artesanal sea su principal cartera de clientes, con positivos resultados en cuanto a la recuperación del capital.

Con relación al régimen impositivo, el sector artesanal no tiene ningún trato especial aunque éste sea el sustento de muchas familias pobres. La mayor parte de los artesanos están registrados en

el llamado régimen simplificado, en el que no están obligados a emitir facturas y las contribuciones son fijas.

Aunque el sector dedicado a la producción artesanal está conformado por empresas familiares que trabajan de manera aislada, existen grupos y asociaciones que se han integrado a este mercado, que por tradición ha estado dominado por productos de la región andina.

GRUPOS Y ASOCIACIONES

En la actualidad políticas como el decreto supremo *Compro boliviano*, tienden a fomentar la asociación entre grupos, comunidades y familias de artesanos.

La mayoría de las iniciativas relacionadas con la conformación de asociaciones artesanales son lideradas por fundaciones y organizaciones no gubernamentales con diferentes programas y objetivos, lo que ha permitido superar una serie de limitaciones, tanto en el ámbito del acceso a capitales pequeños como para equipamiento de talleres, aprovisionamiento de materias primas y capacitación en aspectos relacionados con los procesos productivos.

Algunas organizaciones trabajan en los procesos de comercialización, mientras que otras incluyen mayor capacitación y asesoría en estos aspectos.

Sin embargo, aún quedan muchos grupos de pequeños artesanos que trabajan de manera aislada y ofrecen sus productos directamente a las tiendas turísticas o a las diferentes ferias que se realizan en las ciudades. No pagan impuestos, ni reciben la suficiente capacitación, por ello su acceso a capital para el desarrollo de sus actividades es limitado.

EL MERCADO ARTESANAL EN LA PAZ

La Paz concentra el mayor porcentaje de la actividad turística del país. 83% de los turistas ingresan al país por este departamento,

no sólo por ser la sede de gobierno, sino por su cercanía al lago Titicaca y las ruinas de Tiwanaku, además de su posición estratégica para acceder a las principales montañas de la cordillera de los Andes y la facilidad de desplazarse hacia el Cuzco en el Perú o a otras ciudades bolivianas.

Los principales espacios de venta de artesanía son las tiendas turísticas y las ferias artesanales que se hacen por temporadas en la ciudad. Algunas de estas ferias tienen carácter tradicional y están relacionadas con aspectos culturales, lo que ofrece un interés adicional para el turismo y tiene un público local cautivo. Otras tienen como único propósito fomentar el trabajo artesanal y ofrecer al público su producto eliminando el intermediario: del productor al consumidor.

El mercado artesanal está dominado por las tiendas turísticas en las que se llega a triplicar el precio de los productos. Podría parecer injusto, sin embargo, los alquileres de las tiendas en el sector turístico son altos, el pago de impuestos y comisiones a tarjetas de crédito suman hasta 60% del costo del producto, quedando 40% para el pago de publicidad, de los empleados que atienden la tienda y otros gastos. Todo esto reduce el límite de las utilidades por esta actividad. Es por ello que muchos artesanos sólo participan en las ferias.

Sin embargo, existe un importante espacio alternativo constituido por las asociaciones e instituciones no gubernamentales que comercializan la producción de los grupos más pobres y con menor oportunidad de acceso a los mercados tradicionales debido a sus disminuidos recursos económicos.

CARACTERIZACIÓN DE LA OFERTA ARTESANAL

La oferta actual es muy diversa y responde a diferentes necesidades sociales, en este sentido se podría hacer un sin fin de clasificaciones, sin embargo, para caracterizar la oferta se identifica el tipo de demanda que cubre.

Artesanía para necesidades básicas: alimentación, vestido, educación y mobiliario

Esta artesanía está destinada a cubrir necesidades cotidianas y su contenido estético está delimitado por la utilidad de los productos, entre éstos se encuentran la fabricación de:

- Ropa: chompas, camisas, blusas, sombreros, mantas, etcétera
- Talabartería: chamarras, cinturones, maletas, zapatos, etcétera
- Ebanistería: muebles de uso cotidiano para casa y oficina
- Juegos didácticos
- Herrería: rejas, muebles forjados en hierro y otros
- Alimentos: cereales, lácteos, panadería, pastelería, etcétera.

Artesanía para necesidades rituales, simbólicas y festivas

- Vestuario ceremonial, ponchos, uncus, lluchus, bastones de mando etcétera
- Disfraces: tejidos, bordados, sombreros, tocados, máscaras
- Instrumentos musicales: tradicionales de viento (quenas, pinquillos, mozeños, zampoñas); instrumentos de cuerda (guitarras, charangos, violines); instrumentos de percusión (tambores, bombos, matracas y otros)
- Amuletos y elementos rituales: warmimunachis, pachamamas, pueblos, dulces para ofrenda, etcétera
- Miniaturas, características de la feria de Alasitas.

Artesanía para la demanda turística de souvenires

- Textiles: tejidos tradicionales en lana de camélidos andinos, tapices y alfombras (chompas, ponchos, ruanas, y otros), bordados (mantas, mantillas, manteles)
- Cerámica: vajillas, esculturas, adornos de mesa y pared, ceniceros
- Madera: cajas, adornos calados, adornos tallados, juguetes y otros

- Piedras: tallados en piedras calizas, granitos basaltos
- Metales. artesanía en peltre, estaño, platería
- Fibras vegetales: macramé
- Orfebrería: joyas en oro y plata.

Artesanía de exportación

Varios de los productos considerados en las anteriores categorías como son textiles, productos de cuero, madera, cerámica, joyas y cereales andinos, se exportan con éxito y han sido considerados en tratados internacionales como el ATPDEA entanto prioritarios.

Además existe una importante producción de objetos exclusivos, como prendas de alta costura, muebles de estilo, joyas de diseño exclusivo en las que se incorpora la bolivianita, piedras preciosas de gran dureza y nitidez en una gama de color que combina el violeta con el ámbar, para los mercados más exigentes

EXPORTACIÓN DE ARTESANÍA

La Paz cuenta con una larga experiencia en cuanto a la exportación de artesanía. Desde la década de 1960, el país exporta en los rubros de ropa, tejidos, madera, joyería, talabartería y peltre. Sin embargo, aunque el volumen de exportaciones no tradicionales en el ámbito de la artesanía ha subido durante los últimos veinte años, el número de artesanos que alcanzan estos mercados sigue siendo reducido con relación al universo de productores.

Otros artesanos apuntan a las ferias artesanales europeas y viajan con sus productos arriesgando un importante capital que, por lo general, obtienen endeudándose. Muchos de ellos logran acomodar pedidos que les permite asegurar su mercado anual.

Son importantes las gestiones gubernamentales para incrementar la exportación artesanal, sobre todo aquellas que se refieren a delinear estrategias en un marco de políticas nacionales.

VENTA DE ARTESANÍA POR INTERNET

Existen artesanos, asociaciones artesanales e instituciones no gubernamentales, que han instalado páginas en el internet para ofrecer sus productos. Entre éstas se destaca *Caserita.com*, en la que se encuentra información detallada sobre los diferentes objetos que se ofrecen, incluyendo una serie de datos como el origen, materiales, técnicas y otras características, así como los artesanos que elaboran los productos.

Caserita.com es un proyecto planeado con detenimiento, que tiene como principal objetivo difundir la venta y exportación de productos minoritarios directamente al consumidor. Entre ellos, prendas de vestir, joyeros, bisutería, cuadros, alfombras de alpaca, juegos didácticos y un sin fin de productos.

Este desarrollo de la tecnología se constituye en un nuevo camino para la venta de artesanías, logrando un mayor espacio y de mejores ingresos para los artesanos.

LA CALLE SAGÁRNAGA, ARTESANÍA Y COSMOVISIÓN ANDINA

En la ciudad de La Paz hay tiendas donde se pueden comprar productos tradicionales a un precio justo, tanto para el artesano como para el turista. Son espacios donde los visitantes pueden tocar, ver, oler, sentir y probar todos los objetos, alimentos y curiosidades que puedan encontrar e informarse sobre todo aquello de la ciudad.

La mayor parte de estos establecimientos se hallan en inmediaciones de la calle Sagárnaga, ubicada en pleno centro de la ciudad, a escasas cuadras de la Plaza Murillo, donde se encuentra el Palacio de Gobierno, el Palacio Legislativo, la Catedral y el Museo Nacional de Arte.

Este sector fue creciendo en torno a la calle Sagárnaga, en forma gradual, a partir de los años cincuenta y gracias a dos vectores coincidentes. El primero, la presencia de la Iglesia de San Francis-

co, uno de los más bellos ejemplos de la arquitectura religiosa del barroco mestizo y muestra de la gran habilidad de los artesanos nativos de esta parte del mundo.

El segundo, el mercado de las Chifleras, conocido también como *Mercado de brujas*, situado en la intersección de las calles Sagarnaga y Linares. Estas dos expresiones culturales del patrimonio paceño resumen con acierto el espíritu y la cosmovisión andina, lo mestizo y lo diverso de la ciudad, y constituyen un gran atractivo para el visitante.

En La Paz, la vestimenta tradicional de las mujeres *cholitas* se caracteriza por las amplias y coloridas polleras, combinadas con mantas ricamente bordadas en finas telas o tejidas en lana de alpaca o vicuña y acompañadas por un colorido aguayo de tejido tradicional, en el que transportan sus pertenencias o a sus bebés, y se coronan con finos sombreros de tipo bombín. Van engalanadas con grandes pendientes de oro, perlas y pedrería conocidos como *faluchos* y a veces las mezclan con prendas del vestir occidental cotidiano o con la producción de prendas de alta costura.

En este sector existen tiendas especializadas en textiles tradicionales, en tejidos de lana de alpaca, artículos de cuero, pinturas al óleo y acuarela con motivos costumbristas y paisajes, objetos de estaño, joyería, además de locales especializados en souvenires, que ofrecen una gran variedad de productos.

Textiles en telar nativo, ponchos, uncus y aguayos (mantas que son utilizadas para cubrir el cuerpo, y el aguayo para llevar a los bebés), fajas y chuspas (pequeñas bolsas tradicionales de varios colores y diseños que se utilizan para guardar la coca o el dinero), taris (individuales), y otros productos. En su mayoría, hechos en lana de alpaca, oveja o llama enteramente a mano, desde el hilado, teñido y tejido, es quizás lo más auténtico de la expresión artesanal de la región andina del país.

En manos de los artesanos, los aguayos se convierten en varios productos como bolsas, individuales, estuches, monederos y llave-

ros, que son excelentes productos derivados de textiles, además de baratos, útiles.

El visitante puede elegir entre una gran gama, desde copias de textiles antiguos, hasta diseños modernos de gran calidad, así mismo puede adquirir este tipo de tejidos de los comercios establecidos o de indígenas de diferentes regiones que visten a la usanza de sus comunidades y venden sus tejidos en puestos ubicados en las aceras.

Otros productos muy apreciados son las mantas y mantillas bordadas y con flecadura en macramé, realizada con cintas.

Labores bolivianas es un proyecto de promoción social para la mujer mestiza en el que trabajan 180 *cholitas* mujeres en sus propios hogares. El macramé es su único ingreso. Sus bordados son de alta calidad y se exportan a varios países.

También se encuentran excelentes artículos de cuero, combinados con textiles, como mochilas, maletines ejecutivos, cinturones, billeteras y otros. En este línea, está la ONG Asur, con sede en Sucre, dedicada al rescate de las técnicas tradicionales de textiles que han incursionado con mucho éxito en este rubro y que también comercializan en La Paz.

Otro rubro, es el de la muñequería en tela, que consiste en muñecas representando a campesinos y cholitas. Esta artesanía ejerce una atracción especial por el uso de materiales simples y rústicos, y por las expresiones de sus caritas. Este es campo se ha destacado la iniciativa de la organización *Artesanías Sorata* que produce además tapices muy coloridos caracterizados por escenas que representan y que recuerdan un cuadro naif.

Los tallados en madera son importantes en la artesanía. En la actualidad se trabaja una gran variedad de tallados para pared, como bailarines de las distintas danzas, músicos y otros.

Los instrumentos musicales que se ofrecen son variados, entre ellos las zampoñas, quenas, tarcas y pinquillos, algunos ricamente decorados y las tarcas, están talladas con motivos autóctonos.

Una artesanía característica de la región del lago Titicaca es la construcción de embarcaciones de totora, una planta que se da en los lugares poco profundos del lago, muy similar al papiro.

Otra variedad de artesanía es la cerámica que confecciona desde vajillas completas hasta pequeños adornos.

Es ya tradicional comprar tilinchos originarios de La Paz. Son pequeños muñecos en cerámica, de fuertes colores, caras redondas, ojos vivaces y sonrientes. Han sido creados por un grupo de artistas en 1978. Su popularidad ha crecido tanto que se comercializan en todos los sitios turísticos del país.

En los últimos años se ha incorporado a la oferta, un conjunto de trabajos provenientes de diferentes regiones de Bolivia rompiendo, de esta manera, el monopolio de la artesanía de la región andina. Entre ellas destaca la proveniente del Chapare, situado en el trópico de Cochabamba, con la producción de joyeros de cáscara de naranja y de hoja de plátano, una propuesta de artesanía ecológica que contribuye además a generar una economía, alternativa. También existen artículos provenientes de Santa Cruz como torneados y tallados en maderas, hamacas en fibras vegetales, cajas policromadas y cerámica.

Toda esta gran variedad de expresiones artesanales pareciera salir de un mundo mágico, en el que la creatividad no tiene límites y de alguna manera es así ya que el ambiente está imbuido de un sentido ritual mágico propio de la cosmovisión andina.

EL MERCADO DE BRUJAS

El llamado *Mercado de brujas* es un centro de abastecimiento de productos de farmacopea tradicional, elementos rituales, artículos e imaginería, cuyas vendedoras son conocidas como *Chifleras*. Estas mujeres son herederas y depositarias de un importante conjunto de saberes tradicionales provenientes de las culturas andinas, principalmente la Kallawaya, Aymará, Quechua y la tradición del mestizaje.

Este mercado se encuentra situado en el centro del sector artesanal de La Paz, ocupando cerca de dos cuadras, con más de treinta puestos, en los que se encuentran una variedad asombrosa de elementos, desde Sullus (fetos disecados de camélidos y corderos), pasando por una gran variedad de hierbas medicinales utilizadas en la medicina tradicional de los médicos Kallawayas, hasta pequeñas representaciones de deidades andinas y amuletos.

Pasar por ahí sin detenerse a indagar sobre tan variada y singular oferta resulta casi imposible para los turistas.

Sin embargo, son los habitantes de La Paz los verdaderos compradores. Los paceños han desarrollado un gran apego a los rituales tradicionales de las culturas ancestrales, muy arraigadas en el imaginario regional.

Los ritos se orientan a rendir culto a la Madre Tierra o Pachamama, en el área andina. Estos ritos sirven, tanto para agradecer los favores que recibimos de la tierra, como para solicitar mejores cosechas o mejoras en los negocios. No se puede hacer el inicio de una construcción, la apertura de un local comercial, el estreno de una movilidad, o asumir un compromiso personal o una responsabilidad pública, sin hacer una *Mesa de ofrenda a la Pachamama*. En ella se emplean licores, cigarros, dulces con diferentes formas antropomórficas, de animales, de casas o vehículos, complementando con hojas de coca y muchas veces con fetos disecados de llama, que se ponen para agradar y para solicitar de manera simbólica los bienes esperados de la Pachamama (Madre Tierra).

La mesa u ofrenda debe incluir de acuerdo con su carácter, algunos elementos vegetales, como la K'hoa, que incluye cebo de determinados animales, lanas de camélidos, confetis (papel de estaño picado) y mixturas que al quemar, humea e invade el ambiente de un olor característico. Es decir, un chispeante brasero consume los elementos de la ofrenda, mientras la casa o el negocio se impregnan del humo sagrado. Acto seguido, los restos son enterrados en una ceremonia en la que se da de comer y beber a la tierra y con este ritual se pagan los favores que ésta nos brinda.

Son los Yatiris los que realizan las Khoas y Challas, ceremonias tradicionales basadas en estas *Mesas*.

Pero ahí no termina la fe en los elementos que se ofrecen en este mercado. A la hora de los amores y desamores, hay que estar presto a acudir al saber de estas vendedoras y a sus amuletos y *Mesas*, que harán que se supere el quebranto, ya sea olvidando al mal pagador o recuperando el amor perdido. Si la mala suerte persigue y se pierde el trabajo o el negocio, o entra en una mala etapa, es también hora de visitar a la casera o vendedora.

La salud es muy importante y en este sector se encuentra la mayor farmacia herbolaria tradicional y hasta algunos productos animales como lagartijas o infundia (grasa) de gallina, que permiten cuidar de la salud con la sabiduría de los médicos Kallawayas, reconocidos por sus extraordinarios saberes, los que han sido declarados patrimonio oral e intangible de la humanidad.

Sobre la calle Santa Cruz, esquina a la calle Linares, se encuentra el puesto de doña Graciela, quien explica con detalle el significado de una serie de elementos que tiene a la venta. Sobre los fetos disecados de llama que cuelgan de una esquina en el extremo superior de su puesto, conformado por una mesa y una gran caja reclinada contra la pared y dividida en muchos pequeños espacios en los que se exhiben y guardan una variedad de elementos, algunos en cajitas de cartón, otros en latas de metal y otros simplemente acomodados en el espacio, dice que son para ofrendar a la Pachamama y pedir el bienestar en la casa.

Llama la atención un frasco lleno de huairuros, semillas bicolores, de color rojo intenso combinado con negro, y ella menciona que estas semillas sirven para la fertilidad de la pareja y la abundancia, dice que si se guarda una parejita de semillas, macho y hembra, en lana de oveja, éstas se reproducen, pero claro que queda la duda de saber como se distingue el sexo de los huairuros.

El puesto es tan diverso, que tiene también una serie de plantas medicinales, que la vendedora conoce en profundidad. Entre ellas la manzanilla, la flor de retama, el diente de león, el kutu—kutu,

la kkota , el Andrés Huaylla y varias otras más, cada una para las respectivas dolencias.

Es usual ver en estos puestos de venta una figura hecha en piedra caliza en forma caprichosa, en la que resaltan una cara en la parte superior, una incisión que la rodea en forma de serpiente, algunos signos en forma de espiral y varias cabezas menores adosadas. Se trata de una Pachamama que se debe tener en el centro de la casa.

En los últimos años, estas figuras han sufrido ciertos cambios, tienen formas más redondeadas y definidas y los signos y caras son más estereotipados, ya no tienen la fuerza expresiva de las antiguas, la serpiente se mantiene, pero simula ser parte de la vestimenta.

Se encuentra también un pueblito tallado en una piedra de unos 10 por 7 cm, en el que se distinguen las casitas y los sembradíos, flanqueados por animales, a un lado bueyes y al otro, ovejas. Explica que estos amuletos de gran belleza, se utilizan para la abundancia y la unidad de las familias y que por eso se regalan a las jóvenes parejas expresando el deseo de prosperidad.

Entre los amuletos, se distinguen los warmimunachis, que son muy cotizados, porque según la tradición trae suerte en el amor. Los jóvenes son los que más adquieren estos amuletos. Se dice que cuando el hombre lo lleva en el bolsillo las mujeres se le acercan con facilidad.

Así, el mito y la tradición fuertemente arraigados en los bolivianos constituyen parte de nuestro diario vivir y dan lugar a la convivencia de las creencias ancestrales con la modernidad de la ciudad sede del gobierno.

**Norma Campos Vera
Bolivia**

Licenciada en economía y diplomada en filosofía e historia del arte. Promotora cultural. Hizo cursos de especialización en gestión cultural, museología e historia del arte en Argentina, Colombia, España y Venezuela. Ha desempeñado tareas como coordinadora general del Viceministerio de Cultura de Bolivia por quince años. Es representante de Unión Latina en Bolivia desde 1994. Ha sido curadora de la Exposición de Arte Colonial “El retorno de los ángeles”, realizado en Francia, España, México, Brasil, Colombia, Uruguay, Argentina y Venezuela. Ha organizado y dirigido Tres versiones de los Encuentros internacionales sobre barroco, en Bolivia.

Es miembro del Comité Organizador de la Bienal Internacional de Arte Siart—Bolivia en sus cuatro versiones. Ha planificado y organizado una serie de exposiciones, cursos, seminarios, conferencias y jornadas culturales en su país. Ha editado diversos libros sobre patrimonio cultural. Es miembro del Consejo Internacional de Museos (Icom).

ECUADOR
ARTESANOS Y ARTESANÍAS
DE LOS OTAVALO

*Gina Maldonado**

El pueblo Otavalo, originario de la sierra norte del Ecuador, hace mucho tiempo a través de la comercialización internacional de su producción artesanal se ha transnacionalizado y desterritorializado cultural, social y económicamente. El carácter productor y comercializador, así como el espíritu viajero heredado de sus ancestros los ha llevado con el transcurrir del tiempo a transitar por el mundo comprando y vendiendo todo tipo de artículos (CD, platería de Tailandia, pipas árabes, seda japonesa, etcétera), en grandes ciudades como: Ámsterdam, Tokio, Nueva York, Francia, Praga, Oslo, entre otras.

Este modo de comercio ha terminado por exigirles optimizar tácticas y estrategias de adaptabilidad y de respuesta comercial y económica que les permita mantenerse en el mercado como agentes con capacidad de ágil respuesta a las exigentes demandas de la economía de mercado.

Ante esta situación este sector enfrenta hoy día transformaciones importantes entorno a su estructura y lógica cultural, de iden-

* Periodista y experta en asuntos indígenas, vicepresidenta del Centro de Estudios Pluriculturales (Cepecu, Ecuador).

tidad social y económica. Los efectos de los procesos de globalización y la complejidad de los contextos han llevado a los artesanos y comerciantes en los planos comercial y económico, a una situación de marginalidad y vulnerabilidad sin muchas opciones visibles de solución para ellos.

EL ‘ANTES’ DE LA VOLUMINOSA PRODUCCIÓN, MASIVOS VIAJES Y PROSPERIDAD ECONÓMICA

Antes de seguir con estas reflexiones es necesario remitirse a los antecedentes ancestrales de los Otavalo como hábiles y prósperos artesanos y comerciantes milenarios; Waldemar Espinosa Soriano entre otros reconocidos antropólogos, así lo acredita cuando escribe que:

Cabe... hacer hincapié como los indios de Otavalo habían alcanzado fama virreinal por ser extremadamente propensos a la textilería, por cuyo motivo funcionaban en el corregimiento ‘muchos obrajes’ que fabricaban paños y bayetas de algodón y lana. Gran parte de tales manufacturas remitíanlas a Popayán, Chocó, Barbacoas, Quito, Lima y Potosí, donde gozaban de gran prestigio y aceptación.

Tales obrajes eran numerosos, magníficos y poderosos, quizá porque los de Otavalo constituían los pueblos más habitados por indios; quienes tenían una inclinación que podríamos decir innata para la textilería. No sólo pasaban atareados con los talleres del obraje como mitayos, sino también como operarios libres. En otras ocasiones confeccionaban por su cuenta lienzos para anacos, elli-llas, ponchos, fajas, alfombras y sayales bien pintados con tintes vegetales, todo de algodón; unas veces blancos con diferentes labores y otras azul y blanco, etc., de gran acogida tanto en Quito como fuera de ella. También preparaban tocuyos y camisetas para el consumo de los indios y mestizos y demás gente de las clases

sociales bajas, es decir, para a servidumbre. Tratábanse de los llamados “lienzo de la tierra” también de algodón. Gracias a ello se mantenían un activo y rico comercio...” (Waldemar, 1988: 184).

Si bien no son abundantes las documentaciones sobre lo que fueron en detalle las actividades textiles de los otavalo, lo que se ha podido revisar de las pocas encontradas remiten información desde aproximadamente los siglos XVI que dan a saber que desde entonces, se distinguían por su destacable “competencia textil utilizando una tecnología genuinamente andina: telares, ruecas, tintes” (Waldemar, 1988: 184).

Al igual que la habilidad de la producción textil, el arte del comercio fue otro de los valores ancestrales entre ellos. Los Mindaláes fueron en ese entonces, los especialistas de élite en el arte del comercio, de acuerdo con reconocidos antropólogos y etnohistoriadores como Frank Salomón, Álvaro San Félix y Peter Meier:

Hubo además un grupo itinerante, de élite, llamado mindaláes, encargado del mercadeo de los variados productos. Su estatus especial se debió a que tributaban en oro a diferencia de otros indígenas, lo que les daba una categoría superior... (Salomón, 1985: 124).

Aquiles Pérez, de igual forma, afirma que:

...en la zona de Imbabura y Carchi hubo diferencia en la manera de tributar ya que los ‘indios mercaderes no servían a sus caciques como los demás, sino solo pagaban tributo en oro y mantas y chaquiras de hueso blanco y colorado (posiblemente perlas de concha roja y blanca). Es posible que las distintas organizaciones de mindaláes formaban una sola red suprarregional, e incluso en tiempos incaicos independiente del nuevo régimen. No vivían en sus comunidades, sino en sitios aparentemente estratégicos desde el punto de vista de intercambio comercial.

Ponce de León, a su vez, deja constancia de que en Otavalo existían “indios mercaderes”:

Durante el siglo XVI se dedicaron a comerciar desde la costa y región oriental con productos que por su calidad y escasez tenían la calidad de exóticos y un costo más alto; solamente podían adquirirlos los señores étnicos y los caciques poderosos, quienes protegían su accionar mercantil a cambio de regalos.

Su posición de agentes y viajeros les ubicó en un lugar privilegiado, en constante relación con jefes civiles y militares, sacerdotes y nobles indígenas de apartados lugares, permitiéndoles servir de intermediarios, espías o mensajeros en misiones especiales.

Las referencias citadas muestran que los Otavalo fueron parte de los grupos especializados de comerciantes de enorme influencia y poder. Se entiende entonces que la inclinación por la actividad comercial, así como la experiencia en la producción de textiles, determinaron el éxito económico de muchos individuos, de familias de productores y comerciantes de Kichwas.

Después de largos años de exitosa actividad productiva y comercial, los productores y comerciantes Otavalo, actores o propietarios intelectuales de las creaciones artísticas de su pueblo, en la actualidad enfrentan crecientes problemas relacionados con la competitividad productiva en términos de cantidad, calidad y precio final de producción y comercialización.

DESPUÉS DEL *BOOM* ECONÓMICO: CAUSAS VISIBLES

Los Otavalo al ser un pueblo ancestralmente productor de tejidos y especialista en el arte del comercio, vivió y acumuló experiencias y saberes particulares que los diferenció y colocó en una situación privilegiada con respecto al resto de pueblos originarios del Ecuador. En efecto, estos conocimientos y experiencia les permitieron acceder con bastante éxito al ámbito de la economía de mercado. ¿Qué sucedió para que esta situación cambiara? En principio, los

afectados señalan a la dolarización de la economía, como la mayor causa de la crisis de la producción y comercialización de la artesanía. Y, precisamente, fue a partir de ese momento que los productores y comerciantes se vieron enfrentados a:

- Altos costos de producción y por tanto de comercialización, situación que dejó a la artesanía de Otavalo por fuera de posibilidades de competitividad con los bajos costos de producción de la platería peruana, por ejemplo
- Descapitalización paulatina desde 1999, que se inicia con la dolarización, de los productores y comerciantes Otavalo, quienes en la actualidad no cuentan con suficiente capital de inversión para la producción y refinanciamiento de deudas
- Problemas de calidad e innovación en la producción artesanal local, lo que también deja a los Otavalo fuera de posibilidades de competitividad con la calidad de la materia prima y el terminado de la producción de sacos de lana, por ejemplo, de Bangladesh
- Dificultades para viajar o exportar la artesanía por los estrictos controles fronterizos de los países a los que viajaban comercializandola.
- Informalidad en el manejo de documentos, registros e información contable
- Falta de organización y coordinación para tratar los problemas y necesidades de los productores y comerciantes de artesanías.

El carácter especializado y exclusivo de la producción artesanal como única actividad económica, se basaba en la dolarización, en una lógica de estructura familiar ampliada o nuclear, en las que las mujeres, los hombres, los niños, jóvenes y ancianos tenían un papel complementario.

En este contexto se hace necesario recalcar que los estrechos lazos, de lo que se define como, “complementariedad de roles de género y generación” o “interdependencia de género y generación”, se reproducían constante y en forma dinámica en la actividad económica de estas familias. También vale la pena señalar que la complementaria y estrecha relación (de dependencia, tal vez desde la perspectiva occidental) entre madre—hijo, hermano—hermana, fueron además otras de las formas determinantes de relación de género a la hora de trazar los ejes generadores y recreadores de interdependencia y complementariedad en la dinámica socioeconómica del grupo.

El testimonio de un joven viajero y comerciante refiriéndose a su familia y cómo los miembros de la misma, asumen y desempeñan diversos roles en el proceso de viaje, producción y comercialización sostiene:

Mis hermanos mayores, principalmente, y yo viajamos por muchas ciudades de Norteamérica comercializando la artesanía, hace diez años que lo hacemos y ya conocemos muy bien el mercado americano. Mi papá, dos tíos y las esposas de mis hermanos se encargan de preparar toda la mercadería que necesitamos para cada temporada. Viajan a Carchi, Ambato, Cuenca, a buscar lo que mandamos a pedir. Otros tíos y primos chiquitos ayudan a sus papás a producir los sacos, gorras, pantalones y vestidos de algodón y lienzo. Lo que no se alcanza a producir tratan de conseguir con otros productores (Maldonado, 2002: 38. Entrevista a joven Otavalo, 2004).

Con este testimonio podemos notar como los miembros de una familia ampliada del grupo de los productores y comerciantes desempeñaban y ocupaban roles y jerarquías complementarias.

En la gestión económica de la actividad textil, el desempeño de roles y jerarquías generacionales y de género tenían un orden flexible. En la etapa de producción las mujeres fueron las encargadas de comprar, preparar la materia prima (aunque esta actividad podía, con mucha frecuencia, ser compartida con el esposo o con

la hija o hijo hermana, hermano, tío o papá), confeccionar el tejido y administrar los gastos de inversión en materia prima. El hombre, entre otras acciones, se enfocaba sobre todo en tejer, buscar compradores para la producción y adquirir maquinaria moderna. Para el caso de las familias separadas, algunos de sus miembros estaban fuera del país negociando; los que se quedaban, sea éste el caso de la esposa, la hija o hijo mayor, podían y debían asumir la responsabilidad de, por ejemplo, comprar la mercadería y mantener el *stock* de la misma, seleccionarla y clasificarla para la venta, podían además definir las estrategias de mercado y comercialización y administrar el negocio familiar en el ámbito nuclear privado.

Por su parte, el hombre se encargaba de negociar la venta de la mercancía. Es decir, realizaba las transacciones en el ámbito externo, incluidos el manejo general y público del negocio, los trámites con bancos, aduanas, permisos de venta en ferias, etcétera.

En esta división del trabajo se mantenía un sistema de diferencias complementarias que incluyen género y generación. Tanto los adultos mayores (hombre—mujer) como los niños y niñas asumían y cumplían funciones de acuerdo con la edad, género y necesidades surgidas del grupo.

Una las potenciales causas de la crisis de producción y comercialización por la que atraviesa la artesanía de los otavalo está estrechamente relacionada con la transformación e incluso eliminación de esta estructura económico familiar, por unas formas y estructuras que responden más a una lógica de economía capitalista de mercado, en la que predominan la capacidad individual de producción, compra, venta y acumulación de capital.

AGENCIAS DE COOPERACIÓN, ONG, INTERVENTORES Y PROMOTORES DE DESARROLLO ECONÓMICO

La intervención externa, es decir, inyección de capital de los agentes de cooperación con proyectos y programas de producción y

comercialización de la artesanía permanecieron ausente. La resistencia y desinterés rotundo de los productores y comerciantes otavalo a las propuestas y modo de acción de las financieras, marco un quiebre definitivo entre ellos y las ONG. El desarrollo económico local por tanto es el resultado de un orden y estructura propios, que supieron mediar y complementarse con la economía de mercado.

La disminuida actividad productiva y comercial de la artesanía ha inducido acercamientos entre los grupos asociados (dos conocidos hasta el momento Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo, Unaimco y la Asociación Interprofesional de Maestros y Operarios de la Plaza de Ponchos) de productores, con ONG, agencias de cooperación y con el mismo municipio. De estos recientes acercamientos buscan obtener dotación de instrumentos adecuados y operativos en la solución de sus problemas de producción y comercio.

Como acción—respuesta a esta situación, los productores de artesanías han diversificado su actividad productiva mediante la elaboración de diversos y variados productos artesanales que son, en muchos de los casos, replica de las artesanías de otros pueblos originarios del país y hasta de otros países como Perú, Bolivia, Estados Unidos, Guatemala y México.

En el caso de los comerciantes de la producción artesanal otavalo y, sobre todo, los que viajan o se han establecido fuera del país, han cambiado total y definitivamente el trabajo exclusivo de compra y venta de artesanías de todo tipo de productos con mayor margen de ganancias y comercialización.

Para un pueblo que basó su desarrollo económico hasta hace siete o nueve años, en una estructura económica de base familiar y en la exclusiva producción y comercialización de artesanía, las exigencias de cambio y adaptabilidad a una dinámica más radicalmente económica, por un lado, representan abiertamente una situación de vulnerabilidad y despojo de sus formas propias de organización y estructura socioeconómicas y culturales y, de otro,

de incapacidad de respuesta y ágil acción a las demandas de una economía cada vez más competitiva y homogeneizante.

CONCLUSIONES

El desarrollo económico de este pueblo a través de la producción y comercialización de la artesanía es una gestión económica local autónoma e independiente de toda intervención externa.

La actual situación de crisis económica por la que atraviesan los productores artesanales es una realidad que de igual manera la están sobrellevando ellos solos. Cabe señalar en este sentido que pese a que tanto el poder económico como el político están bajo el control de los Otavalo, poco o nada se ha logrado desde la gestión municipal, por ejemplo, cuyo alcalde es indígena, para conducir y aprovechar en forma sostenible la prosperidad económica de sus hábiles y exitosos productores y comerciantes de artesanías, así como para apoyar y asesorar con soluciones viables a sus múltiples problemas.

Aún falta la formulación e implementación de políticas culturales de carácter público que permitan mantener, difundir y valorar las formas propias de organización socioeconómicas, culturales, de identidad, así como las creaciones artísticas artesanales. Estos saberes y experiencias en el campo de la actividad económica deberían ser reconocidos y valorados como patrimonio cultural inmaterial ancestrales por parte de la sociedad nacional.

La institucionalización de políticas públicas que den paso a la gestión económica y cultural y que garanticen la permanencia y continuidad de las formas propias de expresión y organización socioeconómicas, políticas y culturales de los pueblos originarios, son una necesidad que debe ser atendida con compromiso y responsabilidad, por quienes ostentan el poder, así como por los que trabajan en el campo de la gestión cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Espinosa Soriano, Waldemar. 1988. *Los Cayambes y Carangues: siglos XV—XVI. El testimonio de la etnohistoria*. IOA Colección Curiñán. Otavalo. Tomos I—II.

Frank, Salomón. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. IOA Colección Pendoneros. (10): 164.

Hartmann, Roswith. 1980. *Comercio y economía durante la ocupación incaica. Historia de Ecuador*. Salvat. II: 161.

Rueda Novoa, Rocío. 1986. La industria textil en la Real Audiencia de Quito: El caso del Obraje de Peguchi. Tesis para optar grado de Licenciatura en pedagogía, especialización en historia y geografía. Puce. Quito.

San Félix, Álvaro. 1988. *Monografía de Otavalo*. IOA. Otavalo. Vol. I-II.

ENTREVISTAS

- Anita Ruiz, comunidad de Peguche, productora
- Francisco Lema, Peguche, productor
- Segundo Ramos, Comunidad La Bolsa, Presidente del Cepeu
- Manuel Lema, Comunidad Gualapuro, asesor cultural Fundación Maqui Purashun
- José Antonio Lema, Otavalo, Presidente de la Unaimco
- Graciela Maldonado, Illumán, miembro de la Asociación Interprofesional de Maestros y Operarios de la Plaza de Ponchos.

Gina Maldonado
Ecuador

MA en ciencias sociales con mención en asuntos indígenas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). MA en periodismo, Universidad Estatal de Voronezh Honorífica de Lenin (Rusia). Cuenta con una amplia producción de documentos académicos sobre los pueblos originarios e indígenas, asuntos de género en Ecuador y ha participado en numerosos seminarios nacionales e internacionales. Ha sido fundadora y miembro del Instituto de Estudios e Investigaciones Andinas del Ecuador (Ayni), subcoordinadora del Comité Científico Académico de Ayni, fundadora y miembro del Movimiento cultural pueblo Kichwa Otavalo y del Kuntur Samay, Centro de Investigaciones Étnicos Culturales, vicepresidenta y actual miembro del Centro de Estudios Pluriculturales (Cepcu).

VENÉZUELA
LA LOCERÍA CRIOLLA EN EL SIGLO XXI

*Laura Palazzi **

Hablar del mundo de la locería criolla es descubrir un fenómeno complejo que trasciende lo que a primera vista pareciera ser su meta: producir objetos bellos y “útiles” realizados a mano y quemados en forma rudimentaria.

¿Sería este enunciado una manera de definir o ver esta actividad o en realidad se involucran otras definiciones y situaciones que podrían redimensionar esta actividad? ¿La locería criolla en el siglo XXI está en extinción o existe un proceso silencioso de innovación y búsqueda de nuevas formas de producción, promoción e inserción en el mercado actual?

Estas incógnitas son los puntos de partida de un proyecto desarrollado por el departamento de artesanía, suscrito a la institución del Iaime, denominado “La ruta perdida de las loceras”, cuyo objeto principal de este proyecto es crear acciones para la revalorización, promoción y difusión del trabajo artesanal de los estados Lara, Yaracuy, Falcón, Táchira, Mérida, Trujillo, Sucre, Monagas y Nueva Esparta.

El proyecto se desarrolló en varias etapas, coordinado por un equipo de trabajo que se movilizó y convivió en cada una de las comunidades para extraer las condiciones reales de trabajo de los

* Ceramista venezolana.

artesanos y poder detectar la problemática que en cada una de ellas está presente en la actualidad.

El resultado de este trabajo generó un plan de acción dirigido a la capacitación y mejora con talleres de las técnicas cerámicas sin menospreciar su metodología actual, difundir y promocionar la actividad de estas comunidades, a través de la elaboración de un tríptico explicando las características de estas comunidades productivas y por último reconocer e insertar en el mercado sus productos artesanales por medio de una exposición y venta directa, en los espacios del Museo Carmelo Fernández.

Este proyecto dinámico y contemporáneo revela hallazgos de invaluable importancia que van más allá del nivel nacional y que trascienden al internacional aportando innovaciones que, sin duda, enriquecerán el trabajo artesanal de la locería.

Los últimos estudios realizados a fines del siglo XX se concentraron en un registro sobre cuántas personas trabajan, qué producen y cómo lo hacen. La diferencia con este último estudio “La ruta perdida de las loceras” consiste en que además de desarrollar esa base de datos se concentra en la evaluación del diseño, forma y función de las formas, recolectar muestras de las arcillas empleadas para la elaboración de las piezas y someterlas a pruebas para comprobar y mejorar las dificultades que pudieran tener con la materia prima. De igual modo, observar los procesos de quemas actuales para poder introducir nuevas fuentes de combustibles que mejoren su producción. Toda esta recolección de datos proporcionó unos resultados asombrosos que nos ubican en la locería del siglo XXI.

HALLAZGOS POR COMUNIDADES

Los principales hallazgos por comunidades son:

- En el estado de Trujillo se ubican cuatro comunidades importantes en la locería criolla. Una de ellas es en Betichope, el proceso de

decoración o impermeabilización de las piezas genera una historia interesante en la elaboración de cerámicas, como es el “*engobe o barniz montilla*”, proceso de precocción del barro húmedo a fuego lento, reduce el trabajo del bruñido y un producto apto para el uso culinario. En Bocono, la familia Briceño, que a través de un procedimiento planificado ha innovado nuevas formas de uso culinario teniendo como base las formas tradicionales de la locería criolla

- En el estado de Lara existen dos comunidades, de las cuales una impacta por el diseño e innovación de quema gracias a la implementación de un horno desarrollado con materiales, tecnología criolla y tradicional, aporte muy importante para los medios de quema conocidos hasta el siglo XX
- En Sucre y Monagas en el estudio de sus pastas se detectaron minas naturales de gres o pastas refractarias de excelente calidad y que no necesitan de otro aditivo para su uso inmediato
- En Yaracuy, Lara, Trujillo y Nueva Esparta existen nuevas formas de la locería criolla, innovadoras en cuanto a su forma, función y uso con una alta posibilidad de inserción en el mercado de exportación
- En Mérida, Falcón y Táchira, las formas tradicionales apegada a la cultura de esas regiones todavía están vigentes hoy en pleno siglo XXI
- En Manicuare se adelanta un proyecto independiente de promoción de su actividad locera por medio de la ejecución de un DVD y una revista que narra la tradición de ese arte en la zona.

Las generaciones más jóvenes integrantes de las comunidades muestran el interés de realizar páginas web que les faciliten su proceso de promoción y venta de productos.

No podemos dejar a un margen las nuevas formas de organización a través de cooperativas y misiones que han revitalizado la

actividad artesanal y facilitado recursos, económicos, técnicos y de organización social

Así pues se encuentra un relato de una artesanía viva que revive cuando se descubren nuevos mercados, básicamente los de turismo y decoración, transformándose en sí misma en cada una de las comunidades.

Hoy día asistimos al surgimiento de una nueva relación del artesano con sus materiales, sus formas de producción, su intención y ganancia.

En consecuencia, “La ruta perdida de las loceras” es una manera de acercarse a la locería criolla, mas que catalogar de manera geográfica la producción artesanal del país, para lo cual ya existe una amplia bibliografía.

Laura Palazzi
Venezuela

Ceramista. Hizo el curso de mejoramiento artesanal en el área de cerámica en los estados de Falcón, Lara y Yaracuy (2006) y el proyecto de investigación (2005) en Hoerh Grenzhausen (Alemania). Entre sus principales reconocimientos se destacan: Mención en Escultura, Eduardo Guárico; Premio Secretaría de Gobierno para la Cultura del Estado Carabobo; Premio Consejo Nacional de la Cultura (primer lugar), Eduardo Carabobo; Premio de Cerámica VI Bienal Nacional de Artes Plásticas de Puerto la Cruz (homenaje al poeta Gustavo Pereira).

MÉXICO
EL ARTE POPULAR COMO ELEMENTO
DE VIDA DE UN PUEBLO

*Mario Agustín Gaspar **

El arte popular de México es una de las facetas de nuestra cultura con mayores significados de identidad, motivo de orgullo para la mayoría de los mexicanos y de lo que nos sentimos satisfechos y orgullosos.

Acercarse a este tema es calar profundo en las más sensibles fibras de la idiosincrasia mexicana, pero es también la base de un sólido ejercicio de reflexión sobre lo que significa nuestro pasado y presente cultural. Adentrarse al arte popular requiere de una actitud de responsabilidad social y de voluntad para apoyar una actividad que significa para sus creadores, no solo sublimada de expresión artística, sino una forma de vida en el más amplio sentido de la palabra.

Para nosotros los artesanos de México, y para quienes de entre nosotros se destacan como autores de las piezas maestras de este arte ancestral, la actividad productiva—artística es sustancial porque de ella vivimos en muchos casos con nuestras familias y en nuestras comunidades.

* Artesano y especialista en la técnica artesanal del maque y la laca perfilada en oro, (México).

A continuación se hace referencia a las técnicas artesanales de pasta de caña de maíz, maque, laca perfilada y al juego de pelota *Uárukua*.

LA NACIÓN P`URHÉPECHA

Zacapu amucutin petátzecuaro lugar de piedras y peñascos a la orilla de la negrura, puerta hacia el paraíso o lugar de cimientos donde se tiñen de negro.

Pátzcuaro fue fundado por Curátame, gran señor P`urhépecha engrandecido por Tariacuri quien dividió su señorío en tres partes, dándole a gobernar la parte oriente, a su sobrino Taganxuan con cabecera política y residencia en Tzintuntzan. Tendiendo como estandarte el color verde por las plumas del colibrí. La parte central del territorio la dio a gobernar a su hijo Hkingare con residencia en Petatzacuaro dejándole el centro ceremonial más importante, quedando como estandarte el color blanco por las plumas blancas de las garzas del lago de Pátzcuaro y, por último, dejando a su sobrino Irépan a cargo de la parte de la tierra caliente con el estandarte de color rojo por las plumas de la guacamaya que habita en esa zona con residencia militar e Ihuatzio.

Como la parte ceremonial correspondía a Pátzcuaro fue ahí donde tenía su residencia el sacerdote que se encargaba de la fabricación de sus dioses (el Teniniecha) y fueron los creadores de la técnica pasta de caña de maíz.

Loa antecedentes históricos que existen sobre las costumbres de los P`urhépechas, principalmente en los lienzos de Jujucato y en los datos recabados oralmente por los primeros misioneros que llegaron a estas tierras, señalan la importancia que para el pueblo P`urhépecha representaba al maíz, por constituir su alimento principal. Entre sus deidades principales se encontraba *Kurita Kaeri* (Dios del fuego o creador), *Nana Kutzú* (la madre luna), *Tata Huriata* (Padre sol), *Nana Kuraujperi* (Madre naturaleza), *Xarátanga* (Diosa de la fertilidad) y *Manoc ehesi*.

Al igual que los otros grupos indígenas o culturas, los P'urhépechas, pueblo guerrero jamás dominado por los Aztecas, eran una potencia militar y política, acostumbraban llevar consigo a las batallas a sus dioses creyendo que los protegerían y ayudarían en el combate, requerían entonces que las imágenes de sus dioses fueran ligeras para evitar en caso de ser derrotados por sus oponentes que les fueran arrebatados o humilladas.

La conjugación de la importancia del maíz con la necesidad de fabricar las imágenes de sus dioses ligeras, dio como resultado que los P'urhépechas desarrollaran una técnica de elaboración de un material que, a la vez fuera ligero, tuviera la dureza que implicaba movilizar sus dioses a los campos de batalla o a sus peregrinajes. Surgió así la técnica de “La pasta de caña de maíz”, conocida en el idioma P'urhépecha, como “j'atzingen”.

No existen evidencias físicas sobre la elaboración de los dioses P'urhépechas de piedra, pues fueron elaborados con la pasta de caña de maíz, que debido a su material orgánico degradable e inflamable, fueron totalmente destruidos.

La invasión del territorio P'urhépecha, de acuerdo con los cronistas de la época, se dio en el año de 1521, cuando el Caltzonzi Tanganxuan, se rinde a Cristóbal de Olid, aceptando a Dios y a las deidades cristianas, los primeros misioneros que registran los cronistas a las tierras P'urhépechas, fueron doce frailes franciscanos, siendo ellos los que tuvieron el primer conocimiento sobre la técnica de la pasta de caña de maíz, tal y como lo relata Sahún en su crónica.

Al conocer esta técnica los primeros misioneros que llegaron “evangelizaron” hasta al último sacerdote para enseñarle a fabricar los nuevos dioses que suplantarían a los suyos y de esa forma la técnica se mantiene.

En las primeras imágenes católicas que se realizaron y fueron hechas por el sacerdote P'urhé, al fabricarlas le ponían dentro de la imagen las de sus dioses, así el pueblo sabía a quién iban a adorar, de esta forma evitaban tormentos y muerte por parte de los

invasores, hasta que poco a poco y a través del tiempo se fue dando la evangelización.

En Pátzcuaro se reinstala el taller para surtir de imágenes a tantas iglesias que se estaban abriendo por esa época, bajo la dirección del escultor Martínez de la Cerda, traído de España. La demanda aumenta con otro taller en la localidad de Tintzuntzan y, posteriormente, uno tercero en Ario de Rosales. De los tres talleres, el de Pátzcuaro fue el que tuvo mayor auge.

En la actualidad existen en nuestras comunidades y en ciudades de México y España muchas imágenes de Cristo, vírgenes y santos, que fueron hechos en la Colonia, muy famosos por su devoción y considerados muy milagrosos; como lo son: la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, la Virgen de Zapopan, la de San Juan de los Lagos, el Cristo de San Felipe, el Cristo de la Sacristía de la Catedral de la Ciudad de Morelia, el Cristo del Veneno de la Catedral de la Ciudad de México, el Santo Entierro de Tzintzuntzan, el Cristo de Teide (España), y el Cristo de la Tercera Orden Franciscanos, entre otros.

Durante la Colonia, los sacerdotes evangelizadores usaron las imágenes hechas con la pasta de caña de maíz para mandar mensajes a sus superiores en España.

Las primeras imágenes resultaron muy rudimentarias hasta que poco a poco y en la medida en que se fue dando la evangelización se fue alcanzando su perfección, logrando realizar unas verdaderas obras de arte al estilo barroco.

La técnica se pierde por completo en la guerra de los cristeros, cuando se cerraron los talleres de Ario y de Tinzuntza y por último el de Pátzcuaro, por la persecución que se estaba dando.

Es importante señalar, que a pesar de los estudios realizados no se encontraron evidencias de esta técnica, como tampoco la existencia de dichos talleres.

Nos dimos a la tarea de luchar por el rescate de la técnica y tenemos más o menos unos doce años trabajando en el rescate de la

técnica con la ayuda de Casart, Sedue, Semarnap, Umsnh, el Ayuntamiento de Pátzcuaro y los artesanos que estamos trabajando.

El proceso consiste en que:

- La imagen se arma o se le da forma usando la pulpa de la caña de maíz pegándola con nopal
- Se muele la pulpa de la caña amasándola con los bulbos de las orquídeas y varias plantas para hacer lo que es la pasta de la caña de maíz
- Se encarna la imagen con maque que es la técnica original o se usa el estucado que es una adecuación posterior
- Existen procesos de reposo que hay que respetar.

Tenemos en la actualidad un vivero de orquídeas y en proceso en un laboratorio. Aún hay mucho por investigar para poder decir que tenemos una técnica totalmente ya rescatada.

Un Cristo hecho de caña de maíz

Cristo tameme, cargador de oficio,
Cargas a Dios y cargas la criatura,
Doble peso te dobla la cintura
Y se derrumba todo el edificio.

Por levantarte voy a tu servicio,
Por sopesar, si puedo, tu escultura,
Seguro de la fuerza de su hechura,
Dudos de mi débil ejercicio.
Pero al sentir a Cristo tan liviano,
Le pregunté dónde dejó los huesos

Y descargó la carga del pecado.

Como al campo, me dijo, me han clavado
Con cañas y con flores y con besos,
Y así no pesa el cristo mexicano.

Monseñor Joaquín Antonio Peñalosa
Academia Mexicana de la Lengua

MAQUE

Técnica prehispánica con una antigüedad de 500 AC corroborado por una pieza que se encontró y le calcularon esa edad. En la cultura P'urhépecha los artesanos del maque ocuparon un lugar muy especial en la sociedad, pues eran ellos los que hacían las piezas de carácter ceremonial, como el huaje ritual y bastón de mando del gran sacerdote (el Petámuti) se realizaban piezas de uso cotidiano y de adorno.

Afortunadamente esta técnica ahora artesanal se conserva con muchos trabajos utilizando para su aplicación tierras, colores de origen animal, mineral y vegetal, aceites de semillas y grasa de un gusano, piezas sobre las que se trabaja con madera o cuajes principalmente, realizándose también sobre baúles o muebles.

Las tierras y colores se preparan moliéndose finamente en un metate; los colores de origen animal se obtienen de la grana cochinilla obteniendo siempre los colores de la gama de los rojos, de origen vegetal se usa la planta de añil para dar el azul, de la flor de tiringini y de una parásita conocida como cizaña se obtiene el amarillo, del humo que se acumula en los camales en los que se preparan las tortillas, se obtiene el negro, de tierras minerales los cafés, naranjas, amarillo y blanco, y la diferentes gamas de colores se logran de la combinación de los pigmentos ya preparados.

El aceite que sirve para pegar los colores sobre la pieza se obtiene de la semilla de la planta de chía y de chocolate, preparando

este aceite con la grasa que se consigue de un gusano conocido como cocuyo aje.

La pieza, una vez seca y preparada, se embarra con el aceite y se le espolvorea la tierra emparejándola con la palma de la mano hasta que la textura se siente, cuando va quedando terminada. Una vez aplicado el fondo se deja secar por 22 días para, posteriormente, comenzar a trazar el diseño y a raspar parte de él con una pata de cabra (pequeña gurbia), dejando limpia la madera para llenar con un color diferente, mediante la aplicación de aceite y tierra y emparejando con la mano capa tras capa hasta que quede al nivel deseado. De nuevo se deja secar durante 22 días y, así sucesivamente, hasta que queda terminada la pieza, aplicando tantos colores como sea necesario, de acuerdo con el gusto del artesano.

Hay pocos que trabajan esta técnica en su forma original, y muchos han sustituido los materiales naturales por materiales industriales.

LACA PERFILADA EN ORO DE 23 KILATES

Técnica de la Colonia enseñada por don Vasco de Quiroga, que utiliza laminilla de oro de 23 kilates, dando el colorido con óleos y un mordente preparado por el artesano con arcillas finamente molidas en un mortero y aceites hervidos con tierras minerales.

Su elaboración se realiza sobre piezas fondeadas con maque (originalmente) o finamente laqueadas.

Se traza el diseño con un lápiz para aplicar el mordente a pincel realizando el perfil de innumerables formas de flores, hojas y figurines estilizados de acuerdo con el estilo de diseño. Una vez terminada la aplicación del mordente se deja reposar la pieza durante 24 horas. Después de transcurrido este tiempo se sobreponen las laminillas de oro en el dibujo realizado, con un algodón se presiona para que quede el oro totalmente adherido a la pasta, se sacude lo que no ha pegado quedando el oro solo en el mordente, para después aplicar en las figuras trazadas la gama de colores óleo.

Los diseños tienen una fuerte influencia con el trabajo de damasquinado de Toledo (España) que don Vasco de Quiroga enseñó. Esta técnica la trabajan cerca de cuarenta a cincuenta familias de artesanos.

El artesano y su artesanía cumplen una función de mucha mucha importancia en la sociedad, porque:

- Protegen y mantienen viva las manifestaciones culturales e históricas heredadas de nuestros pueblos indígenas
- Producen autoempleos para cada artesano y sus familias, y en ese sentido hay numerosas comunidades dedicadas al quehacer artesanal con talleres familiares
- Fomentan la creatividad artística desde la niñez y en ese sentido los artesanos son un estímulo para el resto de la comunidad
- Viven, indirecta o directamente, numerosas personas del trabajo diario de los artesanos
- Producen verdaderas piezas de arte y en muchos van más allá de la pieza artesanal como tal.

ENTORCHADO

Técnica de la Colonia que se creía perdida a la muerte de doña Lupita Pátzcuaro. Esta técnica se realiza en una pieza rebozo o carpeta tejida en telar de cintura (técnica prehispánica)

Se trata de tejer las barbas del rebozo o carpeta realizando figuras con aplicaciones de chaquira, tratando de imitar animalitos de la región, plantas o flores.

Mario Agustín Gaspar Rodríguez
México

Artesano. Especialista en la técnica artesanal del maque y la laca perfilada en oro. Ha trabajado en el rescate de la técnica de la “pasta de caña de maíz”, en impulsar en Pátzcuaro el “juego de *Uárukua*” o “pelota de P’urhépecha”, ya que son manifestaciones de la herencia cultural de la raza P’urhépecha.

Ha obtenido reconocimientos en concursos estatales y nacionales, así como premios especiales: Galardón del Gran Premio de México; Premio Especial Teresa Dávalos, en Pátzcuaro; Teresa Val Valencia, en Uruapan, entre otros. Participó en la Primera cumbre de artesanos de América Latina y Europa, en Zaragoza (España) y formó parte de la delegación mexicana de artesanos, en el Foro Bolívar (Guatemala).

Su participación en exposiciones colectivas es muy amplia: con una representación de artesanías de Michoacán, en Chicago, y en el Museo de Cultura Popular de Coyoacán, Museo Franz Mayer, Casa de las Artesanías de Morelia y Centro Cultural de la Universidad Michoacana, en México.

Fue presidente de la Unión Maestro Salvador Solchaga, secretario de la Unión de Artesanos de la Casa de los Once Patios. Trabaja por el rescate de “la danza de los moros”, símbolo de las festividades del 8 de diciembre y, de igual modo, el de la técnica artesanal del entorchado que se consideraba perdida.

ECUADOR
LOS BORDADOS KAYAMBIS
Y SU IMPORTANCIA EN LA
ECONOMÍA Y MERCADO

*María Georgina de la Cruz Inlago **

El pueblo Kayambi, famoso por sus bordados, está asentado en las provincias de Pichincha, Imbabura y Napo, y pertenece a los cantones: Cayambe, Otavalo, Ibarra, Pedro Moncayo, Chaco, conformado por 168 comunidades, con una población cercana a los 450.000 habitantes.

Desde tiempos remotos su territorio está dedicado a las actividades productivas de agricultura y ganadería y antes de la reforma agraria en 1964 todos los campos en zonas productivas, con riego y acceso al mercado, estuvieron ocupados por las haciendas, pero en la actualidad ocupan cerca del 75% de la tierra, la que está en manos de las comunidades indígenas son suelos improductivos en zonas altas hacia el pajonal sobre los 3.000 msnm.

Por ello muchas de las personas se han dedicado a las actividades de mano de obra en construcciones, cultivos de flores y servicio doméstico en las grandes ciudades. Estas actividades se han visto afectadas por diferentes factores, como políticas gubernamentales, poca atención al sector agrícola, bajo costo en el mercado de los productos agrícolas debido a políticas externas como el Tratado de Libre Comercio, contaminación del suelo que ha reducido la can-

* Líder comunitaria y artesana de la comunidad Pijal (Ecuador).

tidad y calidad de la producción siendo uno de los más afectados el pueblo Kayambi.

Pese a ello este pueblo ha persistido en mantener su cultura e insistir en su forma de vida basada en la agricultura y ganadería para autoconsumo. A la actividad agrícola se dedican tanto hombres como mujeres, sin embargo, a la ganadería, cuidado o pastoreo lo hacen las mujeres, y al mismo tiempo al bordado de sus prendas de vestir.

IDENTIDAD AGRÍCOLA

Un aspecto importante de la historia Kayambi, se refiere a la tradición protagónica de la mujer, pues con su liderazgo y habilidades generan ingresos económicos. Este pueblo ha logrado en sus espacios territoriales el desarrollo de una producción de policultivos (a diferencia de los monocultivos de las haciendas): papa, cebolla, cebada, habas, chochos, entre otros, consiguiendo cierta autonomía de subsistencia con respecto a la sociedad mestiza, pues estos productos tienen demanda en el mercado y han generado ciertas utilidades que permiten observar una tendencia a la consolidación de este pueblo.

Paralelo a la responsabilidad de cuidado de sus hijos y de los animales domésticos, las mujeres se dedican a la elaboración y confección de sus prendas de vestir, característica que define a esta comunidad, en tanto no existe esta distinción por parte de los hombres.

Las mujeres madrugaran, a las 4 de la mañana, a preparar los alimentos para que la familia y, en especial, su compañero salga a trabajar en el campo. Ella junto con el resto de su familia sale a trabajar o pastorear; y mientras realiza esta actividad, en forma simultánea, se dedica a las tareas propias del tejido o bordando. Por la tarde, al llegar a su hogar, prepara los alimentos para la merienda y de nuevo se dispone a organizar las faenas del día siguiente. Toda

esta organización familiar se hace en forma oral y es asumida como una obligación para toda la familia.

En estas comunidades el sustento lo adquieren de los ingresos de las labores agrícolas y ganaderas en combinación con otras actividades complementarias como la crianza de animales menores, huertos familiares, venta de leche y granos, sin embargo, para su vestimenta y la de sus familias, las mujeres aportan cerca de 460 dólares al año por confección de blusas (cerca de seis al año) y, en complemento, hace un aporte para el sostenimiento de Pueblo. Fortaleza, entidad que existe de tiempo atrás y les colabora en la organización para la venta y comercialización de sus tejidos.

PUEBLO DE TEJEDORAS

El bordado es un arte trasmítido de generación tras generación. Los diseños están inspirados y relacionados con la naturaleza y lo que en ella existe como los cerros, las flores y las plantas. Son elaborados por las propias mujeres de las comunidades, de acuerdo con su habilidad y todas ellas bordan a mano, desde las niñas hasta las mujeres de la tercera edad.

La combinación de colores alcanza una gama de ocho hasta 22 tonos de acuerdo con el diseño y en su mayoría son claros. También existen diseños exclusivos de acuerdo con el espíritu y sentimiento del momento; por ejemplo, cuando llueve utilizan colores fríos y cuando están alegres bordan con colores encendidos.

Las necesidades de su precaria situación económica han llevado a las artesanías de Otavalo a que este pueblo incursione en las redes de mercados tanto internas como externas, colocando este producto en un puesto de excelencia y altamente atractivo en este tipo de mercados.

Obviamente uno de los tropiezos que se han tenido es el de los intermediarios de Otavalo, que contratan mano de obra barata, en tanto los bordados son muy apetecidos en el mercado internacional y se les saca jugosas ganancias.

Esto ha llevado a reflexionar sobre esta situación y a organizarnos, por ello las mujeres de comunidad Eugenio Espejo de Cajas, en conjunto con la Asociación Apangora, hemos iniciado un pequeño centro artesanal con bordados Kayambis.

Los objetivos de esta actividad consisten en: proveer un ingreso económico para mejorar la calidad de vida de las familias y crecer en amor propio; y preservar la tradición cultural del bordado y del vestido del pueblo como símbolo de nuestra identidad.

Tenemos la meta de incursionar en el mercado directamente desde las productoras, mediante la conformación de grupos de mujeres y no a través de intermediarios.

Mediante la incursión y participación en unidades de formación educativa, colegios y universidades y otros espacios de organización, hemos interactuado y relacionado con otros pueblos, lo que nos ha estimulado a potenciar nuestras habilidades y mejorar el ingreso familiar y comunitario como colectividad, trazando estrategias de alianza y difusión.

María Geogina de la Cruz Inlago Ecuador

Es de la comunidad Eugenio Espejo de Cajas, Pueblo Kayambi, Provincia de Imbabura. Tiene una maestría en gestión de paisajes culturales alto andinos de la Universidad Pontificia Católica del Ecuador. Ha realizado cursos de medicina tradicional como cosmovisión andina y de administración de ONG, en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. De igual modo, se preparó en metodologías del enfoque participativo en Alemania, en la Fundación Inwet y Manejo de cuencas hidrográficas en Oxfam Internacional (Quito). Ha sido secretaria de la comunidad de Pijal y presidenta y vicepresidenta del Centro de Estudios Pluriculturales (Cepcu) de Otavalo.

PANAMÁ
TALLER DE CONFECCIÓN DE
MÁSCARAS DE DIABLOS

*Francisco Delgado Botello **

El arte de confección y uso de máscaras se remonta a todas las culturas, tal cual lo demuestran los hallazgos arqueológicos en muy diversas partes del mundo, con el devenir de la historia de los pueblos, dicho arte ha adquirido gran perfeccionamiento dado el mejoramiento de las técnicas antiguas y el uso de materiales manos perecederos.

En Panamá la confección de máscara se ha visto restringida a las comunidades de amplia influencia hispana, gracias a la forma particular de evangelización: los autos sacramentales coloniales que siempre requirieron de su uso en festividades de corte religioso y pagano.

Hoy, las máscaras son empleadas en las danzas de Diablicos sucios, Diablicos limpios o Grandiablos, Diablicos cucuás, los Pa-

* Miembro de la Empresa Consultora Planeta Panamá SA y consultor ambiental individual (Panamá)

rranpanes, Diablicos de congos o carnavales, las Enanas y los personajes solitarios del Chivo y La muerte.

Según la región geográfica, las máscaras son confeccionadas de bejucos, cáscaras de árboles, cueros, calabazos o totumos, jabón y otros materiales sintéticos; sin embargo, la técnica convencional más generalizada es en papel maché. Arosemena Moreno (1994) describe la técnica de confección de una máscara de diablico, al que yo he denominado estilo Magallón, un reconocido y finado mascarero de La Villa de Los Santos (Garay, 1934, da un muestrario de máscaras santeñas, en su libro *Tradiciones y cantares de Panamá*).

En general, la confección de las máscaras sigue el patrón de un molde de barro, el cual es forrado con capas alternadas de papel periódico y papel Manila o “cemento”; la capa exterior es de papel amarillo o “de envolver carne”, y está pintada con pintura de esmalte, luego de pintar una base con acrílica blanca.

A pesar que la técnica artesanal de confección de máscara es sencilla, cada uno de sus pasos requiere dedicación y esfuerzo propio, en especial, vocación. Un sinnúmero de aditamentos de la máscara requiere de gran habilidad en la talla de madera y escultura, y más cuando está destinada para los Diablicos sucios (un tanto exageradas por los grupos capitalinos de proyección folclórica).

CONFECCIÓN DE MÁSCARAS

La máscara artesanal es una obra de arte única en su género ya que no tiene copia. Ella es el resultado del ingenio del autor, en el que está combinado la escultura, el tallado y la pintura, agradable a la vista por su forma contrastante. El ingenio del autor se ve reflejado con todo un conjunto de aditamentos faciales, de muy diverso género natural o artificial, que hacen la figura antropomórfica, zoomórfica, mitológica o fantasmagórica espectacular.

El presente curso cubre todos los pasos de confecciones de máscaras simples o sencillas para las diferentes danzas de enmascarados de Panamá, con énfasis en las de diablicos.

HISTORIAS DE LAS MÁSCARAS DEL CARNAVAL DE BARRANQUILLA

Desde hace 135 años los municipios del departamento del Atlántico, de ellos Galapa y Malambo, han aportado sus tradicionales máscaras y disfraces de carnaval a través de la mezcla étnica de españoles, esclavos negros y nuestros aborígenes, aborígenes que aportaron en forma independiente cada uno su tradición cultural generando una nueva cultura cargada de ritos, leyendas, mitos y símbolos, encerrando todo un mito que nos traslada a un misterio que incluso muchas generaciones no han podido a ciencia cierta descifrar su verdadero encanto mágico.

La costumbre de usar máscaras de madera y disfraces zoomorfos en el carnaval tienen un origen mítico representado en la naturaleza animal con sus características, como la bravura del toro, la valentía del tigre, la eficiencia de los pájaros y la fuerza del rinoceonte, etcétera.

Estos símbolos son los que se han puesto en juego y han permanecido en la actividad síquica del hombre, a través del tiempo convirtiéndose en una tradición escultórica proveniente de la unión de los aportes de las diferentes etnias africanas, indígenas y españolas en sus distintas manifestaciones culturales.

Francisco Delgado Botello
Panamá

Master en ciencias biológicas, con especialización en zoología de vertebrados y ornitología. Realizó el posgrado en taxidermia escultórica de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, Leningrado y en didáctica de la educación superior, en la Universidad de Panamá.

Dicta cátedra sobre fauna silvestre, conservación de recursos naturales, ecología general y es profesor de planta en la Universidad de Panamá y en el Centro Regional Universitario de Veraguas, Santiago. En la actualidad es directivo de la Fundación Panameña de Ecología y Desarrollo (PED), miembro de la Empresa Consultora Planeta Panamá SA y consultor ambiental individual.

COLOMBIA

LAS MÁSCARAS PASO A PASO

*Manuel Pertuz **

La elaboración de una máscara, aunque tamaños pequeños se trabajan en menos de media hora, es un proceso cuidadoso y dispendioso. El árbol es cortado por sus ramas para no desperdiciar la madera que proporciona.

Y, luego, de acuerdo con el tamaño de la máscara se va cortando. La ceiba roja se moldea con cuchillos de cocina, utilizados especialmente para este tipo de trabajos.

La forma de cada máscara se va moldeando al “ojo”, con la maestría del artesano, haciendo que cada una de ellas sea un trabajo original y creativo, pues al marcar cada trazo sobre la madera el artesano se convierte en el autor de una pieza única e irrepetible.

Luego de adquirir la forma, la máscara pasa por el proceso de carpintería para darle espacio en la parte de atrás y de lijado hasta dejarla completamente lisa y lista para el siguiente paso: la pintura.

Para el diseño de las máscaras es parte primordial la creatividad del artesano, que coloca cada color teniendo como base que cada

* Artesano colombiano, sus trabajos son reconocidos en el Carnaval de Barranquilla (Colombia)

trazo del pincel también sea original, pero manteniendo el diseño elaborado por el autor.

Primero se coloca un color blanco de base para trabajar sobre él, luego se combinan los diferentes colores para darle forma al diseño. Después de colocar cada color se debe dejar secar para seguir con el otro, por lo que las máscaras salen para producción.

La pintura utilizada es con base en esmalte para impedir que el agua y el sol maltraten el diseño.

También se hace un proceso detallado de control de calidad realizado por la empresa. Este proceso es fundamental ya que es nuestra carta de presentación, contando con un personal calificado en cada uno de los procesos, la revisión constante de las piezas producidas y la eficiencia de la exclusividad que nos ha llevado a obtener el sello de calidad.

Manuel Pertuz
Colombia

Licenciado en educación artística. Los últimos quince años, los ha dedicado a impulsar la tradición histórica y el folclor del Carnaval de la región Caribe, a través de su trabajo artesanal. En la actualidad es uno de los cinco artesanos más reconocidos de Colombia, gracias a su representación en el exterior y la calidad de sus productos.

En 1997, el Instituto Colombiano de Normas Técnicas (Icontec), Artesanías de Colombia y la Unesco, certificaron la calidad de sus materiales elaborados en madera. Así mismo, Artesanías de Colombia y el Ministerio de Comercio Exterior y Desarrollo Económico lo condecoraron con la medalla de la Maestría Artesanal, premio otorgado a solo ocho artesanos del país por la labor desempeñada y mantener vivo el patrimonio cultural colombiano.

RELATORÍA
TALLERES DE ARTESANÍAS

ARTESANÍAS, LOCERÍAS, BORDADOS Y MÁSCARAS

Coordinación

Heufife Carrasco — Venezuela
María Ismenia Toledo — Venezuela

Moderadora

Heufife Carrasco — Venezuela

Relatora

Herminia Torres — Venezuela

En el marco de la programación del VII Encuentro en la ciudad de Quíbor, estado Lara (Venezuela), se instalaron los Talleres de artesanía, el martes 17 de octubre de 2006. Asistieron: Francisco Tamayo Yépez, director del Museo Antropológico y Juan José Salazar; Julio César Rangel, alcalde del municipio; Heufife Carrasco, directora de Artesanías del Ministerio de la Cultura; profesor Alí Rojas, director del Fundec, así como la participación de 65 artesanos del municipio, acompañados de los invitados especiales representantes de Colombia, Ecuador, México y Panamá. Realizadas las actividades propias del protocolo, bajo la moderación de Heufife Carrasco se dio inicio al trabajo de talleres.

En el contexto de los ejes temáticos del Encuentro, las actividades permitieron intercambiar conocimientos, experiencias y aspiraciones que aluden, en formas diversas, a la necesidad de políticas culturales vinculadas a la protección del patrimonio inmaterial de la región, en el contexto de las prácticas de consumo de bienes culturales artesanales y de las dinámicas del mercado global. Es de destacar que participaron en las actividades, además de los artesanos de la región, artesanos adultos, algunos niños y numerosos docentes.

En este sentido se destacan las intervenciones sobre la importancia de los intercambios entre cultores nacionales e internacionales, la urgente necesidad de capacitación del artesano local, la conservación de la autenticidad del producto, la innovación como recurso creativo y de elevación de la calidad, la diversificación productiva como estrategia para la organización del proceso manufacturero, la transmisión de valores culturales como herramienta para el reconocimiento y preservación de la identidad cultural y, finalmente, la organización de los artesanos como instrumento de fortalecimiento del cooperativismo y la solidaridad.

El contenido de los talleres permitió recordar el origen ancestral del trabajo alfarero, reconociéndose la relación estrecha de este oficio con importantes procesos humanos y con la manera de relacionarse el hombre con su entorno, a través de la cultura.

En este sentido, se destacó la importancia de que el artesano reinterprete su realidad, dinamizando su oficio e innovando en los procesos de manufactura dentro de un necesario respeto a los valores tradicionales de su identidad cultural. ¡Es crear! La clave de la identidad es llevar lo tradicional al uso convencional.

Otros temas abordados giraron alrededor de las experiencias desarrolladas en los estados de Mérida y Lara (Venezuela), de la comunidad Kichwa del Ecuador, de las localidades de Curití, departamento de Santander e Isacurí, departamento del Atlántico (Colombia), asociadas a las actividades de artesanía textil y trabajo con fibras.

De igual modo, se compartieron experiencias relativas a la necesidad de la innovación a partir del diseño y el trabajo creativo, así como a la importancia de la organización de los artesanos para afrontar las complejidades de la comercialización en ámbitos amplios del mercado, a escala nacional e internacional.

De manera especial cabe señalar el enriquecedor intercambio de saberes realizado en torno a la práctica de construcción de máscaras rituales para celebraciones tradicionales en Colombia y Panamá.

Las siguientes propuestas fueron acordadas para el desarrollo local artesanal:

- Realizar talleres de diseño gráfico aplicados al quehacer artesanal en las técnicas de cerámica, talla de madera y tejido
- Hacer reuniones para constituir cooperativas de artesanos, que permitan afrontar las complejidades inherentes al mercado internacional
- Iniciar trabajos para lograr la constitución en la Universidad Bolivariana, de una Escuela de Artesanía que responda a las particularidades culturales y tecnológicas del municipio Jiménez (Venezuela)
- Buscar nuevas formas de auspicio financiero para el fortalecimiento de la actividad artesanal local y para la exportación de los productos artesanales.

RELATORÍA
TALLERES DE MÚSICA Y DANZA

MÚSICAS DE AQUÍ Y DE ALLÁ

Relator

Andrés Fernando Rodríguez

Según la programación establecida se realizaron cinco talleres en forma simultánea y en espacios contiguos, en un ambiente franco y ameno en el que reinó un puente comunicativo que favoreció la presencia de lo sensible, festivo, lúdico, telúrico y cosmogónico del alma de la morenez suramericana.

Movimientos, posturas, pasos, poesía, voces ancestrales, sonoridades profundas cargadas de memoria se fundieron en la muestra de las expresiones culturales colectivas de Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, España, México, Perú, República Dominicana y Venezuela. Todos ellos contaron con la entusiasta participación y entrega de un público ávido por conocer y reconocerse como continente, a través de una justa interpretación de los referentes de sentido que constituyen los valores de la diversidad cultural de una parte importante de América: alma, energía y corazón en comunión con un sentimiento ancestral de hermandad continental, acogió a un total de 138 participantes en estos Talleres de música y danza.

En el Taller de aerófonos se abordaron temas relacionados con la cosmovisión e instrumentos andinos y música criolla mestiza boliviana, acudimos al intercambio con el Centro Cultural Mojjsa Uma. La experiencia permitió conocer, compartir y valorar la

importancia y funcionalidad de la organología Aymara (quenas, quenachos, zampoñas y zikurys), así como los bombos, cajas y tambores, charango, charango mestizo, guitarra, matracas, raspadores y sonajeros. Al mismo tiempo la actividad permitió aproximarse al proceso de construcción, la textura y manejo de estos instrumentos, a la vez que comprender los procesos de formación de tropas o agrupaciones autóctonas de intérpretes y la celebración del calendario ritual agrícola de los Aymaras.

La presencia mítica que encarna el cóndor de los Andes peruano se hizo presente en un taller que mostró la riqueza y profundidad telúrica de los pobladores de San Juan de Lucanas, Ayacucho, Perú. Los *danzaq*, con su vestimenta típica explicaron el origen mítico y la cosmogonía asociada a la danza de Tijera, los pasos y cantos ancestrales autóctonos, las piezas del vestuario y el uso de las tijeras. Los ejecutantes, auténticos cultores, de una manifestación abrazada a la memoria colectiva del Perú, sin ser atletas o danzarines profesionales dejaron constancia de las extraordinarias condiciones corporales requeridas para esta difícil práctica que se inserta en la profunda espiritualidad del pueblo peruano.

Los *danzaq* portan en una de sus manos unas tijeras forjadas en metal grueso y con hojas separadas que entrechocan al ritmo de la música, constituyéndose en instrumentos musicales agregados al formato que les sirve de base, constituido por violín y arpa. Dichas tijeras, preparadas mediante actos ceremoniales para que cada *danzaq* pueda portarlas con la dignidad que entrañan hasta el fin de sus días, han sido recibidas por parte de los espíritus de las montañas a través de un rito de iniciación chamánico que los convierte en “*hijos de la montaña*”.

La Corporación Cultural de Barranquilla y el grupo musical los Chamanes expresaron la grandeza de la música del Caribe colombiano en un intercambio teórico y práctico, que abordó la clasificación órgano-lógica y la ejecución práctica de los ritmos del Caribe colombiano, con especial énfasis en su ritmo emblemático: la cumbia. El taller mostró un serio abordaje investigativo

reconociendo el estado festivo que caracteriza a las expresiones del Caribe, y la presencia polirítmica heredada del mestizaje con las etnias africanas, del uso de flautas de origen indígena y del canto en lengua hispana.

Un taller con una gran carga lúdica fue el ofrecido por la Corporación Cultural Canchimalos, de Medellín (Colombia), en un extenso recorrido por las características del juego a lo largo del territorio colombiano, diferenciando las variantes de tradición oral respecto a las de reciente incorporación al imaginario colectivo. Una creativa relación de juego—cultura / cultura—juego hizo posible el espacio dialéctico y dialógico en el que se compartieron experiencias para la creación de danzas basadas en las actividades lúdicas, prácticas de sensibilización, ejercicios de rítmica y polirítmia, así como rutinas de respiración, estiramiento y relajación. Una simbiosis generacional interdependiente, retroalimentaria y gozosa reivindicó el juego como espacio de emancipación creadora y de liberación, donde el ser humano se reencuentra a sí mismo en él mismo, con el colorido y el ánimo propio de quien se regocija en el acto mismo de jugar.

Por último, fuera del cronograma inicial, fue compartido el conocimiento experto y la palabra sencilla, plena de nobleza y cargada de sabiduría de investigadores y cultores músicos, *violeiros* y *cururueiros*, de la tradición brasileira de la región de Mato Grosso. La experiencia impregnó el alma y el espacio, no sólo con sonoridades y ritmos, sino con gentileza y respeto por el significado de una tradición cultural catalogada como bien del patrimonio inmaterial de Brasil y que constituye el registro de la viola de cocho, cordófono autóctono (HS 321.322—21.5, cordófono, compuesto, laúd, de mango, de cuello, de caja, de orden simple y ejecución digital, afinación: Mi—Si—Do—Fa—Si). Este instrumento, de uso para actividades lúdicas y ceremoniales, deriva su nombre del método mediante el cual se le da forma a su caja armónica.

GRUPOS ARTÍSTICOS
PRESENTES EN EL VII ENCUENTRO

BOLIVIA

CENTRO CULTURAL MOJSA UMA

Directores: Wilmer Ríos y Victor Hugo Gironda

BRASIL

VIOLA DE COCHO

Roberto Correa

Manuel Severino de Moraes

Francisco Sales da Silva

COLOMBIA

CORPORACIÓN CULTURAL CANCHIMALOS

Director general: Arturo Vahos Jiménez

Directores artístico y musicales: Pascasio Chamorro y

Jaime Hernán

CORPORACIÓN CULTURAL BARRANQUILLA

Director: Robinsón Liñan R.

CUBA

CONJUNTO FOLCLÓRICO NACIONAL DE CUBA

Director: Rogelio Agustín Martínez Furé

ESPAÑA

PANDERETEIRAS O' FIADEIRO

Director: Sonia María Rodríguez

MÉXICO

TROVA SERRANA

Director: Jaime Martínez Luna

PERÚ

DANZANTES DE TIJERAS

Director: Máximo Damián

REPÚBLICA DOMINICANA

GRUPO LOS GULOYAS, PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

Directores: Daniel Wagner Henderson y Juan Simón

VENEZUELA

COLECTIVO ARTÍSTICO DE VENEZUELA

VISITA A LAS MONTAÑAS DE SORTE

Maria Verónica Atencio Klenner

La leyenda de la “Doncella encantada de los Nivar” inspira algunas de las manifestaciones culturales de más rápida expansión en el área del Caribe y Latinoamérica como lo son, los festivales y ceremonias sanadoras practicadas por los marialionceros en las montañas de Sorte y Quibayo en Venezuela.

Dicha leyenda, recogida por el folclorista y escritor yaracuyano Gilberto Antolinez tiene origen en la tradición oral de los indios Nívar (rama de los Arawuac), que se asentaron en el territorio del centro occidente venezolano conocido hoy como estado Yaracuy, y que recrea el antiguo culto a lo femenino encarnado en una princesa ofrecida como sacrificio al dios de las aguas y que protege a la flora y la fauna de la región.

Los cultores están organizados en un sincretismo (las llamadas “cortes”) que practican rituales no sólo provenientes de lo indígena, sino de lo africano y del catolicismo llegando a incorporar manifestaciones culturales tan variadas como lo vikingo y lo hindú; la versatilidad de lo cultural llega al punto de la reciente incorporación de grupos de cultores que se llaman “corte malandra” haciendo referencia al “malandro” (el que se comporta en contra de la ley) para darle su lugar también al fenómeno de lo delictivo que, en los últimos años azota a la zona.

Este sincretismo es conocido como el “culto a la diosa María Lionza” y sus cultores, los marialionceros, son distinguidos como

grandes sanadores; el centro principal de sus prácticas son las montañas de Sorte y Quibayo localizadas a pocos kilómetros de San Felipe capital del estado Yaracuy (Venezuela).

El origen del nombre de la diosa María Lionza se supone de reciente data, se remonta a la época de la Conquista cuando el indígena sincretizó en el nombre español “María” la esencia de su cultura matriarcal, “lionza” proviene aparentemente de una contracción de las palabras “la” y “onza” porque se supone a las reinas indígenas cuidando sus ríos y montañas cabalgando en un animal de ese nombre.

La Universidad Nacional Experimental del Yaracuy (Uney) organiza una visita a las montañas de Sorte y Quibayo para conocer por boca de Juana de Dios Martínez, sacerdotisa mayor del culto, las particularidades de esta manifestación cultural venezolana que se ha expandido por el Caribe y por otras regiones del mundo.

La Uney tiene mucho interés en profundizar el estudio y conocimiento de los elementos simbólicos y su expresión cultural en este culto por lo representativo y siempre presente en el imaginario latinoamericano y por su relación con lo matriarcal como sistema de organización social primigenio en estas tierras, cuya consecuencia inmediata resulta ser el cuidado y conservación de la naturaleza y de la madre Tierra en todos sus componentes, las aguas, lagunas, ríos y mares, las montañas, su flora y su fauna, nuestros habitantes, herederos directos y crisol de razas cuyos valores y símbolos dan identidad a nuestro país; valores y símbolos que consideramos americanos y patrimonio inmaterial de toda la humanidad.

DIRECTORIO

Página web: www.folclorandino.org

Correos: folclorandinoisanorden@yahoo.com
isanorden@hotmail.com

Emanuele Amodio
eamodio@reacciun.ve

Fernando Cajás
fernandocajias@hotmail.com

Dolores Cordero
decorpe@hotmail.com

Griselda Galicia
dgepi@correo.conaculta.gob.mx

Luis Sempértegui
luisem@unite.com

Carlos Miñana
camina@cable.net.co
caminana@yahoo.com

Luis Repetto
lrepetto@pucp.edu.pe

Jesús Guanche
jguanche@cubarte.cult.cu

Felipe Tomás Barsallo
felipebarx@yahoo.com

Soledad Mujica
smujica10@hotmail.com

Jorge Blandón
blandonjorge@gmail.com

Raúl Alfonso Camacho
cehotur@uney.edu.ve

SEMINARIO UNESCO

Frédéric Vacheron
f.vacheron@unesco.org.cu

Pablo E. Jacinto Santos
Presidente de Cidearp
Http:// www.cidearp.org
E-mail: cidearp_sc@hotmail.com
cidearpnet@gmail.com

GASTRONOMÍA

Juan Alfonso Molina

www.rolandcarreno.com

México

Yuri Gonzalo de Gortari

yuri_d_gortari@yahoo.com.mx

Edmundo Escamilla

info@labombilla.com.mx

Colombia

Ramiro Delgado

csrami@antares.udea.edu.co

Andrés Vera

andresvera5o@hotmail.com

Bolivia

Froylán Argandoña

froyo52003@yahoo.com

Brasil

Ana Cláudia Lima e Alves

ana.claudia@iphan.gov.br

Perú

Gloria Hinostroza

fchac@cordonbleuperu.edu.pe

Venezuela

Cruz del Sur Morales

cuchimorales@hotmail.com

ARTESANÍAS

Bolivia

Norma Campos

ulatbol@ceibo.entelnet.bo

México

Mario Agustín Gaspar Rodríguez

seshashi@latinmail.com

Ecuador

Gina Maldonado

gmaldonado_ruiz@yahoo.com

Georgina de la Cruz Inlago

geocruz2002@yahoo.com.mx

Colombia

José Delio Porras

ecofibras@hotmail.com

Manuel Pertuz

miurarte@hotmail.com

Panamá

Francisco Delgado

delgadofrancisco2410@yahoo.com

Venezuela

Heufife Carrasco

artesanias@cantv.net.heufifecarrasco.co

María Ismenia Toledo

matoledo@reacciun.ve

CORREOS GRUPOS ARTÍSTICOS

Bolivia

MOJJSUA UMA

ulatbol@ceibo.entelnet.bo

Brasil

www.robertocorrea.com.br

Colombia

CANCHIMALOS

canchimalos@emp.net.co

espe1978ca@yahoo.com

CORPORACIÓN CULTURAL BARRANQUILLA

cocuba2002@yahoo.com

España

O'FIADEIRO

cantareas@gmail.com

México

TROVA SERRANA

tioyim@yahoo.com

Perú

DANZANTES DE TIJERAS

smujica10@hotmail.com

República Dominicana

secpatrimoni@verizon.net.do

GLOSSARIO DE SIGLAS

AECI. Agencia Española de Cooperación Internacional

CAF. Corporación Andina de Fomento

CAN. Comunidad Andina de Naciones

CDB. Convención de la diversidad biológica

CEPAL. Comisión Económica para América Latina y el Caribe

CERLALC. Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe

CID. Centro de Investigación y Documentación para América Latina y el Caribe

DDHH. Derechos humanos

OEA. Organización de Estados Americanos

FLACSO. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

FMI. Fondo Monetario Internacional

FUNDEF. Hoy Centro de la Diversidad Cultural de la República Bolivariana de Venezuela

ILPES. Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social

ILV. Instituto Lingüístico de Verano

OEA. Organización de Estados Americanos

OEI. Organización de Estados Iberoamericanos

ORT. Organización Internacional del Trabajo

OMC. Organización Mundial de Comercio

OMPI. Organización Mundial de Propiedad Intelectual

OMT. Organización Mundial de Turismo

OMS. Organización Mundial de la Salud

ONG. Organizaciones no gubernamentales

PCI. Patrimonio cultural inmaterial

PI. Propiedad intelectual

PIB. Producto interno bruto

PNUD. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

SELA. Sistema Económico Latinoamericano

TIC. Nuevas tecnologías de información y comunicación

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

UNEY. Universidad Nacional Experimental del Yaracuy

BOLIVIA

ICOM. Consejo Internacional de Museos

SIART. Bienal Internacional de Arte

UNAIMCO. Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario
de Otavalo

BRASIL

CGEN. Consejo de Gestión del Patrimonio Genético

FOIRN. Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro

IPHAN. Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional

ISA. Instituto Socioambiental

UFRJ. Universidad Federal do Río de Janeiro

UNICAMP. Universidad Estatal de Campinas

COLOMBIA

ACRE. Voz Infantil y Asociación Caribeña de Redactores Escolares

ASAB. Academia Superior de Artes de Bogotá

CINEP. Centro de Investigación y Educación Popular

COLCIENCIAS. Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia

COLCULTURA. Instituto Colombiano de Cultura hoy día Ministerio de Cultura

COMFAMA. Caja de Compensación Familiar de Antioquia

CONPES. Consejo Nacional de Política Económica y Social

CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca

DABS. Departamento Administrativo de Bienestar Social del Distrito (Bogotá)

DNP. Departamento Nacional de Planeación

FECODE. Federación de Educadores de Colombia

FOCINE. Compañía de Fomento Cinematográfico

IDCT. Instituto Distrital de Cultura y Turismo (Bogotá)

ICONTEC. Instituto Colombiano de Normas Técnicas y Certificación

**IEPRI. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales
de la Universidad Nacional de Colombia**

IPC. Instituto Popular de Cultura

MC. Ministerio de Cultura

PNMC. Plan nacional del Ministerio de Cultura

UNC. Universidad Nacional de Colombia

UNIVALLE. Universidad del Valle

CUBA

UNEAC. Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba

**CIDMUC. Centro de Investigación y Desarrollo de la Música
Cubana**

ECUADOR

AYNI. Instituto de Estudios e Investigaciones Andinas del Ecuador

CEPCU. Centro de Estudios Pluriculturales

**UNAIMCO. Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario
de Otavalo**

MÉXICO

CESSA. Centro de Estudios Superiores de San Ángel

CDI. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

CID. Centro de Información y Documentación

CGEIB. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe

CIESAS. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

CONAFE. Consejo Nacional de Fomento Educativo

CONALCULTA. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

DGEI. Dirección General de Educación Indígena

DGCPI. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas

INDAUTOR. Instituto de Derechos de Autor

INALI. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia

INI. Instituto Nacional Indigenista

PACMYC. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias

UNAM. Universidad Autónoma de México

UPN. Universidad Pedagógica Nacional

PANAMÁ

DIGERPI. Dirección Nacional de la Propiedad Industrial. Ministerio de Comercio e Industria

FUNDARTE. Fundación Nacional de Artesanías

INAC. Instituto Nacional de Cultura

INAFORP. Instituto Nacional de Formación Profesional

INESTEC. Instituto de Estudios de Tradiciones Étnicas y Culturales

MEDUCA. Comisión Nacional del Folclore

MICI. Dirección General de la Propiedad Industrial del Ministerio de Comercio e Industrias

PED. Fundación Panameña de Ecología y Desarrollo

SENAPI. Servicio Nacional de Artesanías y Pequeñas Industrias

SUR. Escuela de Planificadores Sociales

USMA. Universidad Católica Santa María la Antigua

PERÚ

ADA. Sabio indígena cultural propio de la comunidad sin estudio formal en pedagogía de los ashaninka

CAAAP. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica

CENSI. Centro Nacional de Salud Intercultural

CIAMB. Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo.
Amazonia central

CIDEARP. Coordinación Indígena de Estudiantes Ashaninka del
Río Perené

FOPECAL. Foro Peruano de Capacitación Laboral

ICOM—LAC. Organización Regional para América Latina y el
Caribe del Consejo Internacional de Museos

INDEPA. Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos,
Amazónicos y Afroperuanos

INC. Instituto Nacional de Cultura

INMETRA. Instituto Nacional de Medicina Tradicional

VENEZUELA

CEHOTUR. Centro de Estudios para la Hospitalidad y Turismo

CIG—UNEV. Centro Investigaciones Gastronómicas

FUNDACULTURA. Fundación Larense para la Cultura

FUNDARTE—FINIDEF. Fundación Internacional de Etnomusicología
y Folclore

UCV. Universidad Central de Venezuela

UNEY. Universidad Nacional Experimental del Yaracuy

