

Informe del proyecto:

Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia.

Contrato Número 035 del 2006.

Elaborado por:

Alvaro Andrés Santoyo.

Antropólogo

Investigador contratista

Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA)

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA -ICANH

Bogotá, 10 de Diciembre del 2006.

Tabla de contenido

Introducción

- I. Del folclor y el patrimonio cultural inmaterial (PCI)
 1. El folclor y la cultura tradicional y popular
 2. Modernización y globalización: amenazas o condición de existencia de las expresiones culturales inmateriales.
 3. Pensar en términos de patrimonio: la institucionalización de lo inmaterial

- II. Comunidades, etnografía y antropología.
 4. La caída del pueblo y el surgimiento de las comunidades
 5. La identificación del PCI, la etnografía y el papel de la antropología.

- III. Bibliografía.

- IV. Anexos
 1. Fichas de inventario de PCI.
 2. Informe de la 2ª Mesa de trabajo: Jornada de reflexión sobre la interculturalidad en el Guaviare.

Introducción.

En Colombia, la introducción de la categoría de patrimonio cultural inmaterial ha traído consigo la búsqueda interna de expresiones culturales que sean consideradas dignas de entrar en tal denominación. En este proceso, la primera reacción ha sido voltear la mirada hacia lo comúnmente denominado folclore, es decir, hacia las múltiples fiestas, festivales y carnavales existentes en el país. Tal como lo demuestra el hecho de que entre las primeras veinticuatro expresiones culturales incluidas bajo la categoría de patrimonio inmaterial en la Lista de Bienes de Interés Cultural Nacional elaborada por el Ministerio de cultura, dieciséis son del tipo mencionado anteriormente y otras dos están directamente asociadas a ellas (Cuadrillas de San Martín y Silletteros de Santa Elena). Las otras se refieren a dos objetos/artesanías y a cuatro grupos étnicos. En este primer momento, también se debe tener en cuenta que la mayor parte de las expresiones denominadas como B.I.C.N lo han sido por medio de actos legislativos en el Congreso de la República. Actos en los cuales prima el interés político de los ponentes en el Congreso y que pocas veces está sustentado en una investigación previa o bien en la consulta con las comunidades.

Sintomático de la actitud estatal frente a las expresiones intangibles o inmateriales de la(s) cultura(s), este hecho plantea algunos interrogantes que es necesario abordar al momento de proponer una política pública sobre el patrimonio cultural inmaterial (PCI). Surgen entonces cuestionamientos sobre las relaciones existentes entre el PCI y el folclor por un lado y sobre los actores sociales involucrados (comunidades y expertos) y los métodos de identificación de las expresiones culturales por el otro, los cuales hemos decidido abordar mediante el análisis de su construcción como discursos con efectos prácticos y políticos. Esto, con el fin último de realizar un primer esfuerzo en el proceso de desenredar la madeja del PCI en Colombia.¹ Tales conjuntos de relaciones nos han servido para organizar este escrito en dos partes.

En la primera parte del escrito abordamos las relaciones existentes entre el folclore y el PCI, con el fin de analizar de forma crítica la asociación que se suele hacer de manera

¹ Un precedente en este sentido es el trabajo de Rocío Rubio, *Aproximación al estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en Colombia* (2005). En él, la autora hace una descripción comentada y un balance bastante completo de las principales campañas, instituciones, decretos y leyes existentes sobre PCI. Sin embargo, ella no entra a discutir cómo se han creado los conceptos en cuestión, tampoco los contextos en los cuales tienen sentido.

casi automática entre estos dos conceptos y así revelar las diferencias que existen entre ellos. Esta parte del trabajo está atravesada por la hipótesis de que el folclore y el PCI obedecen a campos enunciativos diferentes, cuyas lógicas políticas, filosóficas y sociales implican dos formas de abordar las expresiones culturales inmateriales sustancialmente divergentes. Esto, teniendo en cuenta que el folclore encuentra su fundamento en el término de *cultura tradicional y popular*, que implica un énfasis en los diferentes productos de una matriz cultural común. Por su parte, el PCI posee un nivel de generalidad mayor, cobija a este último pero no se reduce a él puesto que apunta, al menos en teoría, a la aceptación de diferentes matrices culturales. Directamente relacionado con lo anterior, consideramos importante analizar la forma en que se comprenden las relaciones entre las expresiones culturales inmateriales y procesos como la modernización y la globalización, ya que es en el marco de estos que emergen la preocupación por el folclore y el PCI respectivamente. El último aspecto que abordamos en esta primera parte es el relacionado con el grado de institucionalización que alcanzan tales expresiones culturales al ser comprendidas bajo el término de patrimonio, ya que éste implica la puesta en marcha de una serie de instrumentos/dispositivos, como el inventario, el registro y la declaratoria, que nunca antes, en el ámbito nacional, habían sido utilizados para delimitarlos. En este sentido, se puede afirmar que con el surgimiento del PCI estamos ante una nueva forma de gestionar la diversidad cultural.

Una vez identificadas algunas de las diferencias entre el discurso del folclore y el del PCI, así como ciertas particularidades de este último, en la segunda parte del informe pasamos a abordar lo que consideramos los nuevos actores del PCI; específicamente las comunidades y los antropólogos. Las razones que nos llevaron abordar estos actores sociales son sencillas. Las comunidades, en primera instancia, son un pilar de la definición que del PCI hace la UNESCO en la Convención del 2003. De hecho, se puede afirmar que sin ellas no tendría mucho sentido hablar de PCI pues este discurso no guardaría muchas diferencias frente al de folclore. Ahora bien, es menester mencionar que el interés de este trabajo no es hacer una aporía de la comunidad tal y como sucede en el discurso patrimonial. Nos interesa por el contrario mostrar cómo este término llega a convertirse en un elemento discursivo mediante el cual el mundo actual pretende crear la ilusión de autenticidad, cohesión social y solidaridad, así como los efectos políticos que tiene tal creación en la implementación de planes de desarrollo y maneras alternas de gobernabilidad. Esto, nos lleva incluso a plantearnos la pregunta sobre cómo se crean

comunidades, es decir, cómo los miembros de un colectivo llegan a establecer acuerdos, y organizaciones que hacia fuera den la imagen de cohesión con el fin de obtener algunos recursos económicos o hacer ciertas reivindicaciones políticas

La antropología, porque consideramos que esta disciplina tiene mucho que aportar al tema tratado, dado que ha sido una de las ciencias sociales que más ha trabajado con el problema de la construcción social de la cultura por un lado y, por el otro, porque ella ha jugado un rol fundamental en la forma en que el mundo Occidental se representa para sí las diferentes sociedades que existen en el planeta. A nuestro juicio la antropología puede cumplir un doble papel en el discurso del PCI. En primer lugar, la vinculación de sus practicantes en todo el proceso de identificación y registro de las expresiones culturales intangibles permitiría hacer de este proceso una actividad reflexiva en la cual los miembros de las comunidades y de las entidades de gobierno, según la actividad, estén realmente involucrados. Es decir, que el trabajo que implica el PCI vaya más lejos la creación de inventarios y bases de datos para empezar a pensar problemas ligados al desarrollo social de las comunidades independientemente de si existen o no expresiones incluidas en las Listas nacionales o internacionales. En segundo lugar, la antropología puede intervenir en la reformulación del proceso de identificación de tales expresiones, ya que a través de la etnografía, concebida ésta como un método de investigación cualitativa que permite comprender el sentido que una comunidad atribuye a su quehacer cotidiano, al tiempo que las disputas por la definición del significado que se atribuye a las expresiones culturales. Este aspecto es importante ya que permite dar mayor peso a las comunidades en la identificación de sus expresiones culturales, al tiempo que posibilita empezar a vislumbrarlas en relación con procesos económicos y políticos concretos importantes para ellas.

Para finalizar, debo decir que este trabajo se enmarca dentro de las actividades del Observatorio de patrimonio material, inmaterial y arqueológico (MIA) y como tal, se ha beneficiado inmensamente de los espacios de reflexión y discusión propuestos durante la segunda mitad de este año, en particular de las reflexiones del equipo de trabajo de la Mesa Interdisciplinaria de PCI. Lo anterior, a pesar de que en el escrito se hacen pocas referencias directas a tales discusiones y a los documentos producidos en ese espacio.

Del folclor y el patrimonio cultural inmaterial (PCI).

1. El folclor y la cultura tradicional y popular

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

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

Pueblo, identidad y tradición subyacen entonces en el concepto de folclor. Así, se supone que las expresiones folclóricas son concreciones de estos tres aspectos, cuya interpretación se da en el marco general de la construcción de la nación. En efecto, es en este último proceso que surge el interés por identificar expresiones culturales que representen el sentir o el carácter nacional. Sin embargo, se debe resaltar que la búsqueda de estos rasgos está determinada por el ideal de integración que acompaña cada uno de los momentos o etapas que atraviesan las sociedades de tipo nacional en la construcción de ese carácter. En efecto, uno de los primeros aspectos de la consolidación de los estados-nación americanos y europeos, en los siglos XIX y XX, fue la preocupación por la creación de una identidad nacional; la cual abarca procesos tan disímiles como la

política de la lengua, el sistema y los programas educativos, la burocratización del Estado, la identificación del individuo y la descripción y puesta en museo del pasado y del folclore.

Acudir al "pueblo", a sus formas de hablar, vestir, festejar o relacionarse, entre otros aspectos, ha servido entonces para construir la ilusión de una nación que no cambia, de poseer una tradición sólida de la cual enorgullecerse ya que resiste a los embates de la modernización. En este sentido el pueblo es solamente rural, campesino, pues la ciudad implica transformación y en ciertos momentos industrialización. Como propone Thiesse: "el pueblo, al estar cerca del suelo, es la expresión más auténtica de la relación íntima entre una nación y su tierra, del largo amoldamiento del ser nacional por el clima y el medio. El alma de la tierra natal y el espíritu ancestral se encarnan en el Pueblo que habita el campo. ... Las costumbres campesinas, inicialmente juzgadas dignas de interés únicamente en tanto vestigios de la cultura ancestral, se convierten también en símbolos de la patria y en referentes éticos" (Thiesse, 1999:163). Ahora bien, para llegar a convertirlas en símbolos, primero fue necesario un trabajo de recolección y descripción de tales costumbres a lo largo y ancho del territorio de los noveles estados-nación.

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

Estas primeras descripciones, centradas ante todo en el mundo andino, los valles del Magdalena y el Cauca y eventualmente los llanos orientales, crean la idea de un pueblo nacional mestizo, católico y arraigado en el trabajo de la tierra. En él, no tienen cabida las poblaciones negras e indígenas, las cuales son pensadas como marginales, ya que son más un problema a resolver que grupos dignos de exaltar como posibles símbolos de la nación. Idea que tendrá un asidero fuerte en las elites y grupos urbanos del país hasta bien entrado el siglo XX, pues es sólo desde las décadas de 1950 y 1960 que se empieza

a apreciar un cambio real en la conceptualización de tales grupos. Aunque parezca contradictorio, lo anterior no implica una negación total de lo indígena o lo negro, pues algunos elementos como los ritmos musicales de todas formas han sido apropiados, integrados y neutralizados en el proceso de mestizaje.

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

Así, encontramos que independientemente de la expresión cultural en cuestión, el objeto último de estos estudios ha sido, como propone Paez, *el pueblo, como un hecho esencialmente psicológico*. Lo que se busca, en palabras de este autor, es dar cuenta de:

"...ese sentimiento, ese espíritu común que puede atribuirse indistintamente a innumerables personas de diferentes estratos sociales y nivel intelectual. Desde esta óptica, fácil nos será observar cómo ante una determinada creencia algunas personas reaccionan de manera similar, al igual que lo hacen ante un refrán, la mención de un hecho funesto o determinado fenómeno meteorológico. Es, pues, este sentimiento compartido que suele manifestarse con variadas intensidades, lo que nos indica que allí existe un Espíritu popular, un hecho de procedimiento intelectual específico que afecta

a las personas como consecuencia de influencias atávicas transmitidas, básicamente, por vía no letrada" (Paez, 1993:186).

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

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

Ahora bien, hay que reconocer que esta no es la única posición en el campo de los estudios del folclor. Existe una segunda corriente, más académica y crítica frente a la postura recién expuesta, que tiene en cuenta el dinamismo inherente a las expresiones folclóricas. Comparte con la primera la misma noción de pueblo, aunque supera poco a poco el temor a la cultura de masas y trata de incluir en sus trabajos aspectos de las clases populares urbanas, con lo cual deja de lado el uso indiscriminado del término folclor y empieza a utilizar el de cultura popular. Así, se crea un espacio para ver en las expresiones populares muestras de resistencia a la dominación de las clases altas, lógicas específicas de creación del pasado en la tradición oral o el cuestionamiento al orden establecido en los carnavales. Perspectiva que está en claro enfrentamiento con la idea de folclor rígido, estático e inmutable que pretenden promover quienes se dedican a la "gestión" del mismo. No obstante, esta segunda aproximación converge

momentáneamente con la primera, en la medida en que también busca rasgos comunes a las expresiones culturales y en cierta medida mantiene vigente el velo de la autenticidad.

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

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

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

2. Modernización y globalización: amenazas o condiciones de existencia de las expresiones inmateriales?

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

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

"...[estos] son eventos que tienen como principal objetivo la difusión de hechos y entes folclóricos, en cualquiera de las diversas manifestaciones que presentan. Aquella se hace mediante las presentaciones públicas de música, canto, copla, danza, al igual que la muestra de los artículos que ejecuta el hombre con su capacidad de creación manual, pero sin que en ellos intervenga el aspecto mecánico, tal es el caso de las artesanías. De la clasificación de lo folclórico tampoco se pueden separar las comidas típicas, la vivienda, los festejos religiosos y profanos, los mitos, las supersticiones y los agüeros..." (Tolosa, 1993:250).

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

En este contexto, la noción construida de pueblo puede ser vista como un dispositivo de control. Ella da las pautas de lo que puede llegar a concebirse como verdaderamente nacional o no, descalificando expresiones de origen popular que no sean acordes con los parámetros establecidos del pueblo como campesino, mestizo, católico. Es el caso, por ejemplo, de las producciones culturales de las denominadas, siguiendo la terminología frecuentemente empleada, clases populares de las ciudades, que empiezan a mezclar la herencia del mundo rural con elementos de la sociedad de mercado. En efecto, ésta es el segundo elemento con el cual los folcloristas tienden a asociar la modernización. En consecuencia, se puede afirmar que los grupos populares urbanos son percibidos como agentes del desorden que atentan contra el purismo que se pretende rescatar con la ejecución aséptica de los considerados hechos folclóricos. Al negar cualquier posibilidad de considerar como folclor las expresiones populares urbanas, los guardianes de la autenticidad no hacen otra operación que ahondar en la oposición, ya señalada por Williams (1972), entre el campo y la ciudad. Es decir, toman al primero como el lugar de las costumbres perdidas en la segunda y a las cuales es necesario volver para despertar el sentido de pertenencia.

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

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

En síntesis, la modernización, considerada como una amenaza para el folclor, lo es porque enfrenta abiertamente procesos internos de constitución de la sociedad nacional, ya que ella está indisolublemente ligada a la construcción de la idea del folclor. De hecho, se pueden pensar como las dos caras de la misma moneda. Si no existiera el proceso de cambio en la sociedad, acaso tendría razón de ser la preocupación por buscar, establecer y difundir las raíces? Me atrevería a decir que no, puesto que tal sociedad se encontraría en una especie de estado de plenitud originario. Así, todo el trabajo de los folcloristas puede ser entendido como un esfuerzo por mantener la división entre lo idéntico.

Y la globalización, cómo entra entonces en este escenario? En primer lugar, creo importante señalar que ella no actúa en el mismo escenario sino que crea otros, pues aunque representa procesos de cambio, estos no ocurren en el nivel interno, como sí es

el caso de la modernización. Además, tampoco es su preocupación el asunto de las identidades nacionales. Esta hace referencia a procesos que se dan en el orden mundial cuyos efectos se hacen sentir en lugares específicos, propendiendo por un nuevo acomodamiento de las sociedades nacionales.

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

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

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

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

3. Pensar en términos de patrimonio: la institucionalización de lo inmaterial

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

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

En este sentido, se puede afirmar que hoy en día, en Colombia, es el segundo tipo de lógica el que prima en la elaboración de las políticas públicas y de la legislación. De hecho, tras la legislación vigente¹, es posible percibir los trazos de una racionalidad instrumental que, en aras de la sublimación de la nacionalidad o de la identidad nacional,

¹ "El Patrimonio Cultural de la Nación está constituido por todos los bienes y valores culturales que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la tradición, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes inmateriales y materiales, muebles e inmuebles, que poseen un especial interés histórico, artístico, estético, plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, ambiental, documental, literario, bibliográfico, museológico, antropológico y las manifestaciones y las representaciones de la cultura popular" (Ley 397 de 1997, Título II, art. 4°)

tiende a crear un panteón de *bienes de interés cultural nacional* (B.I.C.N). Sin embargo, cabe la pregunta sobre cómo son entendidos los principios de multiculturalidad y pluriétnicidad proclamados constitucionalmente cuando de patrimonio cultural se trata, pues, aparentemente, la definición propuesta en la Ley general de cultura puede aplicarse sin problema alguno a una nación que no tenga en cuenta tales adjetivos. En qué consiste entonces la expresión de la nacionalidad si no es simplemente en el recién denominado *panteón de bienes de interés cultural* o Lista para ser exactos? En este sentido, se puede pensar que tal conceptualización, en la medida que obedece a la lógica cosificadora, indirectamente termina por neutralizar el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural, porque lo único que rescata o declara como B.I.C.N son las concreciones de los procesos simbólicos que justifican el hablar de la existencia de diferencias. Sin embargo, el parecer de las "culturas" y las "etnias" que constituyen la nación no es tenido en cuenta al momento de registrar algunas de sus expresiones culturales en la Lista de B.I.C.N.

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

Ahora bien, subrayo este ejemplo en términos de bienes muebles e inmuebles, ya que incluso las expresiones inmateriales asociadas a la construcción de la nacionalidad colombiana durante la mayor parte de la historia del país, es decir, aquellas generalmente relacionadas bajo el nombre de folclor, nunca fueron objeto de un tratamiento patrimonial. En efecto, durante el tiempo que se actuó en términos de folclor, el Estado nunca tuvo realmente la obligación de crear un entramado de dispositivos para su investigación, manejo, salvaguardia y promoción. Si el folclor se promovía, era simplemente porque

representaba el fundamento del pueblo nacional, no porque se pensara que estaba en peligro de degradación o extinción, como sí ocurre cuando se piensa en términos de patrimonio. Así, de la mano de la Unesco el Estado colombiano entró en el proceso de institucionalización de estas expresiones.

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

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

El proceso de institucionalización de lo inmaterial se ciñe estrictamente a los lineamientos de este último Programa. Así, más que aceptar el desafío de crear nuevos conceptos y metodologías para tratar con este tipo de expresiones culturales, encontramos que el Grupo de PCI y sus predecesores¹ han tratado de amoldar lo inmaterial a los esquemas

¹ Me refiero aquí a los materiales creados bajo la "Campaña de sensibilización al pueblo colombiano" coordinada por el ICANH y el Ministerio de Cultura antes de la creación del Grupo PCI, pues fue en éste

diseñados para lo mueble e inmueble. Paradójicamente, bajo este enfoque lo único que se logra es neutralizar tales expresiones culturales, ya que en detrimento de su parte simbólica se privilegia simplemente la forma. Así, con el proceso de patrimonialización de lo inmaterial asistimos también a su folclorización, es decir, al énfasis en los aspectos formales y estéticos y a la depuración de cualquier contenido político o conflictivo.

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

Realmente es importante reflexionar mucho más sobre la orientación que se pretende dar al PCI, ya que es menester recordar que el patrimonio no es algo neutral, sino que implica el surgimiento de disputas en torno al significado, cuyas consecuencias pueden ser de orden político, económico o social. Como plantea Arantes, en las políticas públicas sobre patrimonio se atribuyen al menos dos tipos de valor a los bienes culturales. Por un lado está el valor de uso, asociado a la naturaleza simbólica y el cual se transforma de manera continua por el "trabajo social de producción simbólica" y cuyo sentido está anclado en la vida colectiva. Por el otro, el valor de cambio, que consiste en el modo en que la cultura participa de la política de identidad y de los juegos de mercado (Arantes, 2001 citado en Tamaso, 2006:10-11). En este sentido, no basta con centrar el esfuerzo en promover la elaboración de inventarios o en afinar cada vez más el instrumento hasta ahora diseñado para tal propósito, es preciso que quienes tienen en sus manos la formulación de la política sean capaces de prever al menos algunas de las implicaciones políticas o económicas que este tiene para las comunidades.

contexto que se diseñaron las primeras fichas de identificación y registro de las expresiones culturales de carácter inmaterial. Adicionalmente, cabe resaltar que en el nombre mismo de la Campaña ya existe un problema de conceptualización, pues, como recién se mencionó, el PCI no tiene relación con el pueblo.

En efecto, no se puede olvidar que estas últimas no conciben la cultura de la misma forma en que puede llegar a hacerlo un antropólogo dedicado a desentrañar el genio de la humanidad. No. Para ellas la cultura, pensada como patrimonio, generalmente es un recurso, un instrumento que permite avanzar en procesos de afirmación identitaria, de acceso a servicios públicos e incluso una mercancía para obtener beneficios económicos. De hecho, resulta paradójico que quienes tienen a su cargo la formulación de la política de PCI no tengan en cuenta esta cara de la cultura, cuando incluso el Estado colombiano ha dejado en manos de esta última aspectos que pertenecen claramente al orden de la política económica y social.

Se puede afirmar entonces que la cultura se ha convertido en redentora de problemas sociales, económicos y políticos de diferentes localidades, como es el caso de la idea de pensar la cultura como un recurso para construir la paz (Ochoa, 2003). Por ejemplo, durante la década de 1990 algunos gobiernos vieron en la cultura una posibilidad para reconstruir el tejido social fuertemente degradado por el conflicto armado, para luego, indirectamente, pensarla como elemento hacia el desarrollo. Lo anterior permite comprender un poco más la forma en que hoy en día las comunidades hacen uso de la cultura, ya que ellas actúan bajo el modelo brindado en años anteriores por el Estado. Así, creo que la conclusión de Ochoa en torno a la relación entre instrumentalización y construcción de subjetividad subyacente al discurso oficial que relaciona cultura y paz se aplica también al actuar de las comunidades. Escribe Ochoa:

"Si bien pareciera, en una primera instancia, que la retórica de la cultura como camino hacia la paz respondiera a los criterios instrumentales de lo cultural que caracterizan la época actual, aquí también surge una retórica sobre un sentido trascendente de la cultura que la liga no sólo a nuevos tipos de movilizaciones por derechos, sino también a nuevos modos de construir la subjetividad de lo utópico desde lo cultural. Es en este campo que podemos constatar que las políticas culturales no son sólo asuntos de derechos. Son también un campo abierto a los deseos, a la pregunta por la subjetividad. En ciertos casos, por tanto, se establece una compleja relación entre la instrumentalización de la cultura, como ámbito de derechos, y la movilización de lo cultural y lo artístico, como ámbito de del deseo que no siempre se traduce en meras necesidades" (Ochoa, 2003:57).

II.
Comunidades, etnografía y antropología

4. La caída del pueblo y el surgimiento de las comunidades.

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

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

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

La unidad del "pueblo" se va diluyendo poco a poco y en su lugar surge entonces un conjunto de sociedades diferentes, que dejan percibir diferencias culturales importantes y en algunos casos muestran su capacidad de agencia (otra diferencia frente al pueblo), ya sea al oponer resistencia a los intereses de actores externos o bien mediante la negociación entre los intereses de estos y los propios. Ahora, es de anotar que los discursos globales de Occidente, frecuentemente adoptados sin mayor cuestionamiento por los Estados, no se refieren a estos grupos en términos de sociedad sino de comunidad: noción que, como plantea Weber (1995 [1922]), se diferencia de la primera por la idea de la existencia de un principio de solidaridad en las relaciones sociales. No obstante, estos discursos no recurren a tal concepto por la observación de la solidaridad y la reciprocidad, simplemente imputan indistintamente estas virtudes a todos los grupos sociales que encuentran a su paso.

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

Además de calmar el sosiego frente a la pérdida de referentes concretos, la comunidad es también un dispositivo discursivo de poder. A través de ella se hace tabula rasa de los conflictos existentes en los colectivos con el fin de poder intervenir en ellos. Un ejemplo de esto es el hecho de creer que todas las decisiones se toman por consenso y que a este se llega pacíficamente, olvidando que las comunidades están compuestas por

individuos y grupos móviles con intereses en muchos casos opuestos. En la actualidad, el caso más claro de la ilusión comunitaria en lo que concierne al PCI en Colombia son los Nukak-maku. Esta sociedad, conformada por diferentes grupos medianamente autónomos, representa un desafío para quienes pretenden implantar planes de salvaguardia o de atención humanitaria, pues simplemente no existe una voz común que dé cuenta de los intereses de todos los grupos, y esto, a pesar del esfuerzo estatal por verlos como geográficamente situados. Entonces, las instituciones que trabajan con ellos se ven en la obligación de satisfacer ciertas necesidades de cada uno de esos grupos, o quizás, hacer caso omiso de la fragmentación existente y pensarlos en términos de comunidad dando así por sentado que las acciones llevadas a cabo con un sólo grupo repercuten en los demás.

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

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

"Este principio de comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos

indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que está sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el Estado han logrado romper" (Cabascango, citado en Figueroa: 1997:16).

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

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

Por último, es menester mencionar que involucrar a las comunidades ciertamente no es un artificio novedoso ni específico al ámbito cultural. Desde los años 1980, tras la crisis de gobernabilidad en varios países del mundo y el fracaso de varios programas de desarrollo impulsados por organismos multilaterales como el Banco Mundial, el BID, la CEPAL o el PNUD, estos mismos organismos se dieron en la tarea de buscar mecanismos que permitieran un mejor desempeño de los proyectos por ellos apoyados. Así, una de las

soluciones encontradas fue precisamente involucrar a las comunidades afectadas en el diseño y gestión de tales proyectos. De esta forma se pretendía ante todo mejorar la gobernabilidad y viabilidad de las intervenciones, mediante la reducción de los niveles de corrupción, la inversión en aspectos prioritarios previamente definidos por la comunidad y el compromiso a largo plazo de esta última con las acciones ejecutadas. De hecho, como plantea Morales, " la preocupación por el cambio y la organización comunitaria como problema teórico era pues un debate en parte relacionado con los esfuerzos promovidos por los ámbitos institucionales en torno a las posibilidades de intervenir de manera dirigida en el rumbo de las comunidades" (Morales, 2002: 66).

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

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

Al respecto, vale la pena reflexionar sobre el impacto que pueden tener tales resultados en el fortalecimiento interno de la comunidad y en su desarrollo social y económico. Como se planteó durante la Mesa Interdisciplinaria de PCI (Mesa PCI, 2006), el patrimonio

cultural debe ser pensado y gestionado de una forma compleja que lo vincule con los procesos sociales, económicos y políticos de las comunidades. En este sentido, es importante pensar en los posibles usos que se den a los resultados del proceso de identificación o inventario y que generalmente sobrepasan las preocupaciones ministeriales, en la medida en que hay diferentes escalas involucradas en el proceso. En el nivel de la comunidad, es importante pensar el proceso de identificación como una actividad que ante todo tiene que tener efectos en la comunidad misma. En este sentido, hay que destacar la propuesta, surgida durante la Mesa de PCI, de pensar el inventario como una herramienta pedagógica que puede ser utilizada en las escuelas y cuya forma de divulgación debe responder a los canales de comunicación existentes en cada comunidad. En este orden de ideas, los resultados arrojados pueden ser tomados como elementos que ayuden en procesos de reivindicación de ciertos derechos sociales y políticos frente a instancias regionales y nacionales.

En cuanto al desarrollo económico se refiere, es importante tener en cuenta la estrecha relación que existe hoy en día entre patrimonio cultural y turismo. En este contexto, las comunidades se encuentran en la obligación de fortalecer su capacidad de organización con el fin de afrontar e insertarse de la mejor manera posible en el circuito del turismo, cada vez más interesado en la promoción de lo cultural como producto. De hecho, hoy en día el turismo comparte con el patrimonio la inquietud por su sostenibilidad y la protección de los lugares de destino. En efecto, "se ha pasado de pensar el turismo solamente como una actividad estrictamente económica ... para comenzar a repensarlo como una herramienta para la protección ambiental, un mecanismo de reactivación sociocultural y como generador de crecimiento personal y humano, a través de proyectos autogestionados y con participación comunitaria" (Mesa PCI, 2006).

5. La identificación del PCI, la etnografía y la antropología.

La política actual de identificación de las expresiones culturales de carácter inmaterial se basa en el instrumento del inventario, el cual se lleva a cabo por medio de fichas con preguntas cerradas que no dan cabida al diálogo con las comunidades, menos aun a que sean los criterios, formas de pensar y conceptualizar propios los que entren a definir las expresiones culturales ha resaltar en el proceso de identificación.

De hecho, hasta el momento se han ensayado dos formatos de fichas de inventario y hay un tercero en preparación. El primero propone nueve fichas, una por cada uno de los tipos de expresiones culturales definidos en la política pública¹, cuya única diferencia reside en el tipo de manifestación en que pueden materializarse esas nueve expresiones (ver anexo fichas). Por ejemplo, las *Lenguas y expresiones orales* pueden manifestarse en trovas, refranes, leyendas, arrullos, coplas, etc., mientras que los *Saberes culinarios* lo pueden hacer en sopas, arroces, panes, postres, bebidas, carnes o pescados por solo mencionar dos ejemplos. El resto de campos son iguales. Estos buscan ubicar geográfica y socialmente (comunidades y miembros dentro de la comunidad) las expresiones culturales o bien identificar los riesgos, las amenazas y los mecanismos de fortalecimiento y apoyo institucional. Los campos en los cuales se da paso a la descripción de la expresión son reducidos y buscan información concreta como los antecedentes, las transformaciones, la transmisión y la descripción misma, todo en 25 líneas. Entonces, dónde queda la participación activa de las comunidades en el proceso de inventario, dónde su pensamiento.

El segundo formato pretender solucionar este impasse pero cae en varios de los problemas del primero. Se cambia la formulación de algunos campos para superar la direccionalidad de la primera ficha y así dar cabida a la autodefinición de la pertenencia, pasando de marcar una casilla según el recolector juzgue que usted es afro, indígena, gitano, campesino, urbano, colono u otro a preguntar cómo se llama la comunidad a sí misma, de dónde se siente parte, etc. En cuanto a los riesgos y amenazas, se dejan de lado asuntos espinosos como la urbanización, comercialización, desplazamiento, guerra y demás para entrar a preguntar en un lenguaje propio de la gestión empresarial por las debilidades, las oportunidades y las fortalezas de la expresión. Aunque persiste la

¹ Las expresiones son: Lenguas y expresiones orales; Conocimientos y prácticas de la naturaleza y el universo; Saberes culinarios; Medicina Tradicional; Elaboración de objetos, instrumentos, vestuarios, construcciones y ornamentación corporal; expresiones musicales; expresiones dancísticas; expresiones rituales, escénicas, actos festivos, juegos y deportes; formas tradicionales de organización social, jurídica y política.

preocupación por ubicar ésta de forma clara, se da mayor importancia a la identificación de los “portadores”, conocedores y colaboradores de la misma. Por último, la descripción de la expresión cultural termina siendo mínima y sólo interesan sus principales características. En síntesis, la pregunta persiste, y las comunidades dónde están? Persiste porque a pesar del cambio en la formulación de las preguntas, es poco claro que un *colector* promedio de expresiones culturales busque ir más allá de los formatos dados por el Ministerio.

Frente a esta realidad, en este apartado presentaremos un argumento a favor del uso de otras herramientas de investigación cualitativa para la identificación de tales expresiones, específicamente, del método etnográfico. El interés por rescatar este último método surge de la constatación de que los actuales inventarios de patrimonio inmaterial obedecen a un lenguaje y a un sistema de pensamiento anacrónicos y ajenos a las realidades sociológicas de diferentes países, entre ellos Colombia, que se piensan como multiculturales. De hecho, las categorías de clasificación utilizadas, propias de la racionalidad occidental moderna, evocan las distintas empresas de clasificación de los constituyentes vegetales, animales, minerales y humanos del planeta realizadas desde comienzos de la Ilustración. En este sentido, se puede afirmar que el actual proceso de identificación de los *Bienes de Interés Cultural* se asemeja más a aquellas expediciones que desde el siglo XIX, bajo la amenaza de desaparición de los entonces denominados grupos primitivos, realizan antropólogos, científicos e incluso religiosos y embajadores, quienes se embarcan en la tarea de inventariar y estudiar a profundidad los grupos nativos afectados por los procesos de aculturación engendrados por la expansión del mundo moderno (v.g. de la actual globalización). En este sentido, se puede decir que el inventario actual, en tanto ejercicio ilustrado, es un intento por producir taxonomías de las expresiones culturales. Así, el objetivo de que sean las comunidades quienes definan que expresiones culturales merecen especial atención ya que en la política actual se ve truncado.

De hecho, la ejecución actual de los inventarios no hace el mínimo esfuerzo por sobrepasar la noción de cultura con la cual trabajan los folcloristas. Lo cual implica que tampoco llega a situarse en el camino intermedio entre tal definición y aquella que propone ver la cultura como un conjunto de procesos que permiten la significación del mundo. Es decir que tales inventarios no logran ni siquiera alcanzar el nivel conceptual

existente en la Ley Nacional de Cultura o en la conceptualización que del PCI hace la Unesco; definición que, vale la pena recordarlo, se refiere más a las estructuras de pensamiento y de sentimiento, incluso a los hábitos, en el sentido que Seremetakis da al término (1995), subyacentes a las prácticas, representaciones y expresiones, que a estas mismas.

Así, parece necesario repetir aquí las palabras de Segato cuando plantea que, desde los años 1960 : “las tipologías elaboradas por el observador quedaron obsoletas y tal trabajo fue substituido por la exégesis de tipologías nativas. Los criterios de forma que definían categorías para los autores perdieron peso, transformándose en referencias comparativas, referencias para la traducción intercultural. Se trata ahora de dar cuenta de cómo los nativos delimitan sus propias categorías; tener acceso a sus propios criterios de forma” (Segato, 1992. 19).

En este orden de ideas, la única forma de superar el *impasse* generado por el inventario es abandonarlo simplemente y buscar alternativas metodológicas a través de las cuales se explote la potencialidad del espacio de interlocución abierto por el proceso de identificación de expresiones culturales y hoy en día reclamado por las comunidades. A nuestro juicio, la etnografía representa la mejor opción, ya que a través de ella se puede dar cuenta de la complejidad que encierran las expresiones culturales. De hecho, la etnografía contemporánea implica acercarse al universo de la praxis, entendida como los sistemas simbólicos y discursivos que sustentan la elaboración o ejecución de los productos de la cultura que tanto interesan al PCI.

Ahora bien, aunque la etnografía generalmente es asociada con la antropología y algunos practicantes de la disciplina consideran que ésta es quizás el fundamento de la misma, es decir, aquella que proporciona la identidad del quehacer antropológico (Peirano, 1992; Descola, 2005), hoy en día es imposible pensar que este método de investigación es de uso exclusivo de la antropología (Velasco y Díaz de Rada, 1999). En efecto, desde hace un poco más de una década, los antropólogos han tenido que reconocer que la etnografía ya no es un asunto extraño a otras disciplinas y ha pasado a ser una de las contribuciones o la principal contribución que la disciplina ha hecho al campo de los métodos cualitativos de investigación. La etnografía, concebida generalmente como observación directa, es utilizada por miembros del personal médico de los hospitales para mejorar su relación con

los pacientes, agencias de publicidad que pretenden comprender el comportamiento de los consumidores y de los vendedores con el fin de ofrecer nuevos productos o hacer más atractivos los existentes o bien por empresas que pretenden mejorar la gestión de los procesos productivos. No obstante, son pocos o inexistentes los publicistas, psicólogos o administradores de empresas que tienen un entrenamiento en el método etnográfico durante su formación profesional. Por lo tanto, en estos casos se ven obligados a contratar los servicios de aquellos que supuestamente dominan el arte de hacer etnografía, es decir, los antropólogos.

Estamos entonces en un momento en que el antropólogo-etnógrafo es solicitado por diferentes estamentos de la sociedad, lo cual implica cambios importantes en su práctica al sacarlo de los ámbitos tradicionales de trabajo (la academia, las ONG's o el servicio público) y situarlo en nuevos mercados, si se piensa en términos de oportunidades laborales. A nuestro juicio, uno de esos espacios o mercados en el cual el antropólogo debe entrar a actuar, en la medida en que el problema en cuestión está directamente relacionado con su formación, es el del PCI. En efecto, la identificación del patrimonio cultural inmaterial, entendido como prácticas, representaciones, conocimientos y habilidades (Unesco, 2003), requiere de la presencia del antropólogo-etnógrafo o, siguiendo el contexto del PCI, del *antropólogo inventariante* como lo denomina Tamaso (2006).

Este tipo de antropología, que debe su nombre a la comparación con otras prácticas en las que se han visto envueltos sus profesionales, es decir, el activismo y el servicio al estado, implica una posición compleja en el ámbito del PCI¹. Con el término *de antropólogo inventariante*, Tamaso busca caracterizar una práctica que va más allá de la identificación de expresiones culturales para resaltar el rol político que posee la antropología. En efecto, el *antropólogo inventariante* actúa en primer lugar contratado por alguien, generalmente instituciones gubernamentales -municipales, estatales o federal-, no gubernamentales o bien por los grupos creadores o portadores del bien a ser inventariado. Sin embargo, su compromiso tiene que ser invariable, es decir, es con la comunidad con la cual va a trabajar, ya que los efectos de la política de patrimonio recaen ante todo en ella (Tamaso, 2006:18-19). En este orden de ideas, se puede decir que el

¹ Se debe tener en cuenta que Tamaso parte del análisis del papel que juega la antropología en las políticas de patrimonio en Brasil, donde la disciplina ha tenido un espacio de participación importante.

antropólogo se comporta como un mediador entre la comunidad y la política de patrimonio.

Por lo tanto, su acción incluye el acompañamiento al grupo durante y después del proceso de identificación. Durante porque este proceso no está exento de disputas y conflictos de intereses al interior de la comunidad en el momento de definir las expresiones culturales susceptibles de registro. De hecho, las comunidades, como se planteó en el numeral anterior, no son homogéneas y como todo colectivo posee divisiones y luchas por el poder de definir aquello considerado, en este caso, simbólicamente relevante. Después del proceso porque al escoger ciertas expresiones, independientemente de que ellas lleguen a ser registradas a nivel nacional, surgen preguntas en torno a la forma en que se verán afectadas. Como propone Tamaso:

"Es necesario conocer cómo las políticas de patrimonio se dan, con el fin de dar cuenta de cómo la idea de patrimonio es incorporada a la manifestación cultural o la forma en que las políticas de patrimonio la englobarán. El conocimiento previo del grupo es fundamental. Sin embargo, el conocimiento previo de los debates actuales sobre patrimonio, sobre todo aquellos que se enfocan en la recepción de prácticas y políticas de preservación por parte de grupos portadores de bienes patrimoniales, es una condición básica si el antropólogo desea hacer un trabajo responsable" (Tamaso, 2006:25).

Esta responsabilidad que Tamaso atribuye al antropólogo, debe ser pensada también a escala nacional. Así, la introducción de la figura del *antropólogo inventariante* en la política de PCI en Colombia podría generar un proceso reflexivo que alimente también la acción estatal. En efecto, si se quiere formular una política integral sobre el PCI, es necesario que ella permita abordar todos los momentos del proceso de identificación y esto, independientemente de que las expresiones culturales lleguen a tener el estatus de Bien de interés cultural de la nación.

Para finalizar este escrito y continuando la discusión sobre los posibles aportes de la antropología, vale la pena presentar en qué puede consistir la etnografía como método de identificación del PCI. Entre los diferentes tipos de etnografía existentes, en este escrito

sólo mencionaré dos que pueden ser relevantes para el problema que nos ocupa. La primera opción postula dos espacios claramente definidos en la elaboración etnográfica, el trabajo de campo y el análisis y la construcción de un texto, sea este escrito, visual, sonoro o incluso una base de datos que vincule los anteriores. En el primero, el etnógrafo recopila información mediante técnicas claramente definidas como son la observación, las entrevistas abiertas, las conversaciones, la participación o la elaboración de mapas de mapas entre otras actividades. En segundo lugar se realiza el análisis de la información recopilada, teniendo cuidado de atenerse a lo que podríamos denominar un examen interno de la misma que permite encontrar las relaciones significativas en tal material. Ahora bien, hay que decir que estos dos espacios están indisolublemente ligados en aquellos que Strathern denomina el *momento etnográfico*. En sus palabras, éste "es una relación en el mismo sentido en que signo lingüístico puede ser pensado como tal (unión del significado y el significante). Podemos decir que el momento etnográfico actúa como un ejemplo de la relación que liga lo comprendido (aquello analizado en el momento de la observación) con la necesidad de comprender (aquello observado en el momento de análisis... Todo momento etnográfico, que es un momento de conocimiento, denota una relación entre inmersión y movimiento" (Strathern, 1999:6).

La segunda alternativa, quizás la más interesante en cuanto mayor inclusión de la "comunidad", aunque demanda un poco más de tiempo, postula que la etnografía no debe ser entendida sólo como una herramienta de recopilación y clasificación de información cualitativa. Ella consiste en un ejercicio complejo de diálogo entre el etnógrafo y los miembros de una sociedad, que lleva a la comprensión reflexión al interior de la(s) comunidad(es) y a la construcción de nuevos discursos. De hecho, la etnografía actual ocupa una posición privilegiada frente a otros métodos de investigación cualitativa, ya que desde hace por lo menos tres décadas sus practicantes se han visto en la obligación de reflexionar sobre su relación con los miembros de los grupos con los cuales trabajan; quienes han dejado de ser vistos como sujetos-objeto para comprenderlos como sujetos-agentes, con intereses, necesidades y deseos propios, capaces de producir conocimiento.

Es este proceso de reflexión el que ha llevado a que el trabajo de campo etnográfico sea concebido ante todo como un diálogo, en el cual el conocimiento se produce conjuntamente entre la sociedad o comunidad en cuestión y el etnógrafo. Con el fin de

dejar en claro aquello que se entiende por diálogo y los desafíos que implica, es conveniente recordar la conceptualización que hace Vasco:

"El diálogo, pero el diálogo como contradicción, parece ser un camino. La confrontación del conocimiento de dos sociedades a través de una relación de diálogo que implique necesariamente acción, podría indicar una vía de avance en este camino. Diálogo que represente una forma de elaboración del conocimiento y su sistematización y afinación a través de la expresión-comunicación del mismo. No se trata entonces de insertarse con y en las sociedades indígenas, recoger sus experiencias y saberes, analizarlos luego para producir el conocimiento, devolverlo más tarde, transmitirlo por medio de instrumentos que hay que elaborar conjuntamente ... Al contrario, la elaboración de tales instrumentos, no necesariamente escritos, hace parte del proceso de conocer; si se hace necesario transmitir es porque a nivel individual no todos participan de tal producción ya que, como decía más arriba, no hay coincidencia absoluta del sujeto y el objeto del conocimiento y la transmisión busca cubrir este desfase, esta no correspondencia" (Vasco, 2002: 440-441)

Esta segunda forma de pensar la etnografía se diferencia entonces de la primera en el proceso de construcción de los textos, de los instrumentos como los denomina Vasco, que son sinónimos de la producción del conocimiento. De hecho, el carácter dialógico de esta propuesta es explotado al máximo y se lleva hasta el proceso de análisis, proponiendo así la confluencia de los dos espacios propuestos en la primera aproximación. Desde el punto de la vista de la comunidad, este tipo de etnografía implica la generación de múltiples de procesos de reflexión y trabajo que, en el caso del PCI son en sí mismos promotores del afianzamiento de las expresiones culturales, al tiempo que alrededor de problemas cotidianos se pueden tejer intereses que lleven a la instrumentalización de algunas expresiones culturales con el fin de subsanarlos.

Bibliografía.

Anderson, B. 1993. *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso

Balandier, G. 1985. *Anthropo-logiques*. Paris: Librairie Générale Française.

Bolívar, Edgar. 1993. "Tribalidad y folclor urbanos: a propósito de la eterna primavera", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 39-52.

Chaves, M. 2006. *Sangre y sustancia: afiliaciones étnicas, apariencias raciales y género. El lugar de las mujeres en los procesos de reindianización en Putumayo*. Conferencia presentada el 6 de octubre en la Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Museo Nacional de Colombia-ICANH. Bogotá.

_____. s.f.. *Visiones normativas, visiones estratégicas. Los mapas geopolíticos implícitos en las territorialidades de las poblaciones étnicas del Putumayo*. Manuscrito.

Decola, Ph. "On Anthropological Knowledge" en. *Social Anthropology*, vol 13, no. 1: 65-73.

De Sousa Santos, B. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

Figuroa, J.A. 1997. *Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo*. Manuscrito.

Gros, Ch. 2000. "Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso Colombiano", en. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, pp. 59-84.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

Mesa Interdisciplinaria de Patrimonio Cultural Inmaterial. 2006. Documentos de trabajo. Bogotá: ICANH

Morales, P. 2002. "Comunidad" en. Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura-ICANH, pp. 65-74

Morales, J. 1993. "Historia y tradición oral", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 13-16.

Ochoa, A. M. 2003. *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: ICANH.

Paez, L.E. 1993. "La creencia como factor de identidad cultural" en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 185-195.

Periano, M. 1992. *A favor da etnografia*. Brasilia: Universidade de Brasilia, Série antropologia, Cuaderno 130.

Pumarejo, A y Morales, P. 2003. *La recuperación de la memoria histórica Kankuamo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rubio, Rocío. 2005. *Aproximación al estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en Colombia*. Documento de Trabajo- manuscrito. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Segato, R.L. 1992. "A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular" en. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de un debate*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, pp. 13-21.

Seremetakis, Nadia. 1995. " The Memory of Senses, part I: Marks of the Transitory". In *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 1-18

Serje, M. 2002. "Cultura" en. . Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura-ICANH, pp. 119-130.

Silva, F. 1993. "Las narrativas populares como elementos de resistencia cultural", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá : Universidad de los Andes, pp. 143-156.

Strathern, M. 1999. "The Ethnographic Effect I" en. *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: The Atholone Press, pp. 1-27

Tamaso, I. 2006. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios...* Brasília: Universidade de Brasília, Série antropologia, Cuaderno 390.

Thiesse, A.M. 2001. *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - Xxe siècle*. Paris: éditions de Seuil.

Tolosa, A. 1993. "Los festivales folclóricos y la difusión del folclor", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 249-260.

Unesco, 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. París.

Vasco, L.G. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Angel. 1999. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos en la escuela*. Madrid: Editorial Trotta.

Weber, M. 1995 [1922]. *Economie et société. Les catégories de la sociologie*. Paris: Plon-Agora.

Williams, R. 1972. *The Country and the City*. London: Chatto and Windus.

Yúdice, G. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa editorial.

Zambrano, C.V. 1995. "Etnicidad y cambio cultural entre los yanaconas del Macizo Colombiano" en. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 32:125-146.

_____. 1993. *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Colombiano*. Bogotá: ICAN

Anexo

Informe 2ª Mesa de Trabajo

**JORNADA DE REFLEXION SOBRE LA INTERCULTURALIDAD EN EL GUAVIARE
San José del Guaviare, 20, 21 y 22 de Noviembre del 2006.**

Informe 2ª Mesa de Trabajo

**JORNADA DE REFLEXION SOBRE LA INTERCULTURALIDAD EN EL GUAVIARE
San José del Guaviare, 20, 21 y 22 de Noviembre del 2006.**

**Alvaro Andrés Santoyo.
Investigador contratista
Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA)
Instituto Colombiano de Antropología e Historia.**

Bogotá, 30 de Noviembre del 2006.

Son casi las nueve de la mañana del día lunes 20 de noviembre, cuando llegamos¹ al auditorio donde por fin comenzara la Jornada que hemos estado organizando durante los dos últimos meses y cuya fecha de realización ya ha sido aplazada una vez. Para esta primera sesión están convocados lo colonos de la región, es decir, los fundadores, los que crearon la región como dicen aquí y que hoy en día son dueños de fincas ganaderas y de buena parte del comercio local. En principio no llegará ningún campesino, como esperábamos al planear la convocatoria desde Bogotá, ya que no sabíamos que lo que para nosotros era un colono, es decir, un campesino que generalmente migró de la región andina tras los procesos de expansión de la frontera agraria o de los cultivos de coca y al cual Molano suele referirse como un colono o un colonocampesino, en el Guaviare, desde hace un buen tiempo, es simplemente un campesino, sin importar el hecho de cuándo llegó a la región.

Mientras adecuábamos el auditorio para crear la ilusión de un espacio de diálogo y atenuar el rol que ocupamos por el sólo hecho de venir de Bogotá y trabajar para el Estado central, esperamos entonces a que lleguen los colonos, los fundadores que fueron invitados al evento. Con ellos, hemos planeado realizar un ejercicio de cartografía histórica con el fin de explorar su visión de la historia local. Específicamente, esperamos abordar los procesos de apropiación y construcción del territorio, así como los tipos de relaciones que durante tal proceso se establecieron con los diferentes grupos indígenas que habitan el departamento. Sin embargo, quienes primero se asoman a la puerta son tres misioneros de la misión Nuevos Horizontes que trabajan con los Nukak desde hace más de veinte años y dos miembros de la Policía comunitaria. Enseguida, entra una líder indígena, algunas personas interesadas en la reunión y que se enteraron de ella por el periódico local, dos líderes del novel movimiento de comunidades negras del Guaviare y la secretaria de cultura departamental acompañada de dos estudiantes de antropología de la Universidad Nacional, quienes actualmente hacen una pasantía en el programa de inventarios de patrimonio cultural inmaterial.

Aunque pequeño, este grupo resulta ser una muestra de quienes asistirán realmente al conjunto de la jornada. A saber, los misioneros, la policía comunitaria, los funcionarios públicos y las comunidades indígenas. En cuanto a estas comunidades se refiere, vale la pena precisar desde ya que en el departamento habitan tres grandes complejos culturales (Guayabero, Nukakmakú y Tucano-arawak, este último conformado por los grupos Piratapuyo, Cubeo, Curripaco, Desana, Uaunano, Siriano y Tucano), organizados en diferentes resguardos a lo largo del departamento. A la Jornada asistieron indígenas Guayabero del resguardo de Barrancón, Desana y Cubeo del resguardo de El Refugio, Siriano, Desana, Uaunano, Piratapuyo y Tucano del de Panuré y algunos jóvenes Nukakmakú que actualmente residen en la finca Aguabonita, de propiedad de la Alcaldía de San José.

¹ En el texto, el uso de la primera persona del plural generalmente es utilizado para dar cuenta del equipo de trabajo que organizó la Jornada. Equipo conformado por Margarita Chaves (ICANH), Marta E. Traslaviña (Mincultura), Juan Alvaro Echeverri (Universidad Nacional), Manuel Salge (Mincultura) y Alvaro Andrés Santoyo (ICANH).

Tras una breve presentación de cada uno de los asistentes, comienza entonces la jornada y nosotros nos vemos en la necesidad de cambiar la actividad planeada. Así, se propone a la audiencia realizar el **Juego de aprender a caminar juntos**, el cual es aceptado por todos y su construcción se convierte en la principal herramienta de trabajo de los tres días de la jornada. Diseñado por Velasco, Echeverri y Platarrueda a partir del juego hindú comúnmente conocido como "Escalera", consideramos que este juego era un instrumento metodológico pertinente para el objetivo general de la jornada, es decir, propiciar espacios de diálogo entre los diferentes grupos sociales que comparten un mismo territorio y que se ven en la necesidad de identificar puntos de encuentro para construir juntos su presente y futuro. De hecho, el juego se basa, como proponen los autores en el instructivo:

"... en la idea de que el entendimiento y la comprensión necesarios para construir caminos de transformación sólo se logran tejiendo relaciones armónicas con los otros seres que habitan el planeta. De allí se deriva que todo conocimiento es incierto e incompleto, que no existen autoridades plenas ni únicos caminos, y por lo tanto es imposible no caer en el error. Sin embargo, los errores significan experiencia y de ellos aprendemos. En este juego ponemos en escena la necesidad que tenemos de los otros para aprender a caminar y construir juntos – especialmente de aquellos que se han formado en entornos diferentes y tienen otras visiones del mundo y de la vida.

Por último, está presente la idea de que entre más experiencia tengamos mayor será nuestro conocimiento, pero también mayor será el peligro de asumir actitudes prepotentes que generan conflictos y que, sobre todo, impiden el florecimiento pleno de los otros"¹

Además de su espíritu dialógico, la relevancia del juego para este tipo de encuentros reside también en su dinámica misma, ya que para llegar a jugarlo, antes es necesario construirlo entre todos. En efecto, es en esta primera etapa que se inicia el diálogo, la discusión, la exposición de los diferentes puntos de vista, las disputas y, lo más difícil, los acuerdos y la síntesis para definir cuáles serán los conceptos que quedarán planteados en las principales casillas de los dos caminos (el de las comunidades indígenas y el de las instituciones) que componen el juego. Caminos que llevan al trabajo en conjunto para alcanzar la meta última, que también debe ser definida por los participantes. Este trabajo ocupó las cinco sesiones de la Jornada y en él participaron conjuntamente los diferentes grupos sociales que asistieron; esto, a excepción de la tercera sesión, a la cual sólo estaban convocados las comunidades indígenas con quienes se desarrolló, además de este ejercicio, el de la cartografía social.²

¹ Velasco, A. Echeverri, J.A. y Platarrueda (s.f.) *Un juego de aprender a caminar juntos*. Manuscrito.

² Los mapas elaborados por los asistentes de cada comunidad indígena y el esquema del juego quedaron, respectivamente, en manos de la Dirección de Fomento y Etnocultura del Ministerio de Cultura y del ICBF y el Fondo Mixto de Cultura del Guaviare.

Así, en lo que sigue de este escrito presentaré un resumen de los principales argumentos esgrimidos en la construcción de tales caminos, es decir, en la conceptualización que los asistentes hicieron tanto de los grupos indígenas como de la acción de las entidades públicas.

En cuanto a los primeros se refiere, es de anotar la referencia constante a las diferencias existentes entre los tres grupos antes mencionados. Tanto indígenas como funcionarios, suelen dar cuenta de un panorama desigual, en el cual, siguiendo los términos de una líder indígena del CRIGUA II, hay dos grupos que están más atrasados: los Guayabero y los Nukak-Makú. Según ella, estos dos grupos tienen que "civilizarse" pues esto no implica que vayan a perder su cultura. Ahora, qué se entiende acá por proceso de civilización y qué por cultura, si el primero no implica la pérdida de la segunda?

Al respecto, parece ser que el término civilización es asociado más que todo a la organización de las comunidades para negociar con las instituciones, sean estas locales, nacionales o internacionales. Es decir, para poder decidir qué proyectos son importantes para ellas y cuáles no lo son. En este sentido, se puede decir que la dupla civilización/organización apunta más que todo al aprendizaje del lenguaje y los mecanismos de acción institucional con el fin de sacar el mejor provecho para las comunidades de acuerdo a sus intereses y necesidades. En efecto, no contar con una organización social y política que facilite la interacción con las instituciones departamentales y municipales, parece ser una de las razones, vistas como problemas, que poseen estos grupos. De hecho, varios de los asistentes, entre ellos el capitán del resguardo de Barrancón, señalaron la falta de organización y de capacitación de los líderes como uno de los puntos a resolver. Tras estos dos aspectos, entre los guayabero, se esconde otro aún más complejo, la poca legitimidad que tiene la figura del capitán frente al resto de la comunidad.

A esta visión, se añade otra un poco más apocalíptica aunque minoritaria, según la cual estos grupos se encuentran prácticamente en un estado de mendicidad y desarraigo total. Esta versión hace frecuente alusión a los niños guayabero que diariamente deambulan por las calles de San José, a los mayores que van a las guaraperías de San José y salen ebrios y a la escasez de fuentes de alimento existentes en el resguardo de Barrancón. En cuanto a los nukak se refiere, se plantea que ya perdieron su "identidad de indígenas, su naturalidad, pues ya no piensan lo mismo y no van a volver a su territorio", además de ser muchos más que aquellos que se encuentran en Aguabonita o en Barrancón, quienes, al final de cuentas, son los que reciben la ayuda institucional.

Ahora bien, esta forma de pensar la condición actual de estos grupos, busca ante todo denunciar las acciones que las instituciones han llevado a cabo y en especial la ineficacia de los numerosos proyectos con los cuales entran a tales comunidades. Específicamente, se critica el desconocimiento que del

funcionamiento de las comunidades tienen quienes formulan tales proyectos, el trabajo de los líderes o clase política departamental, así como el manejo estrictamente burocrático de los recursos de transferencias.¹ Esta crítica se puede ilustrar mediante las siguientes palabras "los proyectos se firman rápido y luego... Ahora, primero vemos, sentimos y luego sí". Frase que no hace otra cosa que profundizar en la necesidad de realizar consultas previas directamente con las comunidades y en su territorio, pues como proponía otra asistente, *el CRIGUA II no es sus dirigentes, lo es sus bases, la gente*.

En este sentido, esta visión se aproxima a la primera al terminar señalando la necesidad de pensar a futuro estas comunidades. De hecho, como dejo ver un asistente a la Jornada, la pregunta de fondo que se plantea es *¿cómo un nukak-maku [guayabero o tucano] va a defenderse como nukak [guayabero o tucano] en 20 años?* En aquello que estaría tentado a denominar un espíritu kantiano, se planteó entonces la necesidad de "prepararse a futuro, con la niñez, para que vivan como vivían nuestros padres anteriormente ... hay que pensar las generaciones futuras".

En este orden de ideas, la necesidad de organización y fortalecimiento de las comunidades parece ser entonces el principal derrotero para la construcción del futuro. Tal como lo expresan las categorías de ascenso delimitadas en la primera etapa del juego (Ver anexo), que proponen la educación propia, la capacidad de toma de decisiones, el construir acuerdos internos y la consolidación del territorio como elementos importantes en el camino hacia el reconocimiento, entendido este como interno y externo, es decir, por parte de las instituciones.

El proceso de reconocimiento interno juega un rol fundamental para las comunidades, ya que es a partir de ese proceso de auto-objetivación que ellas pueden consolidarse como interlocutores frente a la institucionalidad. Es decir, empezar a tener voz y voto y así dejar de ser llamados únicamente cuando alguna festividad tiene lugar y el establecimiento quiere mostrar la diversidad cultural regional mediante un baile indígena pagado con una cerveza, como dijera uno de los participantes. O bien, tener cierta capacidad de negociación y no ser solamente los objetos que ONG's e instituciones encuentran para obtener, ejecutar y de paso ganar algunos recursos, independientemente de que estos provengan de fondos nacionales o internacionales. De hecho, este proceso es el punto de partida para que la construcción de los denominados, en la jerga actual del reconocimiento cultural, planes de vida y en cuya construcción, los asistentes juzgaron necesario fortalecer al menos tres aspectos, las chagras y la medicina tradicionales y las festividades y rituales que permiten la promoción de la cohesión social.

¹ Sin querer defender a los políticos de la región, creo necesario mencionar que en este momento en San José del Guaviare ya se empieza el clima electoral del año entrante, cuando se elegirán gobernador, alcaldes y los representantes a los consejos municipales y a la asamblea departamental.

No obstante, durante la Jornada el problema del reconocimiento posee una segunda cara que lo hace surgir como un elemento crucial para la construcción de la sociedad en el Guaviare, ya que quienes están en los estamentos de gobierno muy poco tienen en cuenta a las comunidades, sean estas indígenas o campesinas, a la hora de pensar el departamento, tanto en los planes de gobierno como en los de desarrollo. En este sentido, se puede afirmar que lo que existe en el fondo de esto es la negación del reconocimiento de las comunidades como sujetos válidos de interlocución; aspecto sin el cual es imposible pensar en tener en cuenta su punto de vista en la construcción de cualquier plan en el cual estén involucrados ambos estamentos de la sociedad. Una de las principales razones aducidas como explicación de este fenómeno consiste en la ignorancia (en el sentido de no conocimiento del modo de vida de las comunidades) y la falta de compromiso con la institución y con la sociedad de quienes están en esos cargos públicos.

En cuanto a este segundo aspecto se refiere, cabe mencionar que es un problema que los funcionarios también señalaron, sin embargo, su conceptualización es un poco diferente a la realizada por los indígenas. Para los primeros, uno de los problemas más graves es el bajo, por no decir inexistente, nivel de comunicación entre diferentes dependencias de un mismo ente de gobierno. En este sentido, se resaltó la necesidad de que las secretarías de cultura, educación y eventualmente salud empiecen a trabajar conjuntamente, ya que existen varios programas en los cuales es necesaria tal colaboración: por ejemplo, la construcción de currículos para las escuelas indígenas y para aquellas a las que asisten niños indígenas y campesinos.

Al respecto, miembros de la sección de educación rural de la secretaría de educación departamental, plantean la importancia de que las comunidades definan claramente los aspectos "que se quieren salvar o rescatar de su cultura desde la escuela", ya que hasta el momento la mayor parte de los currículos propuestos se han elaborado sin entrar en relación alguna con las comunidades directamente afectadas. Salvedad hecha de un programa piloto en la escuela de Corocoro, río Guaviare abajo en los límites con el departamento del Guainía. Adicionalmente, estos funcionarios señalan las relaciones conflictivas que existen con las ONG's y los investigadores que llegan a la región, pues estos generalmente se rehúsan a establecer un diálogo con ellos o a prestar su conocimiento para la construcción de los planes de estudio. En el caso de las ONG's, estas llegan incluso a construir currículos sin participación alguna de las instituciones, entorpeciendo los procesos de las dos organizaciones.

Ahora bien, en lo que concierne a la acción conjunta de las secretarías de educación y cultura del departamento, los miembros de la segunda piensan que tal colaboración puede llegar a ser aún más pertinente gracias al programa de inventario del patrimonio cultural inmaterial adelantado por la secretaría de cultura, que se espera arroje resultados pertinentes para el conocimiento de los diferentes grupos sociales que habitan en el departamento. De hecho, esta secretaría ve el inventario de PCI como un trabajo de valoración de las culturas

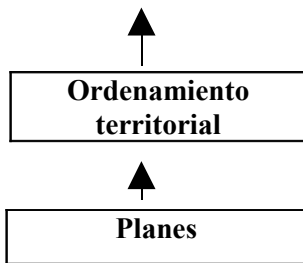
que permitirá llegar al reconocimiento de las mismas. Es decir que el inventario es un instrumento de la política pública departamental de "valorización", que puede servir a otras secretarías como salud, educación o agricultura entre otras. Ahora bien, hay que señalar que entre los funcionarios de estas últimas dependencias hay bastante escepticismo, pues ninguno encuentra respuesta a una pregunta fundamental ¿quién y cómo potencia ese conocimiento si no ha existido una orientación política clara? Para finalizar, yo agregaría otra pregunta, qué es lo que se está o va valorizar si, como planteó la pasante antropóloga ante la mirada atónita del funcionario encargado de diseñar la política pública a nivel nacional sobre PCI, el trabajo de campo termina siendo reducido a llenar las fichas aportadas por el Ministerio de cultura?

ANEXO.

Ejemplo de las categorías identificadas para las casillas de ascenso, descenso y encuentro de los caminos durante la construcción del juego. Cuadro tomado de la Memoria de la Jornada elaborada por Marta Traslaviña en el curso de las actividades.¹

Buen vivir

¹ El cuadro sólo muestra dos de las cuatro etapas que posee el juego. Este comienza con los jugadores situados en la casilla Territorio Guaviare.



↑

Defectos	Virtudes	Defectos	Virtudes
Irresponsabilidad	Danza (festividades y rituales)	Planeación desde el escritorio	Voluntad de trabajo
Falta de capacitación para el liderazgo	Salud/medicina tradicional	Talleritis	Experiencia ganada
Pérdida cultural	Chagra tradicional	Mediocridad	Responsabilidad social
			Coordinación

↑

Reconocimiento

↑

Defectos: Causas de descenso	Virtudes: Causas de ascenso	Defectos: Causas de descenso	Virtudes: Causas de ascenso
Oportunismo	Educación propia	Ignorancia	Autocrítica
Pérdida cultural	Territorio	Dogmatismo	Vocación
	Acuerdos internos: Capacidad de negociación		
	Capacidad de decisión	Falta de comunicación	Sentido de pertenencia

El camino de las comunidades	El camino de las instituciones
------------------------------	--------------------------------

↑

Territorio Guaviare