



LA SAVIA DEL DESARROLLO

Alberto Abella Vives (coord.)

LA SAVIA DEL DESARROLLO

ALBERTO ABELLO VIVES

(coord.)

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

La Savia del desarrollo / Alberto Abello Vives
(coord.). – Girona : Cátedra UNESCO de
Políticas Culturales y Cooperación de la
Universitat de Girona : Documenta Universitaria
; Cartagena de Indias : Universidad Tecnológica
de Bolívar, 2013. -- p. ; cm

I. Abello Vives, Alberto, coord. 2. Universitat de Girona.
Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació
3. Universidad Tecnológica de Bolívar 1. Desenvolupament
comunitari 2. Política cultural 3. Cultura – Aspectes socials

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios para aquéllos que reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en su totalidad o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© del diseño de la cubierta: Rubén Egea Amador

© de la fotografía de la cubierta: Dina Candela

© del texto original: los autores

© de la edición: Cátedra UNESCO de Políticas Culturales y Cooperación de la Universitat de Girona – Universidad Tecnológica de Bolívar, Cartagena de Indias, Colombia

©de la edición: Documenta Universitaria®

ISBN: 978-84-9984-187-8

Depósito Legal: GI-230-2013

Impreso en Catalunya (Spain)

Girona, febrero de 2013

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

Introducción

El debate internacional acerca de la relación entre cultura y desarrollo en las últimas dos décadas muestra diferentes tendencias cuando se trata de definir el papel de la primera en el proceso de transformación de las sociedades modernas. Una de éstas ha avanzado significativamente al considerar la cultura como un fin en sí mismo del proceso de desarrollo. Además de su importante rol instrumental, la cultura ha pasado a ser considerada uno de los varios fines con los que las comunidades aspiran a alcanzar su bienestar. La concepción del desarrollo también ha avanzado para incluir en sus análisis el papel de aspectos determinantes no económicos, como la cultura, que interactuando con los económicos, pueden explicar de una forma más pertinente la visión del progreso de las sociedades.

Los trabajos recopilados por este libro parten de la premisa fundamental de que la cultura, si bien no considerada como una característica única y absoluta, representa uno de los elementos imprescindibles en la tarea de estudiar el individuo en relación con su entorno, la identidad frente a lo colectivo. El enfoque cultural tiene el mérito de ampliar las concepciones acerca del comportamiento humano, incluyendo valores fundamentales de los seres humanos, que complementan las que tradicionalmente han sido utilizadas por la corriente principal de la teoría económica. A la vez, aporta elementos sustanciales para la comprensión del desarrollo como libertad. La cultura, desde la noción de capacidades de Amartya Sen, corresponde a la facultad de autocomprensión y autovaloración del ser y la aspiración a la plenitud de su existencia. La persona puede ejercer su libertad para optar por su identidad.

En este orden de ideas, y en el marco de la producción académica promovida por la Maestría en Desarrollo y Cultura y el Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo de Cartagena de Indias, surgen las reflexiones propuestas por los autores de este texto y su invitación a considerar la concepción del bienestar y el desarrollo desde una perspectiva multidimensional. La inclusión de la cultura en la planeación de proyectos que fomenten el desarrollo humano constituye el motivo central de los análisis propuestos en este libro y nos guía en la ampliación de la comprensión del comportamiento del individuo y la sociedad en relación con contextos y

especificidades complejas.

Augusto Aleán Pico
Cartagena, diciembre de 2012

Aquest llibre és propietat de Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona

Presentación

Las ciencias sociales han aportado un sano debate a los conceptos tradicionales de desarrollo y de cultura. El desarrollo ha dejado de ser una preocupación exclusiva de la economía y la cultura, además de ser estudiada por la antropología, la sociología, la filosofía, la ciencia política y las teorías de la comunicación, es estudiada ahora por la economía. ¿Cuánto tiempo ha tenido que transcurrir para que hoy sea más fácil encontrar especialistas de la ciencia económica que reconozcan la importancia de lo cultural en la economía, el comercio y el empleo; en la formación de capital humano y en el tejido del capital social; así como en la superación de la pobreza?

Con la crítica a la visión ortodoxa del desarrollo y la idea del mismo desarrollo como una construcción cultural occidental, emerge una vertiente que establece múltiples relaciones, nuevamente examinadas por varias disciplinas, entre el desarrollo y la cultura. Hablar de ellas es permitir la confluencia y confrontación de las teorías del desarrollo económico y el desarrollo humano con las teorías culturales, desde la perspectiva antropológica; es permitir el conocimiento de la evolución del pensamiento económico desde los orígenes de la ciencia económica hasta la aparición de las políticas a favor de la economía creativa y las industrias culturales; es, por último, aportar a un enfoque cultural del desarrollo que bien hace falta sistematizar en políticas a la manera de las conquistas alcanzadas por el medio ambiente y el enfoque de género en los asuntos del desarrollo.

Superar la idea de la cultura como sector y concebirla, como ese fluido, a la manera de la savia de las plantas, entre el territorio y las acciones humanas en contextos particulares, obliga a examinar su transversalidad y su interacción con otras dimensiones y sectores. La cultura ha dejado de ser ese adorno de menor valor entre ciertas ciencias «duras» para pensarse, precisamente, como ese fluido presente asociado a la vida y a las funciones del ser, el hacer y el estar.

Las visiones contemporáneas de cultura se han distanciado desde hace décadas de las ideas conservadoras de las bellas artes y de la de ser la cultura portada por élites encumbradas poseedoras de compendios de información. Pero no se han hecho esperar la reacción a la renovación conceptual, los cambios de las

políticas y la gestión cultural, ocurridos, que han servido de puntales a estrategias de contribución de la cultura a la inclusión social productiva, la lucha contra la pobreza y la superación de la desigualdad social. En pleno siglo XXI, esta reacción sobrevive y su versión más reciente en los ensayos de Mario Vargas Llosa, compilados en *La civilización del espectáculo*, publicado en 2012. Allí estamos ante un conjunto de ensayos sobre la cultura que Vargas Llosa bien podría haber convertido, con la maestría que lo caracteriza, en la ficción de la diatriba de un aristócrata anticuado, incapaz de comprender el palpitar de la cultura contemporánea. Es el mismo Vargas Llosa quien, con este ensayo, parece asumir el papel del desconsolado personaje de *El Gatopardo*, don Fabrizio Corbera, Príncipe de Salina, quien se lamenta del final de una época y el comienzo de otra a la que no pertenece y mucho menos comprende. En este caso, es la visión de cultura de su clase social y del tiempo de sus abuelos la que ha desaparecido. Y Vargas Llosa no comprende, ni intenta hacerlo, la vitalidad cultural del momento en el que se han roto todos los moldes: conceptuales, estéticos y sociales. La voz que narra los ensayos sale en defensa de lo que el perturbado personaje insiste en llamar *alta cultura*, mientras ataca la democratización y la masificación de la cultura, incluida la literatura. Se muestra conturbado con el papel de la educación como transmisora de culturas, porque la cultura, según él, no puede ser para todos. Eso de que los museos permitan a millones de seres humanos y turistas apreciar el patrimonio histórico y cultural de las naciones y encontrar allí su memoria le irrita. Vargas Llosa tiene en su cabeza una idea de cultura superada por el rico debate y los prolíficos aportes de las ciencias sociales durante más de cuarenta años. Le gusta más esa cultura que separa, segrega, establece jerarquías y distancia a caprichosos portadores encumbrados por su cúmulo de información del resto de la sociedad. Su cultura es la de las letras y las artes para las elites.

Los autores de este libro, *La savia del desarrollo*, que el lector tiene en sus manos piensan distinto. En el fondo, desde perspectivas y disciplinas diferentes, consideran la cultura como un medio, un fin, y el contexto del llamado desarrollo, un concepto que las mismas ciencias sociales han transgredido. Los artículos recogidos en este libro rescatan esas múltiples relaciones entre las nuevas visiones de la cultura y del desarrollo, la importancia de la cultura en la superación de la pobreza, el peso que los contextos y las culturas locales deben de tener a la hora de debilitar los modelos hegemónicos del desarrollo, las ricas relaciones entre educación y cultura, y la incorporación del conocimiento sobre las identidades y los paisajes culturales en el aula, y la organización de los

sistemas de cultura a partir de los conceptos renovados de cultura.

Lo aquí reunido forma parte del conjunto de ideas, investigaciones y planteamientos del Nodo Interdisciplinario de Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar de Cartagena de Indias. Durante cinco años, este nodo integrado por académicos de sus facultades de Economía y Negocios y de Ciencias Sociales y Humanas se han encargado de ofrecer en esta ciudad del Caribe la Maestría en Desarrollo y Cultura, que cuenta con el Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo, compartido con la Universidad de Girona (España) y el respaldo de un programa de cooperación interuniversitaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Profesores, investigadores y estudiantes ocupan su paso por la universidad en actividades que han dado como resultados recientes los capítulos de este libro.

Nodos similares al de Cartagena de Indias se encuentran en las ciudades europeas de Girona (España) y Palermo (Italia). En sus respectivas universidades, académicos y expertos se congregan para reflexionar, investigar, explorar y promover la apropiación social del nuevo conocimiento sobre el enfoque cultural del desarrollo. Además, estos tres nodos y un grupo de especialistas, profesores y gestores culturales de América Latina han dado vida a la Red Internacional de Desarrollo y Cultura (véase www.desarrolloycultura.net).

Al levantar la mano, el nodo de Cartagena de Indias, con este libro, ha querido recalcar la importancia de no homogenizar las políticas de desarrollo y de retomar el estudio y análisis de los contextos locales. Hablar de desarrollo hoy en día exige pensar desde, en, entre y para el contexto, y conocer el contexto exige conocer los factores históricos, sociales, políticos, económicos y culturales que lo han estructurado y lo diferencian de otro. Por ello, se ha querido enfatizar en los estudios de casos particulares en buena parte de los capítulos aquí publicados. Cartagena de Indias es objeto de estudio de una nueva generación de profesionales formados en la Maestría en Desarrollo y Cultura a la que damos la bienvenida al debate desde estas páginas.

¿Qué mejor que un libro en el que se encuentren reflexiones y trabajos de profesores y egresados? Y éste es un primer esfuerzo para recoger esas dinámicas universitarias en el campo de estudio que nos motiva.

El libro está compuesto por once capítulos: en el primero, la reflexión de tres economistas nos introduce al análisis del origen y las tendencias de la relación

entre desarrollo y cultura, como marco general de las ideas recopiladas a lo largo del libro. A continuación, el segundo capítulo aborda, de una manera más específica, las intersecciones de dicha relación, a la luz de la producción de pensamiento desde las ciencias sociales, y plantea formas diferentes de concebir el desarrollo a partir de un enfoque cultural. El tercer capítulo, por su parte, resalta el rol de la cultura para el logro sostenible de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, establecidos por las Naciones Unidas, y afirma la necesidad de hacer explícita la conexión entre éstos y la cultura, frente a la ausencia de la misma en los discursos oficiales. El estudio de la situación de América Latina, su comportamiento económico en las últimas décadas y su impacto en la generación de empleo y superación de la pobreza constituyen los objetos fundamentales de la reflexión propuesta por el siguiente capítulo que, analizando los posibles aportes de la cultura al empleo, nos introduce al contexto nacional y local: el de Colombia y Cartagena de Indias.

Desde los aportes de la antropología y los estudios culturales, el quinto capítulo presenta al lector una reflexión crítica sobre el postdesarrollo, poniendo en diálogo las teorías de autores como Gramsci, Foucault, Escobar y Fals Borda, con las experiencias del palenque y los movimientos populares en Colombia. En línea con dicho marco conceptual, el sexto capítulo centra su atención en los antecedentes, las controversias y los debates actuales sobre el reconocimiento, por parte de los organismos internacionales y los estados, de las solicitudes de los pueblos indígenas para una mayor autonomía político-territorial y el respeto de sus especificidades culturales. Al abordar el tema del derecho de los pueblos indígenas para establecer sus prioridades en los procesos de desarrollo que los afectan, el autor analiza la resignificación de principios políticos cruciales de la modernidad, tales como «ciudadanía», «soberanía», «autonomía» y el mismo concepto de «indígena».

El séptimo capítulo es un ensayo conceptual sobre la relación entre convivencia y democracia, desde el reconocimiento del estudio del contexto local, sus implicaciones y su cultura como elemento esencial para la comprensión de las articulaciones y dinámicas de dicha relación. Desde la misma disciplina de las ciencias políticas, el octavo capítulo nos ofrece un estudio del fenómeno del clientelismo y el sistema democrático en el contexto político barrial de la ciudad de Cartagena de Indias, en Colombia; y nos introduce al análisis de los procesos de desarrollo local a partir del enfoque cultural, que constituye el marco general de los últimos tres artículos, basados respectivamente en: el sistema cultural local, los paisajes culturales y la música de gaitas. En

particular, el capítulo noveno, a partir del examen del Sistema Nacional de Cultura de Colombia y de los sistemas locales de cultura de Bogotá y de Cartagena, centra su atención en este último, en sus orígenes, conformación y dinámicas, para finalmente plantear la diferenciación entre sistema y sector, como clave para la organización de un sistema cultural. Por otro lado, el propósito del décimo capítulo es determinar la importancia de los paisajes culturales como escenarios de patrimonio donde interactúan naturaleza, sociedad y cultura, así como el rol que cumple la educación y la difusión del patrimonio en aras de la cohesión social de las comunidades como una estrategia de asociación y desarrollo, a través del análisis de caso realizado con un grupo de niños y niñas de la bahía de Cartagena de Indias. Por último, el undécimo capítulo nos ofrece una visión original de las transformaciones culturales, tomando como referencia la música de gaitas y el análisis sobre sus actores, su experiencia vital, sus relaciones con el espacio tarima y con el concepto de cultura como espectáculo. Con el fin de proponer una reflexión más amplia sobre lo «tradicional» y lo «popular», el autor nos proyecta a aquellas vivencias rítmicas y narrativas de un arte único, propio del Caribe colombiano.

El Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo (L+iD) agradece a los autores su especial interés y colaboración en esta publicación; a la Fundación Carolina el haber permitido volver a publicar en este libro, como segundo capítulo, el artículo «Cultura y desarrollo: intersecciones vigentes desde una revisión conceptual reflexiva», publicado previamente en el libro *Cultura y desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*, editado por Siglo XXI Editores en el año 2010; y a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), que otorgó una subvención a un programa de cooperación universitaria y científica entre la Universidad de Girona y la Universidad Tecnológica de Bolívar, e hizo posible esta publicación. Igualmente, a Armando Alfaro, a Dina Candela y a Clara Martinell, que pusieron su empeño en la revisión de los materiales y brindaron su apoyo a la edición.

Alfons Martinell Sempere

Alberto Abello Vives

Girona, noviembre de 2012

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

Orígenes y tendencias recientes de una relación indispensable¹

AARÓN ESPINOSA ESPINOSA

AUGUSTO ALEÁN PICO

ALBERTO ABELLO VIVES

Introducción

Los estudios sobre el desarrollo –como visión amplia que integra lo económico y lo social, lo político y lo antropológico, lo cultural con lo productivo– facilitan la visión interdisciplinaria de la realidad latinoamericana y colombiana, y permiten identificar los desafíos y problemas que imponen fenómenos como la globalización y la transformación del Estado.

En Colombia y en la mayoría de países latinoamericanos, las nociones de cultura, región y desarrollo se pueden tomar como conceptos inseparables (países de regiones, países de culturas). Desde esta perspectiva, lo local y lo regional tienen plena vigencia y su expresión cultural tiene representaciones y lógicas distintas (Martín-Barbero y otros, 2000), muchas veces enfrentadas entre ellas. La región y el territorio se convierten entonces en receptores de redes y pautas de significados, representaciones y símbolos que moldean el comportamiento de los individuos y de los grupos (Geertz, 1992).

Esto se hace más importante, puesto que, en las últimas décadas, nuevas concepciones de desarrollo enfatizan en la cohesión cultural e institucional. Se considera entonces relevante tener en cuenta las características culturales regionales, sin caer en determinismos, pues este conocimiento puede ser usado favorablemente en el proceso de construcción de instituciones y de la misma región.

En este documento se revisa el estado del arte de la literatura sobre las relaciones entre desarrollo y cultura, partiendo de las teorías del desarrollo planteadas desde la economía, considerando distintos enfoques: el del

crecimiento económico, la economía clásica del desarrollo y las teorías de las necesidades humanas, y extiende el análisis a los aportes de Amartya Sen y las nuevas visiones del desarrollo. Igualmente, se amplía este marco de análisis a los nuevos estudios derivados del concepto de desarrollo humano, la teoría del capital social y el neoinstitucionalismo, así como a diferentes áreas de estudio como la economía de la cultura.

1. El concepto de desarrollo: una breve síntesis de su evolución

¿De qué trata el desarrollo? Ha sido y aún sigue siendo una pregunta fundamental en las ciencias sociales. En el análisis económico, el desarrollo está incorporado como una subespecialidad y, aunque ha habido aportes importantes a su conceptualización, medición y recomendaciones de política, debemos reconocer que tal visión es parcial. Otras disciplinas sociales, como la sociología, la ciencia política, la antropología, así también como la filosofía, entre otras, han realizado importantes aportes al estudio del concepto de desarrollo.

Las diversas hipótesis que se han propuesto desde la economía alrededor de la pregunta pasan por el crecimiento económico, la industrialización, la liberación del sector externo, el papel de las instituciones, las necesidades humanas, entre otros aspectos, como los factores principales del desarrollo. El estudio de las causas de la pobreza y la desigualdad y de sus posibles soluciones también ha estado en el centro de la discusión acerca del desarrollo. En la década de los setenta, el debate giró hacia el examen de los problemas distributivos, pero en poco tiempo los practicantes del desarrollo dejaron de lado el tema.

Con el trabajo fundamental de Amartya Sen en los ochenta, se amplía el horizonte para tratar de responder a esta pregunta. Sen (2000) afirma que lo importante para el desarrollo es la libertad. Las organizaciones internacionales como el PNUD incorporaron en sus trabajos tales tendencias teóricas, lo que dio como resultado la concepción del desarrollo humano plasmado en sus documentos y prácticas. En los noventa, la preocupación de las agencias del desarrollo y de la teoría del bienestar se centró en la reducción de la pobreza. Un grupo de países firmó el documento denominado «Los Objetivos de Desarrollo del Milenio», cuyo primer objetivo es reducir la pobreza extrema a la mitad.²

A continuación se describe la evolución de las teorías del desarrollo más importantes.

1.1. Antecedentes del desarrollo

La economía se ha preocupado, desde sus inicios, por temas como la riqueza, el comercio internacional, el trabajo, el crecimiento de la población, la felicidad y la libertad, entre otros, que podrían considerarse conceptos precursores del estudio del desarrollo. Los economistas Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, Robert Malthus, Jeremy Bentham y John Stuart Mill, han estudiado estas cuestiones en diferentes épocas de la historia. Blaug (2001), al hacer la reseña sobre *La Riqueza de las Naciones*, sostiene que Smith se consideró a sí mismo, principalmente, como un estudioso del desarrollo: «En la introducción al libro, Adam Smith aclara que su tema principal es el desarrollo económico: las fuerzas que gobiernan a largo plazo el crecimiento de la riqueza de las naciones» (p. 52-53).

Aunque Ricardo entendió el problema del desarrollo, en principio, como crecimiento económico, fue el primero en comprender la importancia de la distribución en el análisis de la dinámica de la actividad económica. En su estudio clásico sobre la economía de la agricultura, en particular del trigo, en la Inglaterra del siglo XVIII, explica las fuerzas que determinan la distribución de los ingresos entre las diferentes clases de la sociedad: trabajadores, terratenientes y capitalistas (Robinson y Eatwell, 1991).

Por su parte, Marx, apoyado en algunas de las ideas de Ricardo, plantea una teoría general de la sociedad y su evolución, utilizando no sólo la economía, sino otras ciencias sociales en la explicación del desarrollo capitalista. Entre muchos de sus análisis, se destacan las leyes del movimiento del capitalismo como explicación particular del desarrollo. Al respecto, Blaug (2001) afirma: «Independientemente de lo que pensamos sobre la validez final del marxismo, sólo una mente obtusa podrá dejar de sentirse inspirada ante el esfuerzo heroico de Marx por proyectar una explicación sistemática general de las leyes del movimiento del capitalismo» (250).

Malthus propuso una visión pesimista del desarrollo económico basado en su teoría de la población y su máxima del mayor aceleramiento del ritmo de crecimiento de la población sobre el de los productos procedentes de la tierra.

La teoría maltusiana ha sido fuertemente criticada: «Malthus defendió su teoría en parte por la lógica, en parte por los hechos, pero sin rigurosidad en ambos sentidos» (Blaug, 2001, p. 90). A pesar de las críticas, aún se siguen proponiendo trabajos a partir de las ideas iniciales de Malthus.

Las concepciones actuales del desarrollo que mencionaremos más adelante tienen raíces en los economistas clásicos utilitaristas, algunos de los cuales, además de la riqueza y el crecimiento económico, ven el desarrollo como un proceso de mejoramiento del individuo, que va más allá del ingreso y sus cambios, como medida fundamental del bienestar.³

En su obra *La psicología del hombre económico*, Bentham afirma: «Mi noción de hombre es la de un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo, mientras siga siendo hombre» (1965, p. 3). Con esta premisa construye su teoría económica basada en el principio de la utilidad o principio de la máxima felicidad, el que aún hoy es el principio rector de valoración del bienestar de la corriente principal de la ciencia económica.

Por su parte, Mill tuvo una concepción amplia del bienestar de los individuos y de la sociedad fuertemente vinculada al concepto de libertad. En sus *Principios de economía política*, refiriéndose a la riqueza como tema central de estudio de la economía política y su relación con cualquier otro de los grandes intereses humanos, sostiene: «Todo el mundo sabe que una cosa es ser rico y otra ser instruido, valiente o humanitario; que las cuestiones, sobre cómo se hace rica una nación y cómo se hace libre, o virtuosa, o eminente en la literatura, en las bellas artes, en las armas o en la política, tienen una significación totalmente distinta. En realidad, todas ellas se hallan indirectamente enlazadas y reaccionan unas sobre las otras. Algunas veces un pueblo se libera porque antes se había enriquecido, o se enriquece porque antes se había liberado» (Mill, 1951, p. 29).

También Marshall, Pigou, Keynes, Kalecki y Joan Robinson, entre otros, discutieron el asunto. La preocupación por el tema del desarrollo ha sido, entonces, fundamental en la historia de la ciencia económica.

1.1.1. El desarrollo como crecimiento económico

En versiones más contemporáneas, el análisis económico consideró, en

principio, el concepto de desarrollo como sinónimo de crecimiento económico. Sen afirma: «Los economistas clásicos –Marx en particular– se ocuparon mucho del crecimiento, pero su reaparición moderna se inició apenas en 1939 con un notable ensayo publicado por Roy Harrod» (1979a, p. 7). En esta perspectiva, los estudios sobre crecimiento se inician con el conocido modelo de Harrod-Domar.

La nueva generación de modelos de crecimiento se refiere a los modelos de crecimiento endógeno. La denominada «nueva teoría del crecimiento» ha propuesto explicaciones del crecimiento económico usando como antecedente las propuestas de Schumpeter sobre los conceptos de innovación y destrucción creadora (Aghion y Howitt, 1999).

Los intentos por «endogenizar» la tecnología, la cual, como se sabe, es exógena en el modelo pionero de Solow-Swan, han permitido expandir la comprensión acerca del crecimiento. Estas teorías también han intentado explicar el problema de la distribución relacionándolo con aspectos de economía política. Sin embargo, tales modelos, aunque han avanzado, comparándolos con los modelos neoclásicos, en sus diferentes versiones, aún no son capaces de explicar temas relacionados con el crecimiento, como por ejemplo, la profunda desigualdad en países menos desarrollados.

1.1.2. Economía clásica del desarrollo

Los autores que primero expusieron las teorías sobre desarrollo económico con una base más amplia que el crecimiento, a partir de los años cuarenta y cincuenta, fueron, principalmente: Lewis, Nurkse, Rosenstein-Rodan, Hirschman, Prebisch, Myrdal, Young y Chenery. A estos autores –olvidados por la economía del desarrollo contemporánea– se les agrupa como la corriente clásica de la economía del desarrollo. Su importancia radica en que sus postulados son clave para entender el fenómeno del subdesarrollo, en particular, los rendimientos crecientes a escala y los excedentes de mano de obra, que son dos planteamientos fundamentales dentro de la teoría. Estos planteamientos son más relevantes para estudiar países menos desarrollados.

Al argumentar sobre la validez actual que puede tener el enfoque de la economía clásica del desarrollo, Ros sostiene:

«Esta argumentación se basa en: 1) su consistencia con el patrón de tasas de crecimiento en países con niveles de ingreso bajos, medios y altos; 2) su capacidad para incorporar el papel de factores descuidados en la literatura, tales como políticas industriales y los recursos naturales, al explicar los vínculos entre crecimiento y comercio internacional; y 3) los vínculos entre distribución del ingreso y crecimiento en diferentes niveles de desarrollo económico» (Ros, 2004, p. 26).

1.1.3. El concepto de necesidades humanas

El concepto de necesidades humanas se ha convertido en enfoque pionero de las nuevas visiones del desarrollo. De igual modo, es uno de los elementos constitutivos del nivel de vida. Las necesidades han sido preocupación central del análisis económico. Al respecto, Adam Smith escribió en *La riqueza de las naciones*: «Toda persona es rica o pobre según el grado en que pueda disfrutar de las cosas necesarias, convenientes y agradables de la vida» (1994, p. 64). En otro aparte afirma: «Después de la comida, las dos grandes necesidades de la humanidad son el vestido y la vivienda» (p. 232). Y refiriéndose a las economías primitivas dice: «Cada hombre procura satisfacer mediante su propio trabajo las necesidades ocasionales que tenga, en la medida que se susciten. Cuando tiene hambre se va al bosque a cazar; cuando su atuendo se desgasta, se viste a sí mismo con la piel del primer animal grande que cace; cuando su choza empieza a derrumbarse, la repara lo mejor que pueda con los árboles y tepes que tenga más cerca» (p. 355).

Otro de los grandes pensadores de la economía que se refirió al tema de las necesidades fue Marx:

«Las necesidades naturales, el alimento, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país. Además, el volumen de las llamadas necesidades naturales, así como el modo de satisfacerlas, son de suyo un producto histórico, que depende, por lo tanto, en gran parte, del nivel de cultura de un país, y sobre todo, entre otras cosas, de las condiciones, los hábitos y las exigencias con que se haya formado la clase de los obreros libres» (1999, p. 124).

Pigou también se refirió a las necesidades humanas. En sus estudios sobre el bienestar económico y su propuesta de un nivel nacional de renta real mínimo, plantea la necesidad de precisar el concepto mínimo, más como determinadas condiciones objetivas que como un mínimo subjetivo de satisfacción. Al respecto, afirma: «Así, por ejemplo, el mínimo abarca una cierta cantidad y calidad de confort hogareño, asistencia médica, educación, alimentación y vestimenta, diversiones, condiciones higiénicas y de protección contra accidentes de trabajo, etc.» (1960, p. 759). En este sentido, el profesor Pigou se aleja de la visión utilitarista.

Versiones contemporáneas defienden una teoría universalista de las necesidades humanas, (Doyal y Gough, 1991). Estos autores asocian las necesidades a la prevención del grave daño que se presentaría si no se satisficieran. Postulan la autonomía (capacidad de formular propósitos y estrategias e intentar ponerlas en práctica, lo que presupone salud mental) y la salud física como las dos necesidades fundamentales de todos los seres humanos en cualquier lugar y en cualquier tiempo. También plantean que, si bien las necesidades son universales, los satisfactores son relativos a cada sociedad específica.

En una visión amplia del nivel de vida y su correspondencia con el desarrollo, Max-Neef (Ekins y Max-Neef, 1992) propone una matriz de necesidades y satisfactores que distribuye en necesidades, de acuerdo con categorías existenciales (ser, tener, hacer, interactuar...) y otras, de acuerdo con categorías axiológicas (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creatividad, identidad y libertad). También especifica los satisfactores para cada una de las combinaciones. Otro autor contemporáneo, Heller (1978), analiza el concepto de necesidad en Marx.

1.1.4. Amartya Sen y los nuevos enfoques del desarrollo

El trabajo de Sen acerca del desarrollo da un giro fundamental en su concepción (Sen, 1983a, 1988, 1998). Para Sen, la economía del desarrollo es importante para comprender los problemas del subdesarrollo y el atraso. Sin embargo, su enfoque tradicional no es el adecuado. La economía tradicional del desarrollo ha privilegiado el estudio del crecimiento económico sobre otros aspectos del desarrollo, puesto que éste sólo es un elemento del proceso de desarrollo. El crecimiento es más medio que fin. En cambio, el proceso de desarrollo económico puede verse como el proceso de aumentar las *capacidades*

de la gente. El proceso de desarrollo no puede verse como uno de «sangre, sudor y lágrimas», como propone este autor, sino como uno más amplio, amigable y cooperativo.

Sen afirma que la visión de capacidades no es nueva; está en las raíces de la disciplina económica: «El bienestar de una persona puede ser visto como una evaluación de los *funcionamientos* (cursivas nuestras) logrados por esa persona. Este enfoque ha sido implícitamente usado por Adam Smith (1776) y por Karl Marx (1844) en particular, y más recientemente en la literatura sobre calidad de vida» (1988, p. 15-16).

Otros autores, igualmente, han propuesto una concepción más amplia del desarrollo (Todaro y Smith, 2005; Ekins y Max-Neef, 1992). Ekins y Max-Neef, por ejemplo, proponen una aproximación sociohumanística al desarrollo socioeconómico, postulando una regla de bienestar que sigue igual la norma de desarrollo socioeconómico: «suficiencia material y dignidad humana para todos». También privilegian el autodesarrollo de las personas y la autonomía de acción en todas las esferas. Un concepto cercano a la *agencia* de Sen.

Por su parte, Todaro y Smith (2012) también se preguntan qué se entiende por desarrollo. Y, al respecto, afirman: «se debe concebir el desarrollo como un proceso multidimensional compuesto por grandes transformaciones de las estructuras sociales, de las actitudes de la gente y de las instituciones nacionales, así como por la aceleración del crecimiento económico, la reducción de la desigualdad y la erradicación de la pobreza absoluta» (p. 16). En este sentido, se incorporan las preocupaciones por la reducción de la pobreza y la desigualdad, y no sólo por el crecimiento. Estos autores proponen tres valores centrales en el desarrollo: i) sustento vital: la capacidad de satisfacer las necesidades básicas; ii) autoestima: ser persona; y iii) libertad y no servidumbre: poder elegir. Este marco general permitió entender el desarrollo como mejoramiento del nivel y la calidad de vida, y centrar la atención en los problemas más acuciantes en las sociedades actuales, como son la pobreza, la desigualdad, el desempleo y, en general, la falta de capacidades.

Por otra parte, el trabajo de Sen también ha sido central en la crítica a las inconsistencias de la economía del bienestar. Su crítica al utilitarismo como aproximación del bienestar ha estado presente en la mayoría de sus numerosos escritos. Sen hace una crítica demoledora al Principio de Pareto, piedra angular de aquella concepción: «Si alguien toma en serio el Principio de Pareto, como parecen hacerlo los economistas, tendrá que afrontar problemas de consistencia

en el respeto a los valores liberales, aunque sean muy moderados. O, por el contrario, si alguien tiene ciertos valores liberales, quizás tenga que renunciar a su adhesión al óptimo de Pareto» (Sen, 1970, p. 261). La economía paretiana del bienestar es una explicación insuficiente para abordar los problemas de equidad.

1.1.5. Del concepto de necesidades y el utilitarismo a la teoría de las capacidades

Sen desarrolló su enfoque a principios de los años ochenta alrededor de las siguientes categorías: capacidades, funcionamientos, derechos y libertad (Sen, 1979a, 1982a, 1983a, 1983b, 1987, 1988, 1992, 1993, 1996, 1997). Sus trabajos anteriores se preocuparon principalmente por el tema de la elección colectiva (Sen, 1976). La elección colectiva trata sobre la estrecha relación entre los objetivos de la política social y las aspiraciones y preferencias de los miembros de una sociedad. El trabajo de Sen, según el economista colombiano Jorge Iván González, supera las restricciones impuestas por Arrow a esta elección, en el sentido del conflicto entre valores individuales y elección social (González, 1998a, 1998b). Los planteamientos de Sen permiten encontrar procesos de elección colectiva consistentes, en la medida en que se esté dispuesto a renunciar a la «pureza» axiomática, dice González.

Sen examina la pregunta: ¿igualdad de qué? En sus escritos revisa la igualdad desde los puntos de vista utilitarista, de la utilidad total y desde la perspectiva rawlsiana, donde argumenta contra las tres visiones de igualdad y propone su esquema de «capacidades básicas» (una persona que puede hacer ciertas cosas básicas): «la no explotación y la no discriminación requiere el uso de información que no está capturada totalmente ni por la utilidad ni por los bienes primarios» (1979a, p. 367).

En este punto, Sen entiende el enfoque de capacidades como complementario al utilitarismo y a los bienes primarios de Rawls. Afirma que su visión es una extensión natural del esquema rawlsiano de los bienes primarios. Este economista sigue avanzando en su enfoque e incluye el tema de los derechos en el marco del examen de las hambrunas. Explicó que las hambrunas en países como Bengala no fueron producto de la disponibilidad de alimentos, sino de la falta de capacidad para realizar efectivamente los derechos de la gente. Para él,

los derechos «se refieren al conjunto de bienes optativos a los que una persona tiene acceso en una sociedad cuando utiliza la totalidad de opciones y oportunidades que tiene frente a sí» (1983a, p. 311).⁴

En *Pobres, relativamente hablando*, Sen desarrolla los conceptos de pobreza absoluta y relativa, manifestando que la pobreza es absoluta en el espacio de las capacidades y relativa en el de los bienes, sus características y los ingresos. Aquí contrasta entre capacidades, bienes, características y utilidad mediante el ejemplo de la bicicleta, muy ilustrativo para aclarar el concepto de capacidad:

«Es, sin duda, un bien con varias características; enfóquese una en particular: que sirve como medio de transporte. El que una persona tenga una bicicleta le da la posibilidad de desplazarse de una manera que no podría si no contara con ella. Entonces, la característica de servir como medio de transporte permite que el individuo tenga la capacidad de desplazarse de cierta forma. Puede que esta capacidad proporcione utilidad si es que quiere desplazarse o que le dé felicidad gracias al placer que encuentra en ello. Entonces, hay una secuencia que va del bien (una bicicleta) a las características (servir como medio de transporte), a la capacidad para funcionar (la facultad de desplazarse) y de ahí a la utilidad (el placer de la acción)» (1983b, p. 334).

Las capacidades se relacionan con los bienes y servicios, con las características de los bienes, la utilidad y las necesidades básicas, pero difieren de todos ellos, en particular, porque es una categoría más amplia. El bienestar de las personas puede estar mejor visto mediante un índice de los funcionamientos de la persona (Sen, 1987). Éstos, en términos de desempeño y logro de las personas, pueden ser observados para propósitos de evaluación. Existe, como lo menciona Sen, una secuencia, un recorrido entre todas estas categorías. Para Colombia, se han realizado ejercicios con el propósito de llegar a aproximaciones de operacionalizar el enfoque de Sen (Rivera, M., 2000).

En la evaluación de lo que constituye el nivel de vida y el desarrollo, Sen otorga importancia crucial a las capacidades y los funcionamientos. Los últimos entendidos como logros de la persona y las primeras como posibilidades de lograr algo. Las relaciones entre ambos conceptos son muy complejas. Parece ser que los funcionamientos están más cerca de las posibilidades de evaluación debido a su relación cercana con las condiciones observables de la vida. Sin embargo, el nivel de vida también se relaciona con la libertad. No es lo mismo

una mujer que muere de hambre porque es pobre, a la mujer, de profesión modelo, que muera de hambre por anorexia, por mantener la figura.

Para Sen, las relaciones entre libertad y desarrollo son esenciales. Las libertades son tanto el objetivo primario del desarrollo como su principal medio (Sen, 2000; 2002). El desarrollo puede ser visto como libertad y, a su vez, las capacidades de una persona pueden verse como «las libertades fundamentales de que disfruta para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar» (Sen, 2000, p. 114). Otros autores también han valorado la perspectiva de la libertad para enfocar problemas sociales como la desigualdad (Van Parijs, 1996). La libertad debe tener una importancia real para todos. Van Parijs ha propuesto la idea del mayor ingreso básico sostenible como instrumento de libertad real.

En la visión de Sen sobre lo que significa el desarrollo basado en la libertad, la reducción de la pobreza y la desigualdad constituyen aspectos centrales. En esta perspectiva se debe analizar la pobreza como falta de capacidades básicas, lo cual desborda los análisis basados en el ingreso.

Se ha afirmado, de manera plausible, que el enfoque de capacidades aún no ha sido lo suficientemente operacionalizado, con miras a una medición amplia de la pobreza (Boltvinik, 2003). En particular, hay interés en los países avanzados por el desarrollo de las ideas de Sen, liderado por académicos como Nussbaum y Alkire, en Estados Unidos, y por Desai, Burchardt y Le Grand, en Reino Unido, entre otros. Por su parte, Boltvinik reconoce tres intentos de operacionalizar el enfoque de capacidades para la medición de la pobreza. El propuesto por el PNUD, en el que participó conjuntamente con Sen y otros autores, desembocó tanto en el Índice de Desarrollo Humano como en el índice denominado «pobreza humana». El mismo Boltvinik manifiesta que estos índices aún tienen debilidades.

Otro intento ha sido el de Desai. Este autor propone una lista de cinco capacidades esenciales, universales, que deben realizarse de manera conjunta.⁵ En el esquema de Desai se presenta una cadena o recorrido. Éste se dirige de las capacidades a las necesidades, a las características de los bienes y finalmente a los bienes. Después de definir su propia lista de capacidades, introduce un subconjunto de necesidades correspondientes a cada capacidad. A partir de las necesidades se pueden, ahora sí, definir las características de los bienes y los bienes propios.

Boltvinik considera necesario el concepto de necesidades como vínculo intermedio para la operacionalización del enfoque de capacidades. Desai

construye un conjunto de necesidades, basándose en las necesidades mínimas planteadas por Pigou y la necesidad de Adam Smith de «no sentirse avergonzado en público».

2. ¿Por qué desarrollo y cultura? Los hechos actuales y los viejos paradigmas

Después de los insatisfactorios resultados de los procesos de globalización económica, las reformas estructurales, tanto en los países en desarrollo como en los desarrollados, amparadas en el Consenso de Washington –y del creciente descontento social, manifiesto en el deterioro del medio ambiente y en la escalada de la inequidad, y en el rezago social y económico de grandes porciones del globo–, se ha presentado un fuerte debate alrededor del concepto tradicional de desarrollo, tanto en el ámbito académico como en el político.⁶

Resulta paradójico que el incremento en los niveles de pobreza e inequidad a escala mundial se presente justamente en un contexto de grandes avances tecnológicos y de fortalecimiento de los mercados mundiales que han ampliado las posibilidades de producción y generación de riqueza (Klikberg, 1999). Para Sen, «El mundo [de hoy] es espectacularmente rico, pero está penosamente empobrecido» (Sen, 2007, p. 165).

Se ha encontrado que el crecimiento económico no disminuye los niveles de pobreza si, al mismo tiempo, no se mejoran los problemas de inequidad⁷ y la sostenibilidad ambiental (Bahgwati, 1958; Kakwani y Khandker, 2004). La tradición neoclásica de la economía ha enfatizado en factores convencionales y, en cierto modo, «tangibles» para el crecimiento económico, como el capital físico, el capital humano y la tecnología.

Actualmente, se reconoce que existen otros factores que afectan al desarrollo y que pueden explicar las diferencias de bienestar entre regiones del mundo, entre ellas los procesos institucionales, la historia, el territorio y la cultura, como se mostró anteriormente, todas ellas variables relegadas de las discusiones sobre el desarrollo.⁸

Justamente en los últimos años, los debates sobre la importancia de la cultura en el desarrollo –en cuanto a repensar las políticas culturales y el patrimonio tangible e intangible, a valorar elementos que favorecen la cohesión social, a medir el impacto de las llamadas industrias culturales en la cultura nacional y

las condiciones para la democratización de la cultura, a estudiar la situación laboral de los trabajadores del sector cultural, entre otras— han crecido en intensidad y variedad en el mundo occidental.

El marco de este debate es la tensión entre lo global y lo local; en el ámbito de las políticas, ésta implica que se deben crear las condiciones para ampliar el capital cultural propio que no debería sucumbir ante el arrollador poder de mercado que impulsa la homogenización y la producción en masa que impone íconos culturales ajenos y que ponen en riesgo de extinción las identidades locales (Abril y Soto, 2004). Sin embargo, en el marco de esta tensión no se debe perder de vista que el proceso de autoidentificación está mediado por la decisión de las personas de considerar cuáles son las identidades relevantes y también por la evaluación relativa que éstas hacen de su importancia, dado que se puede pertenecer a diferentes grupos o colectividades al mismo tiempo (Sen, 2007).

En esta línea interpretativa, una serie de autores ha esbozado las importantes relaciones entre cultura y desarrollo económico, y entre cultura y desarrollo como un tema más global. Kliksberg (1999) considera que la cultura es un decisivo factor de cohesión social, por lo que el capital social y la cultura pueden ser palancas formidables de desarrollo, si se crean las condiciones adecuadas. En la cultura, las personas pueden reconocerse mutuamente, crecer en conjunto y desarrollar la autoestima colectiva. Como señala este autor, la cultura traspasa todas las dimensiones del capital social de una sociedad, y subyace tras los componentes básicos considerados capital social, como la confianza, el comportamiento cívico, el grado de asociación...

En este contexto, plantea Kliksberg, y a pesar del asombro que produce la escasa atención que se les ha prestado, aparecen potenciadas las relaciones entre cultura y desarrollo, al revalorizarse todos estos elementos silenciosos e invisibles, pero claramente operantes, involucrados en la idea de capital social. Esto porque, entre otros aspectos, los valores de los que es portadora una sociedad inciden fuertemente sobre los esfuerzos de desarrollo.

Como señalan otros autores como Stiglitz (1998), preservar los valores culturales tiene gran importancia para el desarrollo por cuanto ellos sirven como una fuerza cohesiva en una época en la que muchas otras se están debilitando.

Platteau (2000), por su parte, menciona que entre las características culturales favorables al desarrollo económico y el efectivo funcionamiento de las

instituciones democráticas, se hallan: i) la confianza entendida como el respeto a los otros y a la autodeterminación;⁹ ii) la percepción de que las elecciones individuales tienen algún impacto sobre los resultados económicos individuales;¹⁰ iii) el predominio de una moral generalizada sobre una moral limitada;¹¹ y iv) la existencia de un entorno cultural colectivo y familiar no coercitivo de la individualidad.

2.1. Desarrollo y cultura, reto para la economía

Para varios teóricos (Rausell Köster, 2004; Stolovich, 2002; Abril y Soto, 2004), la cultura plantea entonces enormes retos a la ciencia económica, disciplina sobre la que han recaído las discusiones acerca de las políticas orientadas al desarrollo. García Canclini (1995) sostiene, en este sentido, que existe un divorcio entre quienes se ocupan de la economía y quienes se dedican a la cultura.

Desde sus inicios, la teoría económica dejó por fuera a las actividades culturales. Por ejemplo, para Adam Smith y David Ricardo, el gasto en las artes no contribuía a la riqueza de la nación. El mismo Smith veía la cultura como el dominio por esencia del trabajo no productivo, aunque no dejaba de reconocer –pero no abiertamente– los efectos externos del gasto en cultura. Por su parte, otro padre de la economía, Alfred Marshall, señalaba la imposibilidad de evaluar objetos que, como los artísticos, eran únicos en su género, no teniendo equivalente ni concurrente.

En este sentido, Sen (2007) sostiene que existen atributos derivados de la historia y el origen de las personas que definen su identidad, la cual, según el economista indio, se define como «la forma de vernos a nosotros mismos y a los grupos a los que pertenecemos» (p. 43). Sen critica especialmente dos formas de reduccionismo predominantes en las ciencias sociales: la primera corre por cuenta de la economía, y Sen la denomina «indiferencia hacia la identidad»; ésta consiste en que, como seres racionales (*homo economicus*), perseguimos el máximo beneficio sin que nos importe ningún sentido de identidad distinto a los de sí mismos; la segunda, que llama «filiación singular», se deriva del hecho de suponer –como lo hacen con frecuencia los pensadores comunitaristas y los teóricos de política cultural– que cualquier persona pertenece especialmente, para cualquier efecto práctico, a una sola colectividad.

Nuevos enfoques derivados del concepto de desarrollo humano, la teoría del capital social y el neoinstitucionalismo han enriquecido la discusión sobre los factores que explican las diferencias en desarrollo de los países y regiones, poniendo su atención más allá del crecimiento. Sobre esto último, la noción de *desarrollo humano* o *desarrollo centrado* ubica a la gente en el foco del problema, al definirse como la posibilidad de las personas para acceder a las condiciones materiales, de sentirse incluida y participar en la sociedad, de tener una identidad y una calidad de vida en armonía con el medio ambiente.¹²

2.2. Desarrollo y cultura: matices de una relación indispensable

Como se expuso en la sección anterior, la visión del desarrollo en la literatura económica ha cambiado en estos últimos años. Un elemento fundamental de ese cambio tiene que ver, precisamente, con la forma en la que se observa la cultura: como un proceso de ampliación de las capacidades de los individuos – la cultura conformadora en sí misma de capacidades del ser humano–, que gira sobre un eje básico, la libertad cultural.

Justamente el Informe sobre Desarrollo Humano de 2004, *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, expresa con total claridad que «La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo humano, puesto que, para vivir una vida plena, es importante poder elegir la identidad propia –lo que uno es– sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas» (PNUD, 2004, p. 7). Pese a la centralidad de sus relaciones, todavía es notable la ausencia de precedentes en la discusión –o como se diría en el ámbito de la planificación y seguimiento de las políticas públicas: de líneas de base–, ya sea porque siguen siendo escasos los aportes al entendimiento del papel de la cultura en el desarrollo, o porque en los casos en los que se presentan, éstos siguen teniendo alta concentración en las áreas de interés.

Esto ha sido particularmente relevante en los estudios culturales que se basan en la teoría y las metodologías económicas, donde la perspectiva dominante ha estado centrada en la evaluación de los impactos económicos de la cultura, ya sea a través de los llamados impactos directos e indirectos, los de alcance global (incidencia en el PBI del valor agregado por el conjunto de las actividades culturales) o de alcance limitado a los efectos de una actividad específica (por ejemplo: un festival o un museo) sobre una determinada localización

geográfica.

En Latinoamérica, el surgimiento de los estudios de la llamada *economía de la cultura* ha encontrado respaldo empírico en los trabajos promovidos por el Convenio Andrés Bello (CAB). En los últimos ocho años, el CAB ha publicado más de una decena de trabajos orientados en gran parte a la valoración de los impactos económicos, culturales y sociales de las industrias culturales¹³ y del patrimonio material e inmaterial y, en menor medida, a temas como los incentivos a la cultura.

Según esta visión particular, las actividades culturales constituyen un sector de demanda creciente con fuertes implicaciones en la calidad de vida de los ciudadanos y, cada vez más, con un mayor impacto económico en términos de ingresos y ocupación. En el aspecto de la ocupación y el trabajo, Rausell Köster (2004) destaca la incorporación de aspectos creativos muy gratificantes, desde el punto de vista del desempeño, el grado de articulación que permite formas de ocupación generadoras de capital social (microempresas de carácter cooperativo y autogestionario, entre otros), su condición de sector intensivo en mano de obra, y su ventaja adicional de que no sólo no es depredadora del medioambiente, sino que la mayoría de las veces implica la valoración de elementos patrimoniales.

Paradójicamente, a pesar de los indiscutibles aportes de esta vertiente,¹⁴ la línea de estudios menos desarrollada la representa una sin la cual no sería posible entender el papel de la cultura como fuente de desarrollo: el de los trabajadores de la cultura, quienes además son una pieza clave en la formación de la identidad de las comunidades locales frente a las tensiones entre lo global y lo local.

Se argumenta que en países como España, por ejemplo, los sectores culturales y de ocio han mostrado tasas de crecimiento y de generación de ocupación muy superiores a la media del resto de la economía (Carrasco y Rausell, 2001), características que han conducido a que la cultura se convierta en un sector de atención pública prioritario y muy atractivo desde el punto de vista de las políticas de empleo.

En el caso europeo,¹⁵ un estudio muestra la importancia de este sector en la UE: 2,6% del Producto Interior Bruto –con tasas recientes de crecimiento muy por encima de las del conjunto de la economía– y generación del 3,2% del total de empleo, casi seis millones de puestos de trabajo en ese bloque económico y

cultural.¹⁶

Justamente en España se han abierto recientemente líneas de investigación alternativas a la estándar de los impactos económicos,¹⁷ orientadas a entender especialmente el papel de la lengua como vehículo cultural, explorando las relaciones de prosperidad y estabilidad democrática con el crecimiento de la lengua española como creadora de riqueza a través de los negocios y las migraciones,¹⁸ como capital social y bien público que ha permitido el surgimiento de la industria de la enseñanza del español.¹⁹ En general, estos estudios permiten reconocer tres aspectos esenciales en la relación entre lengua, cultura, sociedad y desarrollo: i) la lengua, en tanto que elemento identitario fundamental de una identidad cultural que va mucho más allá de la lengua, pero que no se entiende sin ésta, en el común de los casos; ii) la lengua, como transmisora esencial de la cultura (particularmente de sus expresiones orales y escritas); y iii) la lengua como base de industrias culturales de gran importancia internacional y generadoras de crecientes ingresos y de valor agregado.

Esta visión considera no sólo a la lengua española, sino también al conjunto de lenguas que forman un mapa lingüístico más amplio, el de los países iberoamericanos, que, desde el punto de vista de las políticas, debe guardar coherencia con el respeto a la diversidad cultural planteada. De hecho, desde la perspectiva económica, resulta innegable (lo que da forma a la relación lengua-cultura-desarrollo) compartir una lengua de 450 millones de hablantes que, además de ser factor cultural de primer orden, constituye un activo económico con importante potencial de desarrollo, en la medida en la que se sepan aprovechar los efectos positivos sobre otras actividades económicas (externalidades).

En el caso de la lengua española, según Jiménez y Carbona (2007), su valor desde el punto de vista del comercio internacional es indiscutible, pues «reduce los costes de transacción, multiplica externalidades positivas, acorta la distancia psicológica, trenza vínculos de confianza y de creación de capital social, y constituye la materia prima de unas industrias culturales de dimensión internacional» (p. 8).

Pero, si por un lado la cultura es considerada una actividad altamente dinamizadora de la economía (de riqueza y bienestar), por el otro es generadora de sentidos y significados, y formadora de identidades. La cultura tiene un papel destacado en los procesos de desarrollo endógeno, que basan el crecimiento y el bienestar en las propias potencialidades de las naciones y las

regiones.

Para Romero Cevallos (2005), «La cultura es relevante para el desarrollo, pues determina qué tiene valor en una sociedad, es decir, cómo influencia sobre los individuos y las comunidades, y cómo responden éstos a los cambios resultantes del desarrollo» (p. 34). Este sistema de valores conduce, finalmente, según este autor, a que las sociedades entiendan de distinta manera problemas como el hambre (factor que impide desplegar las capacidades de las personas, objetivo central del desarrollo humano). De hecho, en algunos países como Guatemala y Camerún la pobreza se define principalmente con relación a la alimentación, adoptando un mecanismo de transmisión que, partiendo del hambre, conduciría a la pobreza y a la mendicidad. Sin embargo, en otros como Sudáfrica los pobres son descritos en función de su vulnerabilidad laboral (que no tienen trabajo seguro), asociando la pobreza a las comunidades pobres que no disponen de fuentes de trabajo formal.

No menos importante es que, tal como se lee en los informes mundiales de desarrollo humano, las estrategias en pro del desarrollo sobrepasan el simple objetivo de aumentar los niveles de ingreso de las personas, sino que éstas deben orientarse a la ampliación de las oportunidades de las personas para la plena realización de sus potencialidades y el disfrute de sus libertades. Bajo esta óptica, la cultura es un medio para ampliar las opciones y libertades de las personas, pero también su disfrute: es una libertad en sí misma que debe ser garantizada por los procesos de desarrollo.

En los años noventa, y en parte como consecuencia de la Cumbre de Río en 1992, el concepto de desarrollo se amplía añadiendo a las dimensiones material y humana la ambiental. En esta nueva concepción del desarrollo, la cultura se convierte en factor decisivo de cohesión social, que, como se dijo, sustenta y potencia el capital social y, por lo tanto, hace sostenible el crecimiento, mejora la efectividad de la iniciativa privada, permite superar las fallas del mercado a partir de acciones colectivas, convirtiendo a la sociedad en algo más que la suma de individuos, actuando independientemente con propósitos de maximización de ganancias (Kliksberg, 1999).

Esta visión se contrapone a cierto determinismo cultural que sostiene que la cultura de un grupo es la determinante en su predisposición hacia el crecimiento económico. Lo opuesto empíricamente a esta noción, la diversidad y la creatividad cultural, constituyen igualmente dos palancas del desarrollo.

Amartya Sen aborda ambos temas ampliamente. Por una parte, sostiene que los

prejuicios culturales pueden influir en el tratamiento que las políticas públicas dan a los problemas sociales, entre ellos el hambre y la pobreza. Los resultados calamitosos de este fenómeno los examina Sen en su análisis sobre las hambrunas en la India, las cuales se acentuaron como consecuencia de la peligrosa combinación de fanatismo cultural con tiranía política.²⁰

La consecuencia de estos prejuicios es que suelen dejar a un lado otros factores que «cuentan» explicativamente, como lo son las estructuras de clase (que suelen jugar un papel importante en la apertura de espacios de participación de sectores sociales clave como el empresarial), la política, las relaciones comerciales, el nivel educativo, la raza, el género y la profesión, es decir, un conjunto de factores que, a su vez, configuran influencias sobre las percepciones y prioridades, es decir, sobre la identidad. En este sentido, para destacar la importancia de los factores culturales, Sen sostiene que son mutables y «[...] no funcionan aislados de las influencias sociales, políticas y económicas» (2007, p. 15).

De todos estos factores, Sen analiza especialmente la educación. Para el autor, educación y cultura juegan a una relación de doble vía: si bien la educación ejerce influencia sobre la cultura, la cultura (lo que él llama «cultura previa») puede tener cierto impacto en las políticas educativas. Para ello muestra el desarrollo económico y social alcanzado por Japón, un proceso que venía con anterioridad de su participación y costes en la Segunda Guerra Mundial, cuya experiencia fue impulsada, en gran medida, por la educación y la instrucción que encontraron en la política pública, el contexto cultural y su interacción con factores determinantes.

Además de fijar posición acerca de la no unicidad de la cultura como elemento determinante de la identidad, Sen la considera como un atributo heterogéneo, que lucha contra todo determinismo cultural, diacrónico (generalmente cuando es atada a procesos de políticas públicas «firmes»), e interactuante con otros procesos de percepción y acción sociales como la globalización.

Por otra parte, para Sen es importante distinguir entre «libertad cultural» y lo que él considera como «valoración de la conservación cultural», puesto que ambos conceptos llevan a caminos diferentes. En la estructura de pensamiento del economista indio, la primera es deseable por cuanto configura una capacidad humana que las personas valoran al momento de preservar o modificar las prioridades identitarias relevantes. Y la segunda, cuya expresión más conocida es el multiculturalismo (que promueve la diversidad como

valor en sí mismo), se ha considerado erróneamente –según Sen– como condición necesaria y suficiente para lograr la libertad cultural.

Por el contrario, afirma Sen, la libertad cultural es un concepto que desencadena la diversidad cultural. En otras palabras, sostiene que «Abogar por la diversidad cultural sobre la base de que ello es lo que han heredado los diferentes grupos de individuos no es, evidentemente, un argumento basado en la libertad cultural», aunque se presente –como lo hacen las teorías del multiculturalismo– como un argumento pro-libertad (Sen, 2007, p. 161).

Otros autores abordan la perspectiva de la diversidad cultural. Romero Cevallos (2005) sostiene que «La diversidad cultural, lejos de ser fuente de división, une a los individuos, a las sociedades y a los pueblos, permitiéndoles compartir el caudal constituido por el patrimonio del pasado, la experiencia del presente y la expectativa del futuro». Para este autor, el caudal de lo que cada persona es a la vez, contribuyente y beneficiaria, «es lo que garantiza la sostenibilidad de un desarrollo para todos» (p. 39).

Igualmente, Romero Cevallos critica el desconocimiento en los planes de desarrollo de la creatividad cultural, elemento esencial que constituye el capital contenido y el compromiso de los diversos grupos sociales. «Esta creatividad y este compromiso son expresiones directas de la diversidad cultural, porque el principio de ésta asegura el mantenimiento de una reserva de conocimientos que corresponden a pasados pertinentes y a futuros anhelados» (Romero Cevallos, 2005, p. 39), sostiene el autor. En este sentido, un importante avance para superar este tipo de prejuicios es lograr que un país multicultural pueda alcanzar el desarrollo sin que ninguna de sus diversas culturas represente un obstáculo para lograrlo. El informe del PNUD afirma claramente que «no existen indicios de una relación clara, positiva o negativa, entre la diversidad cultural y el desarrollo» (PNUD, 2004, p. 4).

Por último, se ha destacado el papel de la cultura como un importante recurso económico. El principal exponente de esta visión es George Yúdice, quien sostiene que la cultura como recurso supera la condición de mercancía, lo que implica que aspectos como la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión tengan prioridad en un marco de racionalidad económica o ecológica que subordina la ideología y la imposición de reglas de juego en sectores donde tradicionalmente se «refleja» la cultura, como el educativo y el médico.

Según este autor, en la mayor valoración de la cultura como recurso es

importante el rol de la diversidad, la cual es seriamente amenazada por los fenómenos que exacerba la globalización: el ánimo de maximizar ganancias de las compañías, la exacción de capitales desde los países atrasados hacia economías más poderosas, el conocimiento científico, la contaminación, entre otros aspectos, ponen de presente la condición de la cultura como recurso que puede garantizar la sostenibilidad del desarrollo hacia el futuro.

Dos fenómenos acrecientan la importancia de la cultura como recurso: el primero, la remozada idea del comercio internacional como fuente de crecimiento materializada a través de acuerdos como la OMC que, según Yúdice, han impuesto una especie de «culturización de la economía»; y, el segundo, el impulso que los llamados *bienes simbólicos* (cine, televisión, música, gastronomía, entre otros) han adquirido en este marco de intensificación del intercambio a escala global (2002, p. 23).

Los canales que conducen a plantear los beneficios del recurso de la cultura son variados: el mejoramiento de las condiciones sociales mediante valores como la tolerancia de la diversidad y la participación cívica, la capacidad de elevar el nivel de vida mediante proyectos culturales que impacten positivamente en el desarrollo urbano. Sin embargo, Yúdice destaca el potencial que ha alcanzado en países como EE.UU. el sector cultural como la «cultura en sí» en el tratamiento de fenómenos como las luchas raciales y la reducción del delito, y en la aplicación de políticas orientadas a mejorar la educación y la generación de empleos mediante actividades como el turismo cultural.

Este autor examina los conceptos de «desarrollo cultural» y «economía cultural» para distinguir el carácter potencial de la cultura como catalizadora del desarrollo humano mediante la cohesión social, la disminución del desempleo y la inversión, del fenómeno (o tendencia) cada vez más influyente en el mundo que permite a Yúdice asimilar la economía cultural a la economía política del crecimiento económico (2002, p. 27-36).

Para finalizar, merecen destacarse dos aspectos en el proceso de revaloración de la cultura como clave del desarrollo. En primer lugar, la cultura es, ante todo, una realidad cambiante, como la propia sociedad y el desarrollo. En segundo lugar, si bien la cultura contempla las dimensiones local, regional o nacional, también tiene una dimensión internacional, especialmente innegable en el ámbito de América Latina, que le confiere potencialidades clave para el desarrollo. En resumen, la cultura no debe estar vinculada solamente a las dinámicas propias de los mercados, sino también, y de manera fundamental, a

las políticas de desarrollo.

3. Las relaciones entre desarrollo y cultura en el contexto del Caribe

En el Caribe colombiano, a pesar del creciente interés que han suscitado los temas y actividades culturales en la región,²¹ donde amplios sectores sociales intentan procesos de recuperación de la memoria urbana y la identidad culturales mediante mecanismos de creación de capital social y cultural alrededor de la memoria festiva regional, la información disponible – sistemática y organizada, en un cuerpo que esté sujeto al permanente escrutinio intelectual–, para entender la naturaleza y la dinámica del sector cultural en el desarrollo, es más bien pobre y fragmentada.

Esta situación de escasez merece mucha más atención de la recibida hasta el momento, puesto que a los sectores culturales regionales no se aplican fácilmente algunos supuestos de los análisis económicos y varias de las disposiciones de política pública –desde la protección social hasta los incentivos para la creación artística– que sí funcionan en otros ámbitos de lo local y lo regional. En el caso particular de los trabajadores de la cultura, por ejemplo, las características propias de su actividad se alejan tanto de la concepción estándar de las normas que regulan la contratación laboral como de las mismas condiciones de creación de bienes y servicios culturales.²²

En el campo de la política pública es frecuente hablar de políticas culturales. Ya en 1989, un grupo de especialistas convocados por el Corpes de la Costa Atlántica se congregó en Taganga alrededor del primer Foro de Políticas Culturales y produjo importantes lineamientos que, sin lugar a dudas, abrieron una renovación de la valoración de lo cultural en el desarrollo regional. Hoy, a las políticas culturales se suma la aspiración de impulsar en nuestras ciudades la cultura ciudadana a raíz de los casos de Valledupar al finalizar el siglo XX (es el caso menos conocido, realizado en nuestro medio sin aspavientos) y de Bogotá (el más publicitado). Por esto se hace necesario estudiar el papel de la cultura en una dimensión más amplia y vinculante al desarrollo, ampliando la baraja de variables analizadas, y enfocando el análisis hacia otras dimensiones como la social, la formativa, la política y la institucional.

Citando a Duncan (2001), García Usta afirma que las afinidades culturales –del Caribe continental e insular– son incontrastables. El Caribe es para Duncan un

espacio que comparte características como una poderosa tradición oral:²³ la influencia cotidiana notable de la música y los instrumentos musicales; la literatura; la culinaria; las artes visuales; mitos y leyendas; la arquitectura; los carnavales; la armonía con la naturaleza, y la tolerancia religiosa y étnica, todos ellos elementos incontestables de la importancia de lo cultural en el desarrollo de las sociedades caribeñas.

De acuerdo con varios autores, la migración africana, la esclavitud, la existencia de territorios cimarrones, la arquitectura defensiva y las rutas de comercio por el mar Caribe, así como el mestizaje –que abre espacios de recreación cultural donde se encuentran por primera vez la cultura africana con la hispánica y la indígena–, son elementos que constituyen una región como el Caribe, que se describe como abierta a procesos de hibridación cultural que emergen por su complejidad (Benítez Rojo, 1998). Los mismos aspectos que, según García Usta (2005), «resultan indispensables para entender el nacimiento de formas culturales de gran valor contemporáneo como expresiones literarias y plásticas, ritmos musicales, sistemas de creencias y convivencias, desarrollos deportivos...», todos desarrollados ampliamente en el Caribe (p. 19).²⁴

En particular, la iniciativa de establecer las relaciones entre desarrollo y cultura es aún más pertinente si se atienden las necesidades de respaldar teóricamente y desde la política pública los recientes procesos de recuperación de las memorias urbanas en las principales ciudades del Caribe colombiano, especialmente en Cartagena, y de manera más consolidada en Barranquilla (véase: carnavales y fiestas populares), donde se ha empezado a entender la cultura como una oportunidad múltiple para enfrentar el acoso de la desidentidad cultural, el desencuentro social y la pobreza económica, en el marco de una globalización que implica la exportación a escala mundial de los valores y el modo de vida occidental a través de la reproducción cultural.

En este sentido, se considera que la defensa del patrimonio de cada comunidad puede actuar como reafirmación de las identidades frente al empuje del uniformismo cultural: la puesta en valor de las costumbres, la gastronomía, la arquitectura, los rituales, las técnicas, las artes, las expresiones y demás elementos, componentes de cada cultura, se convierten en referencias identitarias ineludibles (Fernández, 2006).

García Usta (2005) sostiene que la cultura es hoy uno de los elementos fundamentales del desarrollo en ciudades como Cartagena, cuyos vínculos con el desarrollo educativo y turístico son ya incuestionables. Esta aseveración

cobra fuerza si se considera que la Costa Caribe –en la que Cartagena es culturalmente una pieza central– ha sido considerada, según este autor, la zona más rica, representativa y reconocida nacional e internacionalmente de lo cultural colombiano. En este sentido, la vinculación del Caribe colombiano a un área más amplia y diversa como el Gran Caribe hace pensar en lo obsoleto de considerar las culturas como entidades autónomas, específicas y claramente definidas. Por lo tanto, la cultura debe ser entendida como un conjunto de recursos, dentro de los cuales aspectos como el turismo cultural pueden contribuir a la consolidación de las relaciones entre economía y cultura, entre desarrollo y cultura.²⁵

De hecho, el turismo²⁶ ha merecido recientemente más atención gubernamental y se ha materializado con las llamadas agendas internas regionales,²⁷ apuestas productivas por el turismo cultural en las que se han descrito las necesidades, posibles soluciones, el estado de arte de estas soluciones y responsables de su ejecución y financiamiento. Uno de los aspectos más importantes dentro de este replanteamiento de la base económica regional es que el turismo tradicional de «sol y playa» está siendo complementado con el turismo cultural, que es considerado un motor económico y social, y una oportunidad para la creación de un espacio cultural propio.²⁸

4. A modo de conclusión

En este trabajo se ha realizado una revisión bibliográfica sobre las relaciones entre desarrollo y cultura, siendo esta última elemento dinamizador del desarrollo, de la preponderancia que el sector cultural ha venido teniendo en los múltiples planes regionales y sectoriales y, en un sentido más específico, de los importantes vínculos que ha cobrado la llamada industria cultural con actividades que, como el turismo, perfilan la estructura productiva regional hacia formas generadoras de riqueza.

Tradicionalmente, el desarrollo y la cultura han transitado por sendas diferentes. Durante la segunda mitad del siglo XX, los conceptos que dieron soporte a las ideas de desarrollo y cultura se volvieron polisémicos, haciendo cada vez más difícil encontrar para ellos una sola definición aceptada por muchos, a tal punto que la multiplicidad de sus usos coloca en riesgo su verdadera valoración.

Con la ampliación de la concepción de los estudios del desarrollo, debido principalmente al trabajo de Sen, la cultura se vuelve una de las dimensiones, entre muchas, que puede expandir las libertades. Las relaciones entre cultura y desarrollo se vuelven más cercanas. Y las causalidades entre las dos pueden ser de dos vías. La cultura puede generar desarrollo, pues expande cierto tipo de libertades y así mismo el desarrollo puede fomentar la cultura. El estudio de las relaciones entre estos aspectos puede ser crucial en sociedades menos desarrolladas, donde el peso de los aspectos culturales es significativo.

De igual modo, el aporte realizado por la economía al estudio de la cultura ha sido significativo. La economía de la cultura ha permitido comprender, desde un rango amplio de enfoques como el neoclásico, el institucionalista, el de la economía del bienestar, el de la política pública y el de la economía radical, aspectos importantes que describen la organización económica de los sectores culturales y el comportamiento de consumidores, productores y el gobierno en ese sector.

La cultura, entonces, superando significados del lado de «lo letrado», las bellas artes o como conjunto de expresiones artísticas individuales o colectivas, se entiende hoy como un conjunto de procesos simbólicos y sociales que permiten y promueven formas de organización social, imaginarios, sistemas de interacción, sistemas normativos, creaciones materiales, que se constituyen en valores y configuran espacios de interlocución. Tales valores definen adscripciones identitarias de los grupos sociales (locales, étnicos, regionales, nacionales, globales...) y sus diferentes configuraciones han generado conflictos a lo largo de la historia que hoy, en el contexto de la globalización, se agudizan y obstaculizan o dinamizan el desarrollo.

La cultura entendida como ámbito de interlocución se convierte entonces en espacio de negociación intercultural. Los valores instituyentes de cualquier grupo social forman su visión del mundo, su sistema de representaciones identitarias, de sí mismos y de los otros, lo que determina los umbrales de tolerancia hacia la diferencia. En consecuencia, la(s) cultura(s) es(son) el recurso estratégico más importante en el mundo de hoy, cuando se expresa como información (ciencia, tecnología, educación, comunicación...), como identidades y como interlocución.

La relación entre desarrollo y cultura no puede estar por fuera de las discusiones sobre la superación de los obstáculos al desarrollo humano en una región como el Gran Caribe, al que está vinculado el Caribe colombiano. ¿Nos

podemos imaginar al Caribe colombiano, en una nueva senda, en una senda de progreso y prosperidad, sin sus culturas vivas interactuando en pie de igualdad con otras culturas en un mundo abierto? Nos lo enseñaron y nos lo siguen enseñando músicos, artistas y deportistas, que logran, con acierto, manejar las tensiones entre lo propio, lo popular y la vanguardia internacional.

Referencias bibliográficas

- Abril, C. y Soto M. *Entre la champeta y la pared. El futuro económico y cultural de la industria discográfica de Cartagena*. Serie Economía y Cultura, 9. Convenio Andrés Bello, 2004.
- Aghion, P. y Howitt, P. *Endogenous growth theory*. Cambridge: The MIT press, 1999.
- Alonso, J. A. y Jiménez, J. C. «Aspectos conceptuales y analíticos. El valor de la lengua como capital social». *TELOS. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*, abril-junio de 2006.
- Baumol, W. J. y Bowen W. G. «On the Performing Arts: The Anatomy of Their Economic Problems». *The American Economic Review*, (55), 1/2, marzo de 1965, 495-502.
- Blaug, M. *Teoría económica en retrospectiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Benítez Rojo, A. *La isla que se repite*. Barcelona: Folloneda Casiopea, 1998.
- Bentham, J. *Psicología del hombre económico*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Bolvitnik, J. «Conceptos y métodos para el estudio de la pobreza». *Revista Comercio Exterior*, (53), 5, 2003.
- Bhagwati, J. «Immiserizing Growth: A Geometrical Note». *Review of Economic Studies*, 25, junio de 1958, p. 201-205.
- Boisier, S. «¿Hay espacio para el desarrollo local en la globalización?». *Revista de la Cepal*, 86, agosto de 2005.
- Calderón, F.; Hopenhayn M. y Ottone E. «Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad». *Documento de trabajo*, 21. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1993.
- Carrasco, S. y Rausell, P. «La provisión de cultura en España desde una

- perspectiva del análisis regional». *Revistas ICE*, 792, junio-julio de 2001.
- Castellanos Valenzuela, Gonzalo. *Sistema jurídico de incentivos económicos a la cultura en los países del Convenio Andrés Bello*. Convenio Andrés Bello, 2003.
- Convenio Andrés Bello. *Economía y cultura: la tercera cara de la moneda*. Memorias. Bogotá D.C.: Convenio Andrés Bello, 2001.
- Convenio Andrés Bello y Ministerio de Cultura de Colombia. *Impacto económico de las industrias culturales en Colombia*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.
- Convenio Andrés Bello y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. *Los trabajadores del sector cultural en Chile. Estudio de caracterización*. Serie Economía y Cultura, 7, 2004.
- Convenio Andrés Bello. Instituto de Investigación de la Escuela Profesional de Turismo y Hostelería de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología de la Universidad de San Martín de Porres. *El impacto económico de la cultura en Perú*. Serie Economía y Cultura, 11.
- Departamento Nacional de Planeación. «Visión Colombia 2019». Bogotá: DNP, 2005.
- Plan Nacional de Desarrollo «Estado comunitario: desarrollo para todos». Bogotá: DNP, 2006.
- Desai, M. «Pobreza y capacidades: hacia una medición empíricamente aplicable». *Revista Comercio Exterior*, (53), 5, 2003. Trabajo original publicado en 1990.
- Doyal, L. y Gough, I. *A Theory of Human Need*. Londres: Macmillan, 1991.
- Duncan, Q. *Contra el silencio: afrodescendientes y racismo en el Caribe continental hispanico*. San José (Costa Rica): Editorial Universitaria Estatal a Distancia (EUNED), 2001.
- Ekins, P. y Max-Neef, M. *Real-life economics: understanding wealth creation*. Routledge, 1992.
- Fernández, R. «Culture and Economics. Forthcoming, 2007». *The New Palgrave Dictionary of Economics*. 2a edición. Steven N. Durlauf y Lawrence E. Blume (ed.). Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Ministerio de Cultura de Colombia y Convenio Andrés Bello. *Impacto del sector cinematográfico sobre la economía colombiana: situación actual y perspectivas*. Bogotá: Fondo Mixto de Promoción Cinematográfica, Proimágenes en Movimiento, Ministerio de Cultura de Colombia y Convenio

- Andrés Bello, 2003.
- Francois, P. y Zabochnik, J. *Culture and Development: An Analytical Framework*. CentER, Department of Economics, Tilburg University. *The Netherlands*, 25, abril de 2001.
- García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México D.F. (México): Editorial Grijalbo, 1995.
- García Delgado, J. L. «Introducción. Las relaciones entre lengua y economía». *TELOS. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*. Revista de la Fundación Telefónica, abril-junio de 2007.
- García Usta, J. «Cultura y competitividad: ¿Cómo reforzar la identidad caribe de Cartagena?». *Serie de estudios sobre la competitividad de Cartagena*, 2. Cámara de Comercio de Cartagena y Observatorio del Caribe Colombiano, 2005.
- Geertz, C. *La interpretación de las Culturas*. México: Gedisa, 1992.
- González, J. I. «Arrow: elección, valores e ideología del mercado». *Cuadernos de Economía*, (17), 28, 1998a.
- «Sen y la elección colectiva». *Cuadernos de Economía*, (17), 29, 1998b.
- «El utilitarismo de Bentham». En: González, J. (Comp.). *Economía y ética. Ensayos en memoria de Jesús Antonio Bejarano*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003.
- Guerra, W. *et al.* «Instituciones, cultura y desarrollo en el Caribe colombiano, elementos para un debate abierto». Observatorio del Caribe Colombiano (documento presentado en el coloquio sobre políticas para reducir las desigualdades regionales en Colombia, agosto de 2004), 2006.
- Guiso, L.; Sapienza, P. y Zingales, L. «Does culture affect economic outcomes?». *Journal of Economic Perspectives* (2), 20, 23-48, 2006.
- Gutiérrez, R. «Lengua y mercado de trabajo. El valor económico del español en las migraciones». *TELOS. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*. Fundación Telefónica, 2007.
- Guzmán, C. E.; Medina Y. y Quintero, Y. «La dinámica de la cultura en Venezuela y su contribución al PIB». Serie Economía y Cultura, 10. Convenio Andrés Bello.
- Heller, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.
- Iglesias, E. «Cultura, educación y desarrollo». Trabajo presentado en la

- Asamblea General de la UNESCO, París. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1997.
- Jiménez, J. C. «La economía de la lengua: Una visión de conjunto». *Documentos de trabajo: El valor económico del español*, DT01/06. Fundación Telefónica, 2006.
- Jiménez, J. C. y Carbona, A. «El español en el comercio internacional». Ponencia presentada en el Seminario Internacional «Valor económico del español». Universidad de Alcalá, 17 de abril de 2007.
- Kakwani, N. y Khandker, S. *Pro-poor Growth: Concepts and Measurements with Country Case Studies*. International Poverty Centre, Working Paper, 1, agosto de 2004.
- KEA European Affairs. *The economy of culture in Europe*. Estudio elaborado para la Comisión Europea. Dirección General de Educación y Cultura, 2006.
- Keatings, M. *Rethinking the Region. Culture, Institutions and Economic Development in Catalonia and Galicia*. Londres: Department of Political Science University of Western Ontario Social Science Centre, 1999.
- Klikberg, B. «Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo». *Revista de la CEPAL*, 69, diciembre de 1999.
- Lara, F. y López, T. «El turismo como motor de desarrollo en ciudades patrimonio de la humanidad». *Revista Pasos* (2), 2004, p. 243-256.
- López, E.; Erick T. y Valdivia, A. «Dinámica económica de la cultura en Bolivia». Serie Economía y Cultura, 12. Convenio Andrés Bello, 2005.
- Márceles Daconte, E. «El Caribe Colombiano: balance histórico y retos para el siglo XXI desde la perspectiva cultural». *Memorias. Foro «Las relaciones internacionales de Colombia hacia el Gran Caribe»*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia, 2000.
- Martín-Barbero, J. *et al. Cultura y Región*. Bogotá: ES-Ministerio de Cultura, 2000.
- Martín de la Rosa, B. «Nuevos turistas en busca de un nuevo producto: El patrimonio cultural». *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, (1), 2, 2003, p. 155-160.
- Marx, C. *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. (Traducción de Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- North, D. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Instituciones, cambio institucional y desempeño económico. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Observatorio del Caribe Colombiano. *Fundamentos de una política de Estado de Colombia hacia el Gran Caribe en sus ámbitos educativo y cultural.* Contrato de consultoría suscrito con Trust-Confidence Building Consultants, Estados Unidos, septiembre de 2002.

Peterson, R. «Symbols and Social Life: The Growth of Cultural Studies». *Contemporary Sociology*, (9), 4, Julio de 1990, p. 498-500.

Pigou, A. C. *The Economics of Welfare.* Londres: Macmillan & Co. Ltd, 1932.

Pizano Mallarino, O.; Zuleta L.; Jaramillo L. y Rey, G. *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social.* Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.

Platteau, J.-P. *Institutions, Social Norms and Economic Development.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 2000.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy.* México: Mundi-Prensa, 2004.

Rausell Köster, P. *Economía y Cultura. Una pareja de hecho.* 2004. Recuperado de: <<http://www.uv.es/~econcult/cuerpublic.htm>>.

Rey, G. «Cultura y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan». *Revista Pensar Iberoamérica*, 0, febrero de 2002. Organización de Estados Iberoamericanos (OEI).

Rivas, P. «Cultura y desarrollo: una agenda abierta e indispensable». Mimeo, 2007.

Rivera. M. «Del recorrido de las mercancías a las capacidades básicas: evaluación de la política social, una propuesta». Tesis de Maestría en Economía. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Robinson, J. & Eatwell, J. *Introducción a la economía moderna.* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Romero Cevallos, R. «¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto». *Cuadernos PNUD, Serie Desarrollo Humano*, 9, 2005.

Ros, J. *La teoría del desarrollo y la economía del crecimiento.* México: Fondo de Cultura Económica y Centro de Investigación y Docencia Económica, 2004.

Sen, A. «La imposibilidad de un liberal paretiano». En: Hahn, F. y Hollis, M. *Filosofía y teoría económica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

Sen, A. *Elección colectiva y bienestar social*. (Versión española de Francisco Elías Castillo). Madrid: Alianza Editorial, 1976. (Trabajo original publicado en 1970).

«Equality of what?». En: Sen, A. *Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge. M. A: Harvard University Press, 1979a.

Economía del Crecimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1979b.

«Rights and capabilities». En: Sen, A. *Resources, Values and Development*. Cambridge. M. A: Harvard University Press, 1982a.

«Poor, relatively speaking». En: Sen, A. *Resources, Values and Development*. Cambridge. M. A: Harvard University Press, 1982b.

«Development: which way now?». En: Sen, A. *Resources, Values and Development*. Cambridge. M. A: Harvard University Press, 1983a.

«Goods and people». En: Sen, A. *Resources, Values and Development*. Cambridge. M. A: Harvard University Press, 1983b.

Commodities and capabilities. Oxford: Oxford University Press, 1987.

«The concept of development». En: H. Chenery and T. N. Srinivasan (ed.). *Handbook of Development Economics*. Cambridge, M. A.: Elsevier Science Publisher, 1988.

Nuevo examen de la desigualdad. (Versión de Ana María Bravo). Madrid: Alianza Editorial, 1995. (Trabajo original publicado en 1993).

«Capacidad y bienestar». En: Nussbaum, M. & Sen, A. (Comp.). *La calidad de vida*. (Traducción de Roberto Reyes Mazzoni). México: Fondo de Cultura Económica, 1996. (Trabajo original publicado en 1993).

«El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias «Dewey» de 1984». En: Sen, A. *Bienestar, justicia y mercado*. (Traducción de Damián Salcedo). Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

«Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI». *Cuadernos de Economía*, (17), 29, 1998.

Reason Before Identity. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Desarrollo y libertad. Bogotá: Planeta, 2000.

- El nivel de vida.* (Traducción de José M. Parra Ortiz y Ma. Elisa González). Madrid: Editorial Complutense, 2001. (Trabajo original publicado en 1987).
- La desigualdad económica.* (Traducción de Eduardo Suarez Galindo). México: Fondo de Cultura Económica, 2001. (Trabajo original publicado en 1997).
- «¿Qué impacto puede tener la ética?». En: Kliksberg, B. (Comp.). *Ética y desarrollo. La relación marginada.* Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 2002.
- «How Does Culture Matter?». En: Vijayendra Rao y Michael Walton (ed.). *Culture and Public Action: A Cross- Disciplinary Dialogue on Development Policy.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.
- Identidad y violencia. La ilusión del destino.* Buenos Aires: Katz, 2007.
- Smith, A. *La riqueza de las naciones.* (Traducción de Carlos Rodríguez Braun). Madrid: Alianza Editorial, 1994. (Trabajo original publicado en 1776).
- Stigler, G. y Becker, G. «De Gustibus non est Disputandum». *American Economic Review*, 67, 1977, p. 76–90.
- Stiglitz, J. «Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies and Processes». *Prebisch Lectures.* Unctad, 1998a.
- Stiglitz, J. *Más instrumentos y metas más amplias: Desde Washington hasta Santiago.* Banco Mundial, 1998b.
- Stolovich, L. «Diversidad creativa y restricciones económicas. La perspectiva desde un pequeño país». *Revista Pensar Iberoamérica*, 1, jun.-sep. de 2002.
- Sunkel, G. *El consumo cultural en América Latina: construcción teórica y líneas de investigación.* Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999.
- Todaro, M., y Smith, S. *Economic Development.* Nueva York: Addison Wesley, 2012.
- Tabellini, G. *Culture and institutions: economic development in the regions of Europe.* Working Paper, 1492, CESifo, 2005.
- Throsby, D. «The Production and Consumption of the Arts. A View of Cultural Economics». *Journal of Economic Literature*, (32), 1, Mar. 1994, p. 1-29.
- Valdivieso, S. «¿Nuevos aires en la teoría del desarrollo? Problemas del desarrollo». *Revista Latinoamericana de Economía*, 2006.
- Van Parijs, P. *Libertad real para todos.* (Traducción de J. Francisco Álvarez).

- Barcelona: Ediciones Paidós, 1996. (Trabajo original publicado en 1995).
- Yúdice, G. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Zuleta J., L. A. y Jaramillo, L. *Impacto económico del patrimonio del Centro histórico de Bogotá D. C.* Bogotá: Corporación La Candelaria; Convenio Andrés Bello, 2003.
- Zuleta J., L. A. y Jaramillo, L. *Cartagena de Indias, impacto económico de la zona histórica*. Colección Economía y Cultura, 13. Convenio Andrés Bello, Corporación Centro Histórico de Cartagena de Indias, 2006.
-

- 1 Este trabajo es el resultado de la discusión realizada en el interior de la Universidad Tecnológica de Bolívar (UTB) por el Nodo de Desarrollo y Cultura adscrito al Instituto de Estudios para el Desarrollo –IDE–, proyecto financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Los autores agradecen los valiosos comentarios de José Luis García Delgado (Fundación Telefónica, España), Juan Carlos Jiménez (Universidad de Alcalá de Henares, España), Alfons Martinell (Universidad de Girona, España), Germán Rey (Convenio Andrés Bello, CAB), Patricio Rivas (CAB), Elisabeth Cunin (Universidad de Toulouse, Francia), Weidler Guerra (profesor de la Maestría en Desarrollo y Cultura, UTB), Jorge Nieves (Universidad de Cartagena, Colombia), Claudia Mosquera (Universidad Nacional de Colombia) y también de Javier Sanín, Jorge Alvis, Daniel Toro, William Arellano y José Ricardo Escobar, profesores de la UTB.
- 2 Los objetivos son: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la educación primaria universal; 3) Promover la igualdad entre los sexos y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad ambiental; 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.
- 3 El término *bienestar* se utiliza aquí en el sentido de los logros valiosos que una persona pueda tener en su vida.
- 4 Varios de los escritos de Sen citados en el texto se refieren al concepto de los derechos; en especial Sen, 1982a, 1983b.
- 5 La lista de capacidades de Desai es: mantenerse vivo y gozar de una vida prolongada; asegurar la reproducción biológica; vivir con salud; interactuar socialmente; y tener conocimientos y libertad de pensamiento y expresión.
- 6 Amartya Sen cuestiona la vía usualmente pregonada para el desarrollo, que describe como «de sangre, sudor y lágrimas», calificándola como una «política cruel de desarrollo», que al mismo tiempo es altamente ineficiente (Sen, 1997). Joseph Stiglitz aboga por un consenso postWashington que revise las metas y los instrumentos de dicho consenso, y resalta que «la experiencia latinoamericana sugiere que deberíamos reexaminar, rehacer y ampliar los conocimientos acerca de la economía de desarrollo, que se toman como verdad» (Stiglitz, 1998b). James Wolfensohn plantea que «sin desarrollo social paralelo no habrá desarrollo económico satisfactorio» (Wolfensohn, 1996). Enrique V. Iglesias señala que «el desarrollo sólo puede encararse de forma integral; los enfoques monistas sencillamente no funcionan» (Klikberg, 1999).
- 7 La inequidad no sólo se refiere a las desigualdades en la distribución del ingreso, sino también a la inequidad en el acceso a los bienes públicos, en las oportunidades para los hombres y las mujeres, en lo

ambiental, en el potencial de desarrollo entre subregiones, en términos de tecnología, oportunidades y libertades.

- 8 Cabe anotar que Smith también enfocó su análisis en los factores políticos para entender el desempeño de las naciones. Marx estudió la manera en la que el sistema capitalista desarrolla sus procesos de acumulación desde una perspectiva histórica y dialéctica, tocando aspectos que fueron posteriormente objeto de análisis del institucionalismo y del neoinstitucionalismo. Entre esos factores se encontraban elementos como la ideología –a la que Marx llamó superestructura– que, según este autor, es determinada por las relaciones sociales de producción, lo que, al fin y al cabo, afecta la distribución del ingreso en la sociedad. Una interpretación sociológica de esta idea puede ser que la ideología predominante en una sociedad afecta a sus posibilidades de cohesión, en el sentido que, según cómo las personas califiquen de justas o injustas estas relaciones sociales de producción, podrán tener incentivos para seguir perteneciendo a ella (cohesionándola) o para desligarse de ella (desintegrandola).
- 9 La confianza facilita los intercambios económicos y reduce la necesidad de implementar mecanismos externos para regular los arreglos contractuales, lo que disminuye los costes de transacción y aumenta los beneficios de la división del trabajo y las ganancias del mercado (Dixit, 2004).
- 10 Por su parte, la idea de que las elecciones individuales poseen algún impacto sobre los resultados económicos individuales incentivaría el trabajo duro, la inversión, la innovación y el emprendimiento. De hecho, para Platteau, si los individuos consideran que los resultados económicos son debidos a la suerte o a eventos externos fuera de su control, probablemente existirá una actitud pasiva, resignada y débil con respecto a lo económico (Platteau, 2000).
- 11 El predominio de una moral limitada, que consiste en la aplicación restringida a un grupo humano de principios morales, tiene efectos negativos sobre la confianza. En su presencia, son más probables comportamientos de *free rider* con consecuencias no deseadas sobre la política y la administración pública.
- 12 El concepto de desarrollo humano, impulsado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, va en la misma línea de las ideas de desarrollo como libertad de Amartya Sen. Como se sabe, Sen tuvo gran influencia en el desarrollo del concepto y en la elaboración del Índice de Desarrollo Humano que el PNUD calcula desde el año 1990.
- 13 Dentro de esta línea, se encuentran: *Dinámica económica de la cultura en Bolivia* (López et al., 2005); *Impacto del sector cinematográfico sobre la economía colombiana: situación actual y perspectivas* (Ministerio de Cultura y Convenio Andrés Bello, 2003); *Impacto económico del patrimonio del centro histórico de Bogotá D. C. y Cartagena de Indias: impacto económico de la zona histórica* (Zuleta y Jaramillo, 2003 y 2006); *La dinámica de la cultura en Venezuela y su contribución al PIB* (Guzmán et al., 2005); *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social* (Pizano et al., 2004). Otras investigaciones sobre el papel de la cultura en la economía, auspiciadas por el CAB como: *Entre la champeta y la pared. El futuro económico y cultural de la industria discográfica de Cartagena* (Abril y Soto, 2004) y *Los trabajadores del sector cultural en Chile. Estudio de caracterización* (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y el Convenio Andrés Bello, 2004).
- 14 Desde los años sesenta, progresivamente se fueron sentando las bases de una «economía de la cultura», gracias a los trabajos pioneros de autores como William Baumol, William Bowen, Gary Becker, George J. Stigler, Alan Peacock, Peter J. Alexander, la Escuela de Elección Pública, entre otros. Según Stolovich (2002), al reconocimiento de la economía de la cultura como ámbito específico de la ciencia económica han contribuido factores como el potencial de las actividades culturales a generar flujos de ingresos y de empleo, la necesidad de evaluar las decisiones culturales que implican recursos económicos y, en el plano teórico, el desarrollo de la economía política hacia campos nuevos.
- 15 *The economy of culture in Europe* (KEA, estudio elaborado para la Comisión Europea, Dirección General de Educación y Cultura).

- 16** El mismo estudio también señala algunos de los efectos «no cuantificables» de la cultura –de ese sector cultural y creativo– en Europa, pero fundamentales para la actividad económica y el desarrollo, particularmente en el ámbito de las nuevas tecnologías y del desarrollo local.
- 17** El programa de investigación lo promueve la Fundación Telefónica a través de monografías derivadas del programa de investigación «El valor económico del español: una empresa multinacional».
- 18** Jiménez (2006) y Gutiérrez (2007).
- 19** Una visión completa de este enfoque la dan los trabajos de Alonso y Jiménez (2006). Otros trabajos relacionados con el valor económico de la lengua se encuentran en la revista *TELOS*, 71, abril-junio de 2007.
- 20** Para analizar el efecto de las teorías culturales con estas características, Sen afirma que «La asimetría entre gobierno y gobernado, que intensifica el sentimiento de una identidad opuesta, puede combinarse con el prejuicio cultural en el momento de buscar explicaciones para justificar las fallas del gobierno y de las políticas públicas». Winston Churchill hizo el famoso comentario de que la hambruna de Bengala de 1943, que ocurrió justo antes de la independencia de la India de Gran Bretaña en 1947 (...) fue causada por la tendencia de la gente del lugar a «reproducirse como conejos». La explicación pertenece a esa tradición que busca las causas de los desastres no en los malos gobiernos, sino en la cultura de los ciudadanos, y esta forma de pensar tuvo cierta influencia real, pues demoró de manera crucial el alivio de la hambruna de Bengala, en la que murieron entre dos millones y medio de personas. Churchill redondeó la idea expresando su frustración en cuanto a que la tarea de gobernar la India se tornaba tan difícil por el hecho de que los indios eran las «personas más brutas del mundo, junto con los alemanes» (Sen, 2007, p. 148-149).
- 21** El proceso de construcción de región ha sido definido por Keatings (1999) como un proyecto político en el que los líderes utilizan referencias simbólicas, políticas públicas y desarrollo institucional para edificar una estructura territorial de referencia y un sistema de acción territorial. Basado en el hecho de que el mercado toma diferentes formas de acuerdo con el lugar y asociado a la construcción social, este autor plantea el desarrollo como el resultado de la combinación de políticas culturales, construcción de instituciones y políticas económicas. Según Keatings, la experiencia muestra cómo no se trata de incorporar ciertas políticas sujetas a un modelo singular de desarrollo global, sino que obedece a diferentes estrategias que movilizan recursos sociales y culturales.
- 22** Así, por ejemplo, la mayoría de las clasificaciones de la ocupación responden a criterios que no concuerdan con los de carácter cultural, con lo que se omite información relevante para el conocimiento del sector. Así también, los instrumentos de medición de entidades estatales como el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), que se ocupa cada trimestre de medir el comportamiento del mercado laboral local en las ciudades colombianas, no indaga sobre el segundo o tercer empleo, o por el trabajo voluntario, o por los llamados «entre empleos» o «pluriempleos», cuando estas modalidades son muy frecuentes en los trabajadores del sector cultural.
- 23** La tradición oral es uno de los ejes de libros fundamentales en la actual reinterpretación del Caribe, tales como *Cien años de soledad*, de García Márquez, y *Respirando el verano*, de Rojas Herazo, así como en la poesía de Luis Carlos López y Jorge Artel.
- 24** Estas características circunscritas a la época colonial se pueden ampliar según García Usta (2005) hacia otros períodos de la evolución regional, hasta llegar al siglo XX. Por ejemplo, éste autor sostiene que la fuerte presencia del elemento africano permeó la formación del imaginario y la cultura locales, entre cuyas contribuciones más conocidas –y susceptibles de indagación sistemática– se encuentran la influencia de la tradición oral africana, de musicales formadores de la sensibilidad social, las relaciones humanas y la identidad local, y desempeñan un papel indispensable en las formas de socialización y convivencia, y en los acontecimientos festivos colectivos. En este proceso, la constitución de los sucesos festivos jugó un papel definitivo, al igual que otros procesos sincréticos como el de la formación de la

culinaria caribe.

- 25** Según García Usta (1998), la cultura puede funcionar como un cúmulo de recursos del que los usuarios echan mano de diferente manera, en diferentes momentos y contextos, y con resultados que pueden ser imprevisibles. De este modo, fiesta, tradiciones, monumentos históricos, arquitectura popular, procesos productivos, artesanías, folclor y cuantos más elementos culturales, son recursos a nuestra disposición. La cultura es un conjunto de recursos utilizables en beneficio de la capacidad de adaptación (Martín de la Rosa, 2003).
- 26** En este caso, deberíamos replantear, como ya lo han logrado hacer otras ciudades del Caribe, la idea de sustentar, de forma exclusiva, nuestros atractivos turísticos en la fórmula de «playa y sol», o, como ocurre actualmente, en un recorrido convencional, por los monumentos históricos, que si bien constituyen un patrimonio invaluable, su uso y promoción turísticos deben estar acompañados de un recorrido más profundo, humanizado y veraz por la ciudad, como un espacio histórico multicultural.
- 27** Según el Departamento Nacional de Planeación, las agendas son acuerdos de voluntades y decisiones entre la nación, las entidades territoriales, el sector privado, los actores políticos y la sociedad civil sobre el conjunto de acciones estratégicas que el país debe realizar en el corto, mediano y largo plazo, que busca mejorar la productividad y competitividad de su aparato productivo.
- 28** Esto se manifiesta en departamentos como Atlántico, como estrategia de complementación al *cluster* turístico regional, y en ciudades como Cartagena, donde el turismo forma parte del proyecto para la formación de un centro de desarrollo de competitividad y tecnología empresarial, con el que se pretende que las actividades del llamado turismo cultural de estas ciudades se conviertan en un apoyo.

Cultura y desarrollo: Intersecciones vigentes desde una revisión conceptual reflexiva¹

ALBERTO ABELLO VIVES
AUGUSTO ALEÁN PICO
ELOÍSA BERMAN ARÉVALO²

Presentación

Pocos conceptos en las ciencias sociales han sido objeto de tan prolífica y profunda actividad reinterpretativa como los de cultura y desarrollo en las últimas décadas. En consecuencia, la teorización sobre sus posibles intersecciones es un campo dinámico, testigo de acercamientos y rupturas, y de nuevas propuestas que evidencian relaciones en doble vía y a través de diversos canales. Analizar la interrelación entre estos conceptos es pertinente porque ellos son un reflejo de la manera en la que, como sociedad y como individuos, nos vemos a nosotros mismos y al otro, de nuestras aspiraciones y frustraciones y de nuestro posicionamiento en un contexto político e histórico.

Hoy en día existe poco menos que un consenso entre académicos, tomadores de decisiones y aún entre políticos en torno a la idea de que el desarrollo es un fenómeno multidimensional que debe ser abordado de manera interdisciplinaria. De ahí la necesidad del diálogo entre las diferentes ciencias sociales para comprender el significado del desarrollo. Este artículo comienza delineando las grandes tendencias en el pensamiento sobre el desarrollo desde las ciencias sociales, como marco de referencia a la luz del cual se entienden los diferentes «tipos» de relación entre desarrollo y cultura propuestos más adelante.

El desarrollo: de «destino inevitable» a discurso

Las nociones de desarrollo en el mundo occidental moderno podrían ser trazadas desde el surgimiento del capitalismo industrial en Europa a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (Edelman y Hauergraud, 2007, p. 5), momento en el que se vislumbra un progreso material dramático en un contexto de desorden social como consecuencia de las rápidas migraciones urbanas, la pobreza y el desempleo (p. 5). El pensamiento en torno a ese momento histórico del desarrollo se vio entonces dominado por supuestos teleológicos que incluían, entre otros, un paso *del* parentesco *hacia* el contrato, *de* la agricultura *hacia* la industria, *de* lógicas personalizadas *hacia* lógicas racionales y burocráticas, *de* la tradición *hacia* la modernidad o *de* la pobreza *hacia* la riqueza. Los teóricos clásicos desarrollaron ideas en torno a las causas, los fines y las limitantes de diferentes modos de desarrollo, que sin embargo compartían la idea de un progreso histórico inevitable hacia los fines anteriormente mencionados. Dentro de este grupo de pensadores de la «prehistoria» del pensamiento sobre el desarrollo (p. 84) están las corrientes de pensadores de la Ilustración, hegelianas y marxistas, así como economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo. La primera mitad del siglo XX produjo notables aportes al pensamiento sobre el desarrollo con sociólogos como Max Weber, en cuya obra *La ética protestante* explora las condiciones del desarrollo capitalista en el marco de dicotomías como «Occidental» y «no-Occidental» y «tradicional» *vs.* «moderno», concibiendo al «tradicionalismo» como obstáculo para este tipo de desarrollo y proponiendo la existencia de precondiciones culturales favorables al capitalismo, particularmente el sistema de valores relacionado con el protestantismo (Weber, 2002).

Un segundo período en el pensamiento sobre el desarrollo comenzó en 1944 con el establecimiento de las instituciones creadas en la Conferencia de Bretton Woods, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, de la mano, con un conjunto de medidas para promover el crecimiento económico de las naciones. Así, en los años posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial, el desarrollo era sinónimo de crecimiento económico, entendido como aumento del ingreso monetario de las personas en un país. Posteriormente, se entendió el desarrollo económico como un objetivo a alcanzar gracias a la industrialización, la promoción de las exportaciones y la participación activa del Estado en la actividad económica, entre otros aspectos. Las políticas nacionales y de las entidades multilaterales antes mencionadas

incorporaban la reducción de la pobreza y el crecimiento económico en un «Tercer Mundo» cuyo desarrollo dependería de la aplicación de la experticia de los países del Norte, en el marco de la cooperación Norte-Sur y las instancias multilaterales.

A finales de los ochenta y principios de los noventa se intensificó la concepción del desarrollo con el liberalismo económico. La aplicación del denominado modelo neoliberal, en particular en los países de América Latina, estuvo a la orden del día. Desestatizaciones de empresas públicas, flexibilización del mercado laboral, apertura al comercio exterior y control de la inflación fueron algunas de las políticas que se pusieron en práctica en estos países, las cuales favorecerían la dinámica económica con la que se alcanzaría desarrollo. Se retornaba al entendimiento del desarrollo en términos de aumento del ingreso. Hoy día se sabe que tales políticas no tuvieron resultados positivos para la gente de los países en vías de desarrollo, y lejos de alcanzar el objetivo del desarrollo, concebido desde una mirada capitalista, se alejaron del mismo. El «fracaso» ha dado lugar, desde mediados de los noventa, a un replanteamiento de la hegemonía del modelo neoliberal, a raíz de serias críticas hechas por algunos de sus anteriores abanderados, quienes han abogado por políticas que prioricen la reducción de la inequidad y la pobreza (Stiglitz, 2002; Sachs, 2006).

A finales de los ochenta también se construían enfoques teóricos que permitirían, en los noventa, concebir esquemas alternativos de desarrollo. El paradigma del desarrollo humano, fundamentado en la concepción de «desarrollo como libertad» de Amartya Sen, fue institucionalizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. En éste, la vida de las personas, en sus múltiples dimensiones, es el fin del desarrollo. Los otros aspectos, tales como el ingreso, el auge de la industria, la participación del Estado, etc., constituyen medios del desarrollo. Esta interpretación novedosa y alternativa permitió entender el desarrollo en varias dimensiones, así como en un contexto multidisciplinario.

Por otro lado, una serie de planteamientos desde las ciencias sociales aportó elementos importantes en la deconstrucción de un concepto universalista del desarrollo, evidenciando su naturaleza como discurso construido desde una cultura y una posición política particular. Estos nuevos pensadores del desarrollo, entre los que se destacan las corrientes posmarxistas, poscolonialistas y postdesarrollistas, se fundamentaron en los trabajos precursores de Michael Foucault, quien desarrolló la idea del discurso como

una forma de representación –una forma de conocimiento particular– sobre determinado tema que se institucionaliza como Verdad en el contexto de relaciones de poder desiguales. Esta confluencia entre Poder y Conocimiento en forma de discurso se nutrió de las críticas al colonialismo expuestas, entre otros, por Frantz Fanon (1973) y Edward Said (1978), que en los sesenta y setenta habían evidenciado la función política de la separación entre Occidente y «el resto» y de los esencialismos culturales y juicios de valor vinculados al uno y al otro.

En este contexto, pensadores contemporáneos como Arturo Escobar conciben el desarrollo como discurso histórico que construye una relación jerárquica entre el primer y tercer mundo, y hace un llamado a dejar de lado el desarrollo e iniciar la «invención social de nuevas narrativas, de nuevas formas de pensar y de obrar», que partan de una multiplicidad de visiones (Escobar, 1996, p. 49).

Desde una posición que aboga por el reconocimiento del valor de la cultura como medio y fin del desarrollo, el trabajo de Sen y de las corrientes críticas contemporáneas nos plantean un campo fértil para el posicionamiento de cultura y desarrollo como conceptos no sólo compatibles, sino mutuamente definitorios. Aún en el marco de concepciones capitalistas –modernizadoras o neoliberales– del desarrollo, la cultura es hoy en día una dimensión fundamental del desarrollo. No en vano, un creciente número de autores profundizan en este campo de interacción, cubriendo un amplio espectro temático que va desde las «industrias culturales», como medio para el desarrollo económico, hasta la «libertad cultural» como fin del desarrollo. De acuerdo con la revisión de diferentes autores en el mencionado campo de intersección, proponemos a continuación tres tipos fundamentales de relación: la cultura como un medio para el desarrollo, la cultura como contexto del desarrollo y la cultura como fin del desarrollo. Los contenidos de cada tipo se relacionan permanentemente con las maneras de concebir el desarrollo expuestas anteriormente, haciendo énfasis selectivos en aquellas intersecciones que consideramos más pertinentes en el contexto contemporáneo.

1. Cultura como medio para el desarrollo

El primer tipo de intersección hace referencia a las posiciones en las que la cultura es vista como un recurso bajo una visión prescriptiva donde se introducen o fortalecen los *medios* (en este caso, la cultura) para conseguir

determinados *finés* del desarrollo. En este tipo de análisis, los fines valorados son el desarrollo económico en términos de dinamización de economías o aumento del ingreso, y democracia y gobernanza en el ámbito político. Las contribuciones de la cultura a la generación de empleo, de riqueza, a la construcción de ciudadanía, de cohesión social, entre otros propósitos sociales sirven al desarrollo bajo esta visión. Un comentario de Yúdice puede ilustrar este punto: «En circunstancias (estables) los museos y la renovación de zonas ribereñas pueden contribuir al desarrollo económico de las ciudades y atraer innovadores a la industria local; los artistas de la comunidad pueden paliar, en alguna medida, algunos problemas sociales como el racismo, la segregación y las migraciones; la integración cultural supranacional puede proporcionar los medios para que los profesionales de los países periféricos compitan con sus homólogos del primer mundo y el consumo puede ser una manera de ejercer ciudadanía y así sucesivamente» (Yúdice, 2002, p. 393).

Dentro de este primer tipo de relación entre cultura y desarrollo, se inscriben las expresiones de la cultura con fines de mercado: industrias creativas, culturales y del *copyright*. En estas visiones se muestra a la cultura como generadora de riqueza, de empleo y de otras variables económicas tales como exportaciones e importaciones y su aporte al producto interno bruto del país. Es un mecanismo para el crecimiento económico y una posibilidad para alcanzar el desarrollo.

Son muchos los estudios recientes que se han interesado por hacer mediciones sobre la economía de la cultura. En el caso de América Latina, el Convenio Andrés Bello y la OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual) han promovido varios y diversos estudios sobre el tópico, en la última década. Estas investigaciones buscan, en términos generales, cuantificar los aportes económicos del sector cultural a las economías nacionales, al empleo y al comercio internacional, y caracterizar el sector de bienes y servicios culturales. Incluso la UNCTAD realizó un informe mundial sobre economía creativa donde proporciona datos sobre la mayoría de los países del mundo (UNCTAD, 2008).

En el marco de este tipo de análisis, donde la cultura es contribuyente del desarrollo, García Canclini sugiere dos puntos de partida para hablar hoy de cultura y desarrollo. Uno «consiste en recordar que la cultura no es vista ahora como un bien suntuario, una actividad para los viernes a la noche o los domingos de lluvia, en la que los gobiernos tienen que gastar, sino un recurso

para atraer inversiones, generar crecimiento económico y empleos. (...). El otro lugar desde donde pueden enfocarse los vínculos entre cultura y desarrollo es el de la desigualdad y la penuria» (García Canclini, 2005, p. 6). Más allá de una visión mercantil de la cultura, este autor concibe la cultura como una dimensión transversal a cualquier estrategia para el desarrollo, más allá del «sector cultura», señalando que «la cultura y las comunicaciones contribuyen al desarrollo comunitario, la educación para la salud y el bienestar, la defensa de los derechos humanos y la comprensión de otras sociedades» (García Canclini, 2005, p. 6).

Es así como es posible incluir en esta primera visión las expresiones y formas de uso de la cultura para el desarrollo, que no están relacionadas exclusivamente con una actividad de mercado: políticas culturales donde se usa la cultura para la salud, comunicación para el desarrollo, la cultura como creadora de tejido social, constructora de ciudadanía y de convivencia, entre otras. En todas estas nociones, el fin es el desarrollo –económico o no– y la cultura es un medio para lograrlo.

Siguiendo a Yúdice, podemos comentar que la cultura transformada en recurso es un rasgo «obvio» de la vida contemporánea, provocado por el efecto de la globalización de transformar todo en recurso y por la nueva aparición de la cultura como episteme en sentido foucaultiano, es decir, en modalidad de relación entre el pensamiento y el mundo (Yúdice, 2002, p. 43). Para este autor, la definición de la cultura como recurso: «Constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde la ideología y buena parte de lo que Foucault llamó sociedad disciplinaria son absorbidas dentro de una racionalidad económica o ecológica, de modo que en «cultura» tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión» (Yúdice, 2002, p. 13). El autor representa así una corriente de pensamiento crítica que evidencia la dimensión de poder en las nuevas concepciones de cultura como recurso.

Para Amartya Sen, la cultura puede verse como recurso para el desarrollo, a través de un *vínculo instrumental*, pero, más allá de esto, valora el papel esencial que puede jugar la cultura como objetivo primordial del desarrollo. Sen reconoce la concepción actual de la cultura como facilitadora de un desarrollo económico valorado *per se* y propone el ejercicio contrario, la cultura valorada en sí misma y el crecimiento económico como medio para alcanzar el fin de la libertad cultural y de las demás libertades intrínsecas. La crítica, para este autor, proviene del hecho que considera que la cultura no puede reducirse

a una posición facilitadora del desarrollo, debiendo estar en él los fines. Al respecto, Sen comenta:

«No puede haber duda de que este vínculo instrumental es de gran interés y relevancia, en virtud de que el proceso de crecimiento económico es por una razón u otra muy apreciado. Sin embargo, la pregunta que surge es: ¿Debe valorarse el crecimiento económico en sí mismo, llevando así al atesoramiento de esos elementos (incluyendo los parámetros culturales) que promueven el crecimiento? ¿O es el crecimiento económico en sí un instrumento y no puede reclamar un papel fundacional como pueden tenerlo los aspectos culturales de la vida humana? Es difícil pensar que la gente tiene buenas razones para valorar los bienes y los servicios, sin tener en cuenta cómo afecta nuestra libertad de vivir en la forma en la que la valoramos. También resulta difícil aceptar que el papel de la cultura puede ser plenamente capturado en un concepto puramente instrumental. Ciertamente, aquello que tenemos razón de valorar, nuestro tribunal de última instancia, debe estar relacionado con la cultura y, en este sentido, no podemos reducir la cultura a una posición secundaria como mero promotor del crecimiento económico» (Sen, 1998).

Podemos resumir las interpretaciones de la visión de la cultura como un medio para el desarrollo, en la figura 1.

Figura 1



Elaboración de los autores

Esta primera relación entre cultura y desarrollo (según interpretación de los autores en la figura 1) se caracteriza por tener a la esfera cultural como facilitadora o como medio para una finalidad de desarrollo que puede ser de carácter social, político o económico, pero que se constituye en la finalidad valorada para la cual sirve la cultura. Por ejemplo, en los estudios que hacen análisis sobre la contribución económica de la cultura, la definición práctica de desarrollo resulta ser el crecimiento económico, la generación de empleo o valor agregado, mientras que la de cultura se limita a aquellas actividades generalmente artísticas o creativas que son transables en la economía. Este enfoque cuenta con una conceptualización de cultura al servicio de los

propósitos de su medición en el mercado y resulta buena para ejemplificar los casos en los que la cultura se constituye en un recurso del desarrollo.

En resumen, la cultura en esta primera tipología es instrumental en el logro de fines de desarrollo económico, social o político. En términos del pensamiento en torno al desarrollo, estaría enmarcada, por un lado, en un desarrollo capitalista, convertida en un sector más dentro del mercado de bienes y servicios. En un sentido similar, la cultura sería un medio para lograr valores considerados universales, como la democracia, la gobernanza o la participación.

Por otro lado, como nos recuerda Yúdice, su carácter instrumental en procesos sociales y políticos encuentra eco en ideas foucaultianas, ya no como discurso, sino como campo de negociación de relaciones y significados, atravesado por la dupla poder/conocimiento.

2. Cultura en el desarrollo: desarrollo ubicado en el contexto cultural

Una segunda relación entre cultura y desarrollo es aquella donde se reconoce que los modelos, planes, programas y propósitos de desarrollo actúan en un campo cultural. En este sentido, la cultura actúa como el escenario del desarrollo. Dentro de este tipo de relación, reconocemos tres grandes perspectivas: la primera asume el desarrollo como un proceso de contenidos incuestionados y universales, y se enfoca en el contexto cultural de las sociedades «objeto» del desarrollo; la segunda analiza también a las sociedades objeto de programas de desarrollo, pero esta vez desde una perspectiva crítica a estos programas, que fracasan en la imposición de modelos inviables en determinados contextos culturales; la última se centra en la definición del concepto de desarrollo en sí, analizándolo como una construcción cultural que es legitimada o contestada en un entramado de negociaciones de significados.

En la primera visión, la cultura es una variable que cobra importancia en la medida en que puede determinar las posibilidades de éxito de proyectos o programas de desarrollo. Bajo esta visión también caben las nociones deterministas de la cultura, que consideran que algunas sociedades o equipamientos culturales son más «aptos» para el desarrollo económico que otros.

En esta línea de pensamiento, el politólogo Samuel Huntington explica las diferencias en desarrollo económico en Ghana y Corea entre los años sesenta y

los noventa por cuestiones culturales. A pesar de tener indicadores económicos muy parecidos a finales de los cincuenta, Corea se convirtió en una nación industrializada y Ghana se quedó atrás. «¿Cómo se podía explicar esta extraordinaria diferencia en su desarrollo? Sin duda, hubo muchos factores que incidieron en lo que aconteció, pero me pareció que la cultura podía ser una parte muy importante de la explicación. Los surcoreanos valoraban la frugalidad, la inversión, el trabajo duro, la educación, la organización y la disciplina, mientras que los habitantes de Ghana tenían valores diferentes» (Harrison y Huntington, 2000, p. 8). Las culturas hicieron la diferencia.

Esta visión de Huntington es criticada por Sen en el capítulo 1 del Informe sobre Desarrollo Humano 2004, donde considera que estas visiones deterministas de la cultura son peligrosas, y explica que las diferencias entre estas dos naciones eran también de índole institucional y educativa, lo que podría explicar mejor las diferencias de rumbos. Sen afirma: «Aunque estas teorías nos puedan dejar muchas enseñanzas y las conexiones empíricas que exponen puedan ser muy perspicaces, es notable la frecuencia con la que algunos aspectos específicos de las explicaciones culturales basadas en la observación del pasado han sido refutados por experiencias posteriores. De hecho, las teorías del determinismo cultural muchas veces han ido a la zaga del mundo real» (PNUD, 2004, p. 19).

Otro ejemplo relevante de estudios que pueden enmarcarse en este tipo de relación es el de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuya conclusión es que el éxito de las economías capitalistas estuvo profundamente relacionado con la ética protestante, pues ella era proclive a hábitos que favorecían un tipo de racionalidad funcional al éxito económico. Este tipo de conclusiones tiene que ver con una visión de la cultura como escenario de las actividades humanas que define las posibilidades de desarrollo de toda una sociedad. Cultura como atmósfera de una idea de desarrollo incuestionada.

Con una posición crítica frente al desarrollo impuesto «desde arriba», James Ferguson refuerza la concepción de cultura como contexto que hace viable –o no– un determinado proyecto de desarrollo. Su tesis doctoral analiza un programa de desarrollo considerado un fracaso por el precario conocimiento que se tenía sobre el aspecto cultural. Específicamente, su caso se basó en unos programas de desarrollo rural que llevó a cabo el Banco Mundial en Lesoto en 1974, que tenían como propósito aumentar la productividad del campo. Las

agencias consideraron el proyecto un fracaso, porque no se aumentó la actividad económica de la ganadería con fines de mercado. Lo que no se tuvo en cuenta fue que las reses representaban un conjunto de valores superiores a las ganancias económicas en esa sociedad. De esta forma, aspectos tales como la cohesión social, el estatus y la vida marital, hacían que fuese preferible permanecer con el ganado que comercializarlo (Ferguson, 2004).

Tendiendo un puente entre el grupo de pensadores expuesto antes y aquél que se ocupa de la construcción cultural del concepto de desarrollo, M. Keatings, en su comparación entre las regiones de Cataluña y Galicia, muestra cómo dos modelos de desarrollo evolucionan diferencialmente de acuerdo con las culturas de cada región, con las instituciones que forman, con las élites con las que cuentan y, en general, con la forma como plantean su modelo de desarrollo. La conclusión de su trabajo es que: «La ubicación y la dotación de recursos son aún importantes para el desarrollo, pero los legados históricos, las dotaciones culturales y las prácticas sociales son fundamentales para construir el modelo de desarrollo» (Keatings, 2001, p. 14).

Las proposiciones sobre etnodesarrollo de Bonfil Batalla pueden enmarcarse dentro de esta postura al considerar que el desarrollo se ubica en un escenario cultural; de hecho étnico. Para este autor, el tipo de desarrollo que se da en una población debe ir en relación con las particularidades del mismo, siendo un ejercicio de construcción del futuro. Propone su definición de etnodesarrollo como el «ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura de acuerdo con un proyecto que se defina a partir de sus propios valores y privaciones» (Batalla, 1995, p. 467).

Finalmente, Arturo Escobar (1996), el mismo Ferguson (1991), y otros pensadores de la línea del postdesarrollo como Gustavo Esteva (2000), se detienen a analizar el proceso de construcción del concepto de desarrollo en sí. Esteva escribe: «La metáfora del desarrollo confirió hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, robando a las gentes y pueblos de distintas culturas la oportunidad de definir las formas de su vida social» (2000, p. 73). La hegemonización de esta metáfora pasa, según estos autores, por la construcción de ideas de pobreza y escasez, así como por la creación de representaciones culturales del *otro* que legitiman las intervenciones hacia un modelo determinado de desarrollo.

Escobar cuenta la historia del desarrollo como discurso, como el sueño

propuesto desde Europa y Estados Unidos de conducir a América Latina, Asia y África hacia las formas de orden y racionalidad del primer mundo. Se esperaba que con planificación y tecnología las culturas de estos continentes se convirtieran en «clones de los racionales occidentales de los países llamados más avanzados» (Escobar, 1996, p. 13). El discurso del desarrollo es aquí una invención que fácilmente fue apropiada por las élites del tercer mundo, que se dio en una coyuntura histórica específica y que buscaba imitar los modos de vida de los países del llamado primer mundo, a través de la modernización (sin importar el coste social, cultural o político) que pasaba por la industrialización, urbanización, educación, tecnificación y adopción de los valores de la modernidad.

En conclusión, vemos que una perspectiva de la cultura como contexto del desarrollo conlleva una multiplicidad de significados. La cultura puede ser, entre otras, factor facilitador o limitante del desarrollo, campo de contestación y producción de alternativas o escenario de hegemonización del desarrollo convencional. Cualquiera de los casos evidencia, por un lado, la imposibilidad de concebir el desarrollo por fuera de un contexto cultural y, por el otro, la inevitabilidad de que cada sistema cultural lleve implícito un conjunto de ideas sobre la vida colectiva, el bienestar o, si preferimos, el «desarrollo».

3. La libertad cultural como fin del desarrollo

La tercera aproximación a la relación entre cultura y desarrollo tiene a la cultura como fin del desarrollo. Este tipo de relación ha sido notorio en su posicionamiento en los círculos institucionales y discursivos globales en las últimas décadas.

El Informe sobre Desarrollo Humano 2004 propone la libertad cultural como elemento primordial del desarrollo humano:

«(...) la libertad cultural es una dimensión importante de la libertad humana, pues resulta decisiva para que la gente viva de acuerdo con sus preferencias y tenga la oportunidad de escoger entre las opciones a su disposición... o aquéllas que podrían estarlo. Promover la libertad cultural debe ser un aspecto primordial del desarrollo humano y exige trascender las oportunidades sociales, políticas y económicas ya que éstas, por si solas, no garantizan la libertad cultural» (PNUD, 2004, p. 13).

En esta concepción de la relación entre desarrollo y cultura, la cultura ya no es una variable ni un contexto para el desarrollo, es el fin valorado. Siguiendo a Sen, esta tercera forma de relación entre desarrollo y cultura le asigna a la cultura un papel constitutivo en términos de desarrollo: «El desarrollo, en su sentido más amplio, incluye el desarrollo cultural, que es un componente básico e inseparable del desarrollo en general. Si se priva a las personas de la oportunidad de entender y cultivar su creatividad, eso es en sí un obstáculo para el desarrollo» (Sen, 1998). Para Sen, lo que valoramos y que además tenemos razones para valorar está definitivamente influenciado por la cultura:

«El crecimiento económico o cualquier otro objetivo de esa clase carecen de elementos externos importantes y las cosas que valoramos intrínsecamente reflejan el impacto de nuestra cultura. Incluso si las mismas cosas tienen un alto valor en sociedades diferentes (si, por ejemplo, se busca vivir más tiempo y con mayor felicidad en muchas sociedades muy diferentes), ello no las hace independientes de valores o de las culturas, sólo indica la congruencia de las distintas sociedades en sus razones para hacer tal valoración» (Sen, 1998).

La definición de desarrollo de Sen está relacionada con la ampliación de capacidades y libertades de los individuos, con la expansión del bienestar a través del ejercicio de la agencia individual que permitirá a los individuos gozar de libertades instrumentales y libertades intrínsecas. Dentro de esas libertades intrínsecas, que son el propósito del desarrollo humano, se encuentra la cultura:

«Para construir sociedades humanas y justas, es necesario entender cabalmente la importancia que reviste la libertad en general, y más específicamente la libertad cultural, lo que a su vez implica que es necesario asegurar y ampliar de manera constructiva las oportunidades de las personas para escoger el modo de vida que prefieran y considerar otros alternativos» (PNUD, 2004, p. 14).

Si bien los críticos del desarrollo como Escobar se cuidan en el uso del término «desarrollo», su propuesta podría ser enmarcada dentro de la relación «cultura como fin del desarrollo», concebido este último como proceso de construcción colectiva que reafirma identidades culturales diversas y se constituye en formas de resistencia y «modernidades alternativas» de los grupos de base frente a las

intervenciones dominantes: «Las diferencias culturales encarnan posibilidades de transformación social. De las situaciones culturales híbridas o minoritarias pueden surgir otras formas de construir la economía, de asumir las necesidades básicas, de conformarse los grupos sociales» (Escobar, 1996, p. 421). Escobar propone acabar con el discurso del desarrollo como objetivo incuestionado y Amartya Sen propone dejar de mirar el crecimiento económico como fin en sí mismo para comenzar a mirarlo como uno de los medios para alcanzar la libertad. Las dos posturas, que provienen de visiones distintas, buscan la libertad cultural. De hecho, ambos parten de una crítica fuerte a los programas de desarrollo fallidos, a la universalización de la lógica occidental y a la excesiva atención a los valores capitalistas de mercado. Para ambos autores es imposible plantear una postura teórica o metodológica aplicable a todos los lugares del planeta, porque consideran que los ejercicios deben ser autónomos, con vigencias en tiempo y espacio.

4. Síntesis de las tres posturas

Los tres tipos de análisis mencionados en la relación entre el desarrollo y la cultura no son excluyentes, como ilustra la figura 2. Si partimos de una posición que relativiza la definición de desarrollo y lo ubica en el campo de la construcción cultural, se hace evidente el carácter emancipatorio de la afirmación cultural; la cultura es entonces recurso en tanto que medio de afirmación de un «desarrollo» cuyo objetivo último se ubica en el plano de las libertades intrínsecas. En este marco, el uso estratégico de la cultura como recurso económico no tendría por qué contraponerse a un proceso de desarrollo respetuoso de la diferencia y la libertad cultural.

Figura 2



Elaboración de los autores

El análisis desarrollado en este artículo sugiere una serie de implicaciones para el campo de la gestión. Sin poner en cuestión la institucionalidad que soporta la gestión cultural, es claro que, más que un «sector», la cultura es una dimensión del desarrollo, bien sea como recurso, como contexto o como fin. En este sentido, es importante que desde la academia se avance en la comprensión de las intersecciones desarrollo-cultura aplicadas a las políticas y estrategias de gestión de los diversos sectores del desarrollo. No sería osado pensar que de la transversalización de «lo cultural» en el desarrollo depende la capacidad real de este último de producir bienestar, equidad y calidad de vida.

Referencias bibliográficas

Abramovsky, L.; Chudnovsky, D. y López, A. *Las industrias protegidas por derechos de autor y conexos en la Argentina*. Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), 2001.

- Batalla Bonfil, G. «Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización». En: Batalla Bonfil. *Obras escogidas*. Tomo 2. México, 1995, p. 464-480.
- Convenio Andrés Bello y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile. *Impacto de la cultura en la economía*. CAB, 2003.
- Convenio Andrés Bello y Ministerio de Cultura de Colombia. *Impacto económico de las industrias culturales en Colombia*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.
- Edelman, M. y Hauergraud, A. *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Escobar, A. *La invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá D. C. Norma, 1996.
- Esteva, G. «Desarrollo». En: Viola, A. (Comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América latina*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.
- Ferguson, J. *The Anti-Politics Machine: «Development», Depolitization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Fonseca Reis, A. C. *Economía creativa como estrategia de desarrollo: una visión de los países en desarrollo*. São Paulo: Itaú Cultural, 2008.
- García Canclini, N. «Todos tienen cultura. ¿Quiénes pueden desarrollarla?». Conferencia para el Seminario sobre Cultura y Desarrollo. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington, 24 de febrero de 2005.
- Harrison y Hungtington. *Culture matters*. Basic Books. Nueva York, 2000.
- Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking the World Order*. Nueva York: Simon and Schuster, 1996.
- Keatings M. *Rethinking the region: culture institutions and economic development in Catalonia and Galicia*. European Urban and Regional Studies, 2001.
- Mercosur Cultural. *Nosotros y los otros: El comercio exterior de bienes culturales en América del Sur. Argentina / Brasil / Chile / Colombia / Perú / Uruguay / Venezuela*, 2008.
- Organización Mundial De La Propiedad Intelectual (OMPI) y Universidad Gradual de Campinas. *Estudio sobre la importancia económica de las*

- industrias protegidas por el derecho de autor y los derechos conexos en los países de MERCOSUR y Chile*, 2001.
- Organización Mundial De La Propiedad Intelectual (OMPI). *La contribución económica de las industrias de derechos de autor y derechos conexos en Colombia*, 2008.
- Piedras Feria, E. *¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por los derechos de autor en México*. CONACULTA / SACM / SOGEM, 2004.
- PNUD (Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*. México: Mundi-Prensa, 2004.
- Sachs, J. *El fin de la pobreza: Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*. Ed. Debate, 2006.
- Said, E. *Orientalismo*, 1978
- Sen, A. *La cultura como base del desarrollo contemporáneo*. UNESCO. Colección: La Cultura Hoy. Veracruz, 1998.
- Sen, A. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000.
- STIGLITZ, Joseph. *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus, 2002.
- UNCTAD. *Creative Economy*, 2008.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D. F.: ED 7, 2002.
- Yúdice, G. *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2002.

¹ El Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo (L+iD) agradece a la Fundación Carolina el haber permitido volver a publicar en este libro este artículo, publicado previamente en el libro *Cultura y desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*, editado por Siglo XXI Editores en el año 2010.

² Los autores agradecen a Ana Lucía Rodríguez su colaboración como asistente de investigación.

La cultura: Energía renovadora para alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio¹

JORGE LUIS ALVIS ARRIETA

De una u otra forma, la cultura envuelve nuestras vidas, nuestros deseos, nuestras frustraciones, nuestras ambiciones y las libertades que buscamos. La posibilidad y las condiciones para las actividades culturales están entre las libertades fundamentales, cuyo crecimiento se puede ver como parte constitutiva del desarrollo.

Amartya Sen

Introducción

La relación entre el desarrollo y la cultura ha cobrado particular interés en los últimos tiempos, ratificándose la manera de verla no sólo como medio, sino también como fin del desarrollo (Sen, 2000). Sin embargo, es paradójico ver que, a pesar del creciente volumen y calidad de la literatura académica y de documentos de política en torno a la integración cultura-desarrollo, ésta, en el principal instrumento de política internacional para el desarrollo humano –los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)–, está lejos de ser un elemento central.

Partiendo del reconocimiento de que la cultura ha sido invisible en las discusiones centrales en torno a los ODM, este documento revisa la literatura concerniente en cuanto a sus estrechos vínculos, teniendo como telón de fondo una visión más amplia del rol que juega la cultura en los procesos conducentes al desarrollo humano. A cinco años de cumplirse el plazo establecido para el logro de los ODM, es necesario realizar mayores avances, explícitos, en cuanto a las relaciones entre los ODM y la cultura, a efectos de contribuir a que los países en sus políticas, programas y proyectos la incluyan como elemento

esencial para maximizar su impacto a favor de los ODM. Adicionalmente, se plantea la necesidad de hacer transversal la cultura en los ODM, como estrategia para aumentar la eficacia y sostenibilidad de la cooperación internacional al desarrollo.

1. Los ODM en su contexto

Desde septiembre del año 2000, con la aprobación de la Declaración del Milenio, 189 países firmaban el compromiso de incrementar los esfuerzos para mejorar el desarrollo humano, especialmente en áreas como la pobreza, la educación, la equidad de género, la salud, el medio ambiente y la cooperación generadora de alianzas, entre otros.² De igual modo se contempló un marco amplio que revalidara acciones a favor de la paz, la gobernabilidad, el respeto a los derechos humanos, la democracia, a un ambiente más sostenible y en la disminución de la pobreza.

Esta serie de compromisos se especifica de manera concreta en lo que conocemos como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), los cuales incluyen ocho grandes objetivos, 18 metas y 48 indicadores a cumplirse en el año 2015. Los ODM se concretan en lo siguiente: 1) erradicar la pobreza y el hambre extremas; 2) lograr la educación primaria universal; 3) promover la igualdad de género; 4) reducir la mortalidad infantil; 5) mejorar la salud materna; 6) combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; 7) asegurar la sostenibilidad medioambiental; y 8) desarrollar una asociación mundial para el desarrollo económico.

«Los objetivos son parámetros de referencia para evaluar los progresos hacia la Declaración del Milenio, inspirada en los valores básicos de libertad, igualdad, solidaridad, tolerancia, respeto por la naturaleza y responsabilidad compartida. Estos valores comparten mucho con el concepto de bienestar de la humanidad dentro del desarrollo humano y reflejan el ideal fundamental de los derechos humanos» (PNUD, 2003, p. 30).

La intención de los ODM, así como los valores y principios que los sustentan, expresada en la anterior cita, hace que difícilmente se puedan negar las bondades y el espíritu de solidaridad que esta iniciativa tiene para la

transformación del mundo en algo mejor para todos. Sin embargo, diez años después de su declaración, las dificultades en su logro empiezan a hacerse evidentes.

Después de una década de iniciar esta cruzada por el bienestar de todos los habitantes del mundo, las preguntas más repetidas sobre este proceso se ubican en dos dimensiones: ¿cuáles son los avances en el logro de los ODM a nivel mundial?, ¿son o no alcanzables los ODM propuestos para el 2015?; las respuestas suelen ser igualmente diversas, pasando del optimismo al pesimismo sobre si se cumplirán o no los propósitos establecidos.

Como se manifiesta en el Informe 2010 de Objetivos de Desarrollo del Milenio (Sha Zukang, 2010), el logro de los ODM en cada país requiere estrategias, políticas y programas que tengan prioridad en el orden nacional, lo cual no deja de tener dificultades derivadas de las limitaciones en inversión que padecen la mayoría de las naciones con menor grado de desarrollo. Adicionalmente, el camino hacia los ODM también depende de contar con el apoyo de la cooperación internacional para el desarrollo, una circunstancia que finalmente debilita las posibilidades de las regiones más rezagadas de alcanzar las metas establecidas por los ODM. El informe es contundente en declarar que «resulta claro que las mejoras en las vidas de los más pobres han sido inaceptablemente lentas, y que algunas de las ganancias que tanto ha costado obtener están siendo erosionadas por las crisis medioambiental, económica y alimenticia» (Ki-moon, 2010, p. 4).

En este contexto, los ODM resultan vulnerables ante cambios en las prioridades de las políticas nacionales y frente a los ciclos económicos que impactan directamente en los flujos de la cooperación internacional e, incluso, frente a los desastres naturales generados por el cambio climático. Esta dependencia va mucho más allá de los recursos y de los esfuerzos que puedan realizar las naciones con menores niveles de desarrollo; son elementos exógenos que, sin embargo, obstaculizan el éxito de los países en el logro de los ODM.

Es cuestionable, aún bajo un esquema de flujos estables de cooperación y políticas claras, el nivel de dependencia de las naciones menos desarrolladas para lograr los ODM. En este sentido, la cultura como factor generador de apropiación y agencia local podría contribuir precisamente a generar procesos de cambio endógenos menos dependientes y más sostenibles.

El Informe 2010 confirma tales apreciaciones cuando reconoce que son muchas áreas del mundo las que no han presentado avances significativos en el logro de

los ODM y cita, como posibles factores causales, promesas incumplidas, recursos inadecuados, irresponsabilidad y la insuficiente dedicación a la consecución de un desarrollo sostenible, que sumados a la crisis económica y financiera mundial de los últimos años, han oscurecido el panorama para que un importante grupo de países puedan alcanzar las metas en 2015 (Sha Zukang, ³ 2010, p. 4).

De hecho, el efecto de esta crisis en el progreso de los ODM ha sido más duro en los países de bajos ingresos. Los cálculos del Banco Mundial, de acuerdo con el informe, indican que la crisis en 2009 dejó a 50 millones de personas más en pobreza extrema, y cerca de 64 millones al finalizar el año 2010, especialmente en regiones como el África subsahariana, Asia Oriental y el sudeste asiático. El mundo en desarrollo desde los inicios del milenio experimentó un importante crecimiento económico, lo que tuvo influencia en los avances en materia de superación de la pobreza. En 2005, el número de personas de las regiones en vías de desarrollo que vive con menos de 1,25 \$ de EE.UU. al día se redujo de 1.800 millones en 1990 a 1.400 millones en 2005, disminuyendo la tasa de pobreza del 46% al 27%. No obstante, estos avances en la superación de la pobreza y en el crecimiento de sus economías en los períodos previos a la crisis, hoy se han visto frenados y, más aún, en el futuro, los avances difícilmente podrán ser superiores a los del pasado, por lo que provocarán el rezago en el éxito de los ODM en 2015, por lo que sus consecuencias se extenderán hasta el año 2020, de acuerdo con los pronósticos derivados fundamentalmente de la relación de dependencia a la cual están sujetos los logros de los mismos (Gow *et al.*, 2010, p. 7).

Es bajo estas (difíciles) condiciones que el mundo espera alcanzar un mayor nivel de bienestar para todos sus habitantes. Como vemos, el logro de los ODM está condicionado por variables que, por un lado, no son controlables por los países (la ayuda internacional para el desarrollo, las crisis económicas, el cambio climático, entre otras) y, por el otro, depende de la intención y efectiva materialización en políticas, programas y recursos que se asignen prioritariamente, algo que es absolutamente voluntario. No serán suficientes los recursos de cooperación, el crecimiento económico o las políticas internas de los países para lograr los ODM, se requiere romper la dependencia de estos elementos y es allí donde la cultura emerge como una energía renovadora para la transformación social y para garantizar la sostenibilidad del desarrollo en cada uno de los territorios.

Sin embargo, un análisis más profundo nos llevaría a plantear otra perspectiva, orientada, por un lado, a aumentar la resiliencia de las comunidades vulnerables a la variabilidad de estos factores externos y, por el otro, a la generación de procesos de desarrollo humano más sostenibles y efectivos. En ambos casos, la respuesta estaría en la disminución de la dependencia de variables difícilmente controlables y alejadas de las realidades locales.

De acuerdo con lo anterior, en este documento se plantea la tesis de que la cultura puede contribuir de manera importante a los logros de los ODM al actuar en la forma de sentir y vivir la realidad las personas que comparten un mismo territorio y que, en consecuencia, no sólo realizan sus actividades allí, sino que condicionan fundamentalmente su propio desarrollo. La cultura, entonces, puede ser potencializada y puede canalizarse hacia el logro de los ODM, mejorando las capacidades y oportunidades de desarrollo de las personas.

En este sentido, la consolidación y expansión de las capacidades para el desarrollo endógeno necesariamente deberán tener soporte en la cultura, es ésta la que posibilita la evolución y desarrollo de las capacidades sociales, el surgimiento de una nueva institucionalidad y, más aún, de formas diversas y más complejas de interacción entre las personas en los territorios (Katz y Contreras, 2009). Esto lo reafirma Güell: «Un desarrollo que no promueve y fortalece confianzas, reconocimientos y sentidos colectivos, carece en el corto plazo de una sociedad que lo sustente. Entonces, la viabilidad y éxito de un programa de desarrollo dependerá del grado en el que las personas perciban ese programa como un escenario en el que su subjetividad colectiva es reconocida y fortalecida» (Güell, citado por Boiser, S., 2001, p. 5).⁴ Incidir en áreas clave como la superación de la pobreza, mejorar el acceso y calidad de la educación y de la salud, la equidad de género y el medio ambiente, entre otras, con políticas y estrategias culturales orientadas hacia los ODM, podría requerir menos recursos de inversión y hacer más sostenibles los procesos que contribuyan al desarrollo humano. Finalmente, si se considera la cultura como un determinante no estratégico del desarrollo (como muchos autores lo plantean), también se debería entender, a decir de Herschel (1962), que su ausencia puede retardar o frenar el desarrollo.

Hasta la fecha, lo observado es que la cultura no se ha incorporado de manera explícita en los ODM y que ha sido marginada como un factor de cambio en el desarrollo humano. Es más, parece existir una especie de egoísmo al considerar

solamente indicadores económicos, sociales (educación, salud y equidad de género), ambientales y de cooperación para el desarrollo. Se podría pensar, en el mejor de los casos, que la concepción antropológica de una cultura inasible que lo es «todo» se encuentra, de alguna manera, implícitamente, en estos indicadores. Aunque válido, los riesgos de tal enfoque se hacen evidentes al no hacerse manifiesta la dimensión cultural; no hay referencias y no se reconoce su importancia en la mayor parte de los informes, documentos y demás análisis que se realizan sobre los ODM.

A continuación, se esbozarán algunas ideas con respecto a por qué es necesaria la inclusión explícita de la cultura en los ODM, pretendiendo con esto propiciar el debate para una mejor comprensión del tema y resaltar el rol que la cultura tiene en el logro de los ODM.

2. Posibles relaciones entre ODM y cultura

Uno de los antecedentes más inmediatos en el análisis de los vínculos entre los ODM y la cultura es el del Seminario Internacional «Cultura y Desarrollo», que se realizó en Girona (España) del 4 al 5 de mayo de 2010. Las conclusiones⁵ de este seminario muestran la importancia que tiene incluir la cultura en las políticas y estrategias que se están desarrollando en los países para alcanzar los ODM al revisar el rol de la cultura desde la economía y la gobernabilidad. Además, estados miembros de la Unión Europea, representantes del nivel ministerial de países socios de la Unión Europea en la cooperación al desarrollo, expertos y agentes de la sociedad civil provenientes de 50 países del mundo y representantes de prácticamente todas las organizaciones internacionales y agencias especializadas de las Naciones Unidas involucradas en el apoyo al sector cultural, ratificaron la importancia que tiene la cultura para concretar los ODM en las necesidades particulares de cada región.

Después de un barrido por los programas en curso relacionados con la sinergia entre cultura y los ODM, en el seminario se plantearon propuestas para integrar la dimensión cultural dentro del consenso internacional para el desarrollo, como estrategia para lograr los ODM, tanto como prioridad transversal u horizontal como sector de intervención, y para animar a todas las organizaciones internacionales a contribuir a este proceso. Adicionalmente se propuso subrayar la importancia de la dimensión cultural para aumentar la

eficacia de la Ayuda Oficial al Desarrollo: de los actores de la cooperación (gobiernos y organizaciones, estados miembros de la UE y de la Comisión Europea, y organizaciones internacionales y de la sociedad civil).

Esto evidencia la creciente preocupación, en escenarios de cooperación internacional, sobre la necesidad del reconocimiento de los vínculos estrechos entre la cultura y los ODM y, especialmente, de profundizar en su estudio y comprensión para que los esfuerzos reflejados en las políticas y estrategias de desarrollo implementadas por los gobiernos de los países, sus regiones y localidades incorporen la cultura como factor de eficiencia y sostenibilidad en el camino y logro de estos objetivos.

El análisis de los vínculos entre los ODM y la cultura debe necesariamente partir de la consideración de la definición de cultura, reconociendo, sin embargo, que ésta ha sido definida desde diferentes enfoques y por diferentes disciplinas, a veces de manera bastante específica, y otras veces de manera más general. Para efectos de este análisis, seleccionamos algunas de estas definiciones que tienen un carácter más amplio: «Cultura (...) es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (Taylor, 1871, citado por White L., 1972 y por Meisel J., 1974); desde otra perspectiva, cultura es «el conjunto de representaciones y de comportamientos adquiridos por el hombre en cuanto a ser social» (Faúndez, 2007, p. 76); o también podría afirmarse que «la cultura es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o a un grupo social» (UNESCO, 2009, p. 3), lo que conlleva a considerarla como un factor dinámico que impulsa al cambio.

Estas definiciones ponen de presente un primer aspecto entre los ODM y la cultura: alcanzar los ODM puede resultar más rápido, eficiente y sostenible, si se reconoce la cultura como factor que determina y es determinado por el comportamiento social de los individuos. Desde, con y por la cultura se puede influir en los cambios que ayuden a prevenir o disminuir la incidencia de muchos de los indicadores con los cuales se miden los ODM.

Siguiendo a Calle Collado (2007), tenemos, por un lado, que la búsqueda del bienestar del ser humano se mueve a través de emociones, lenguaje y prácticas, poniendo de relieve la existencia de un contexto sociocultural determinante. Por otro lado, este bienestar recoge aspiraciones «forjadas según creencias y

hábitos de una comunidad territorial o social determinada y de una memoria vital ligada a nuestras propias experiencias» (p. 3), lo cual sugiere una multiplicidad de visiones y caminos hacia el bienestar, contruidos desde lo cultural. El bienestar surge, entonces, como un proceso vivo que se construye desde las comunidades, desde su comportamiento social y, por supuesto, desde el cúmulo de conocimientos y experiencias adquiridos a lo largo del tiempo en la convivencia diaria de los individuos y en su interacción con su propio espacio territorial. Esto, sin lugar a dudas, es un reflejo directo de la cultura, y por ello cada vez ha adquirido mayor interés cuando se analiza el desarrollo humano.

La articulación entre la cultura y el desarrollo de capacidades sociales (desarrollo endógeno) en los territorios y, aún más, su tímida pero cada vez más fuerte inserción en la gestión del mismo, ha venido ganando, aún con algunas limitaciones, espacios importantes en la planeación del desarrollo. Rey (2002) señala que esta articulación tiene

«(...) su reconocimiento explícito en los planes gubernamentales, pero sobre todo por las dinámicas sociales que mueven organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, partidos políticos, etc. Muchos proyectos de participación y organización comunitaria, así como innumerables procesos de gestión local y regional, han asumido lo cultural como una dimensión muy destacada de sus diseños y de sus ejecuciones» (p. 7).

Esto es esencial en la medida que muchos planes de desarrollo territorial se están formulando con el enfoque de los ODM.

Un segundo aspecto de esta relación –como marco de análisis para explorar la inserción de la cultura en los ODM– es la posibilidad de considerar tres tipos de vínculos entre cultura y desarrollo:

1. *la cultura como un medio para el desarrollo*, en el que se puede ubicar el desarrollo económico o aumento del ingreso (vinculado al ODM 1), la democracia y gobernanza en el ámbito político (ODM 8) y el aporte de la cultura a la generación de empleo, de riqueza (como industrias creativas, culturales y del *copyright*), a la construcción de ciudadanía, de cohesión social, entre otros propósitos;
2. *la cultura como contexto del desarrollo*, en la que los modelos, planes,

programas y propósitos de desarrollo actúan en un campo cultural (ODM 7, 4 y 5);

3. 3. y *la cultura como fin del desarrollo*, que se apoya en la libertad cultural, fuente para la ampliación de las capacidades y oportunidades de los individuos (Abello, Aleán, Berman, 2009).

Entendido así, «la cultura es una dimensión del desarrollo y la transversalización de lo cultural en el desarrollo es lo que marca la diferencia en los resultados obtenidos en producción de bienestar, equidad y calidad de vida» (Abello *et al.*, 2009, p. 16-17).

El posicionamiento de la cultura como factor revitalizador en el logro de los ODM abre una ventana a la visión más amplia e integradora del desarrollo humano, que reconoce las libertades individuales y, en consecuencia, amplía las oportunidades. Es inevitable que la cultura tenga implícita una red compleja de significados, que muchas veces pueda ser vista como fundamental o, también, como una traba al desarrollo, pero, más allá de esto, lo cierto es que resulta imposible desligar el desarrollo de los contextos culturales. Precisamente en cada uno de estos contextos se encuentran presentes y coexisten varias ideas sobre el bienestar colectivo, los intereses de la sociedad, sus necesidades más sentidas y su forma de vida; en pocas palabras, el «desarrollo» (Abello *et al.*, 2009, p. 13).

Esas múltiples conexiones de la cultura con otros elementos que influyen en el desarrollo, su capacidad de complementarse a estos elementos y la posibilidad de que sea la gente directamente quien las realice en medio de la organización social, es una fuente inagotable de creatividad e innovación para impulsar los ODM. Al respecto, Sen afirma que «si bien la cultura no opera de forma aislada respecto de otras influencias sociales, una vez que la colocamos en la compañía adecuada, puede ayudarnos a iluminar, en gran medida, nuestra comprensión del mundo, incluido el proceso de desarrollo y la naturaleza de nuestra identidad» (2004, p. 28).

En el Informe sobre Desarrollo Humano 2004, Mark Malloch Brown reafirma lo anterior cuando plantea que «si el mundo desea lograr los objetivos de desarrollo del milenio y erradicar definitivamente la pobreza, primero debe enfrentar con éxito el desafío de construir sociedades inclusivas y diversas en términos culturales» (PNUD, 2004, p. v). Difícilmente podríamos separar estos dos conceptos. Así, por ejemplo, negar la libertad cultural puede hacer más pobre la vida de las personas, ya que las excluye de conexiones culturales

(Rajan, 2004) y las desmotivaría de buscar su verdadera felicidad y, por ende, su bienestar, lo cual es un atentado contra cualquier aspiración de lograr el desarrollo humano.

De acuerdo con Schech y Haggis (2000), «la intersección más importante entre cultura y desarrollo es que una no puede ser entendida sin el otro, y viceversa: la gente sólo puede ver el desarrollo (o cualquier otra cosa) a través de su lente cultural; el desarrollo no es solamente una actividad, sino un enfoque que trae consigo todo un sistema de conocimientos y poder» (p. 7). Incorporar esta visión en las acciones y estrategias que establecen los países para alcanzar los ODM, es virar hacia una dirección más integral y sostenible a los procesos orientados al logro de los mismos.

El tercer aspecto sobre las relaciones entre los ODM y la cultura tiene que ver con los argumentos expuestos en la reciente cumbre de los ODM 2010 sobre el rol que juega la cultura en su éxito. Se parte de reconocer que la cultura cumple un papel decisivo en el desarrollo y, especialmente, en la consecución de los ODM, y que, como tal, debe reconocerse expresamente. La mesa redonda de alto nivel sobre la «Cultura para el Desarrollo» (UNESCO, 2010a) llevada a cabo en el marco de la cumbre tuvo como parte de sus objetivos hacer un llamado a la comunidad internacional, dirigentes, jefes de estado, responsables de organizaciones internacionales, a la sociedad civil, entre otros, para que se reconociera a la cultura como parte integrante y generadora del desarrollo (p. 1).

En este contexto, la mesa planteó que las estrategias de desarrollo sostenible no pueden ser neutras a la cultura, sino que deberían tener en cuenta las diferencias existentes (y, en este sentido, modelos adecuados a los diferentes contextos culturales) y el *plus* que ofrece el dinamismo de la interacción cultural y los beneficios económicos y sociales que de allí se derivan. Estas consideraciones son la fuente para repensar el enfoque del desarrollo que prevalece en las discusiones institucionales actuales sobre los ODM e incorporar en él los valores culturales como factor relevante en la solución a los problemas económicos, sociales y ambientales que afectan a la humanidad, y que están interrelacionados. Un enfoque de esta naturaleza abre posibilidades más amplias para que cada país, región o localidad logre avanzar decididamente en los ODM.

Tener en cuenta la cultura en los ODM no es un capricho de un grupo de académicos e instituciones. Ésta es indispensable para el logro eficaz de los

ODM y es una estrategia de racionalización y diversificación, por lo que no sólo es un imperativo ético o moral. Muchos de los problemas que agobian al mundo actual como la pobreza, la gestión de recursos, la protección del medio ambiente, la lucha contra las enfermedades que afectan al hombre, las desigualdades sociales, entre otros, «(...) sólo podrán resolverse eficazmente mediante intervenciones que tengan en cuenta las particularidades culturales» (UNESCO, 2010a, p. 1).

En términos de reconocer la cultura como factor que impulsa el desarrollo, la mesa concluyó que la cultura es una fuente de identidad, innovación y creatividad para las personas y las comunidades, y un medio para la reconciliación y la cohesión social: la cultura posee un valor intrínseco para el crecimiento económico y es un factor fundamental para reducir la pobreza y lograr un desarrollo sostenible. Las industrias culturales, la creatividad, el patrimonio cultural asociado al turismo, las artesanías, la música y otros productos son un buen ejemplo de ello. Concebir las estrategias de desarrollo local, teniendo en cuenta la cultura, puede incrementar su eficacia, al considerar las particularidades de cada territorio (historia, tradiciones, creencias, organización social y comunitaria, etc.).

Tal vez, el reconocimiento más impactante que se realizó en la cumbre de los ODM sobre el rol de la cultura quedó consignado en los puntos 15 y 16 de la Resolución A/65/L.1 del 22 de septiembre de 2010, aprobada por la Asamblea General: «Reconocemos que todos los Objetivos de Desarrollo del Milenio están relacionados entre sí y se refuerzan mutuamente. Por lo tanto, subraya la necesidad de perseguir estos objetivos a través de un enfoque holístico e integral», y «Reconocemos la diversidad del mundo y que todas las culturas y civilizaciones contribuyen al enriquecimiento de la humanidad. Hacemos hincapié en la importancia de la cultura para el desarrollo y su contribución a la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio» (UNESCO, 2010a., p. 4). Esta declaración es un paso de suma importancia para el posicionamiento de la cultura como elemento esencial en toda estrategia de desarrollo en los distintos ámbitos de las políticas orientadas para su logro.

En este mismo orden de ideas, Vicario (2007) reconoce que cada vez son más los responsables de instituciones de la cooperación que comprenden la importancia que tiene la cultura para el desarrollo. Sin embargo, considera que éste es un camino que apenas comienza, y que parte de los retos a los que se debe enfrentar es demostrar la eficacia de los recursos asignados a promover la

cultura como factor de desarrollo. Precisamente una de las mayores dificultades para ello es la falta de indicadores capaces de medir los aportes de la cultura a estos procesos; así, las políticas culturales en el marco de la cooperación son relegadas frente a las perentorias necesidades (de más fácil medición) de países y regiones con altos niveles de pobreza material y de ingresos.

Desconocer la cultura dentro de las estrategias de desarrollo no parece, en los momentos actuales, ser una opción. Por último, el éxito de cualquier plan, programa o proyecto de desarrollo que se trate de implementar, necesariamente deberá considerar el comportamiento social de las personas como sujetos y no sólo como objetos de su propio desarrollo. Esto podría marcar la diferencia en los avances de las distintas regiones para alcanzar los ODM. En palabras del mismo Vicario:

«(...) la cooperación comienza a convencerse de que el arte, las tradiciones, la creación, los procesos de construcción de imaginarios, son tan importantes como la traída del agua, la construcción de centros de salud o el apoyo decidido a la vivienda. Pero esta sensibilidad a veces choca con la frialdad necesaria para poder demostrar la eficacia en la utilización de los fondos (...). La construcción de los caminos de lo intangible, de aquello que se ha dado al llamar el alma, no es medible. ¿Cómo pedirles a los encargados de distribuir el dinero que crean en lo que no ven?» (2007, p. 28).

Es en esta perspectiva en la que debería tenerse en cuenta el papel de la cultura en los ODM. Es indiscutible que la cultura podría mejorar los resultados en términos de eficiencia y sostenibilidad de los recursos asignados a la inversión por la cooperación internacional, de igual manera que su impacto en el desarrollo. Es clara, entonces, la necesidad de una mirada más transversal a la cultura como motor de desarrollo. Su incidencia en el cambio social y de comportamiento de los grupos humanos no puede ser ignorada, y esto va mucho más allá de la simple inversión de recursos en el logro de indicadores medibles.

La cultura imprime una nueva energía al logro de los ODM en los ámbitos locales, nacionales y regionales. Toda estrategia o política de desarrollo debe pasar por la cultura, si se desean generar los cambios que demandan los ciudadanos. Pero no basta con saber o tener relativamente clara la incorporación de la cultura en programas de desarrollo, por lo que la pregunta es: ¿cómo hacer efectivamente de la cultura un factor transversal en las

estrategias y políticas orientadas al logro de los ODM, especialmente cuando sus beneficios siguen siendo «invisibles» para la cooperación y para muchos de los responsables de las políticas de desarrollo?

Jeretic (2009) señala que es posible la incorporación de la cultura a los programas de cooperación internacional de varias formas, entre las que destaca: su inclusión como elemento transversal (*mainstreaming*) a partir de su dimensión de civilización y de costumbres; al dársele importancia tanto en la concepción como en las modalidades de ejecución de los proyectos y actividades de cooperación, con el fin de adaptarlos a las costumbres y puntos de vista locales; a través de la orientación de programas de cooperación hacia otros sectores, pero con cierto impacto en los que tienen que ver con la cultura (por ejemplo, el urbanismo o los saneamientos, que tienen relación con el patrimonio inmobiliario y que podrían materializarse en la rehabilitación de monumentos, barrios históricos, etc., lo que, al mismo tiempo, impulsaría el turismo cultural); con la puesta en marcha de programas transversales que abarquen parcialmente los sectores de la cultura, como son los de formación en actividades culturales (arte, oficios y profesiones), y, finalmente, con la puesta en marcha de programas de emprendimientos a distinta escala, que podrían beneficiar directamente al sector cultural (Jeretic, 2009, p. 29-30).⁶

La cultura emerge como una de las alternativas más sólidas para imprimir una nueva dinámica a la conquista de las metas de los ODM en 2015, porque contribuye a cambios sostenibles, reduce la dependencia de recursos de cooperación y de políticas nacionales, incentiva la autogestión del desarrollo, posibilita ampliar capacidades sociales y oportunidades en un proceso complejo y sensible como lo es el desarrollo, y añade dinamismo a un proceso fatigado para muchos países y regiones por las vicisitudes de los cambios en las políticas de cooperación, en las condiciones climáticas y en la economía mundial. Los resultados en los avances de los países en los ODM, la evidencia y el análisis mostrado en este documento, confirman aún más que el desarrollo humano tendrá más posibilidades de alcanzarse en la medida que se reconozca a la cultura como medio y fin del desarrollo.

Es necesario seguir profundizando sobre cómo lograr la transversalización de la cultura en los ODM, especialmente en términos metodológicos (el cómo) y en la construcción de indicadores medibles que den cuenta de los aportes de la cultura al desarrollo, especialmente en los ODM. Éstos son retos inaplazables para los investigadores, instituciones y organizaciones que han impulsado el

reconocimiento de la cultura como parte fundamental para el desarrollo, tarea que aún no está acabada, pero que exige de manera complementaria construir los esquemas metodológicos y de medición para insertar de manera transversal la cultura y reafirmarla como energía dinamizadora en los logros de los ODM de los países.

3. Experiencias de articulación entre la cultura y los ODM: algunas evidencias

En esta sección del documento se presentarán algunas experiencias sobre la forma como la cultura puede incidir de manera relevante en el logro de los ODM con la advertencia de que, aunque los consideramos adecuados, quizás muchos de los casos no estén reconocidos a nivel internacional.

3. 1. Biblioburro: enseñando a leer a los niños de zonas rurales (Colombia)

En 1990, el profesor Luis Soriano inicia una travesía especial para llevar la lectura a niños que viven en lugares apartados del departamento del Magdalena, donde la presencia del Estado es prácticamente nula. Su objetivo básico es el de enseñar a leer y proveer el acceso a los libros a un gran número de niños de las zonas rurales que, por diversas circunstancias, no pueden asistir a la escuela. Hoy continúa visitando a cientos de niños y adultos en estos sitios en compañía de sus dos burros, Alfa y Beto, cargados de libros.

Su recorrido comprende aproximadamente una veintena de caseríos o pequeños pueblos rurales, incluida la población indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. En cada uno de estos sitios es recibido por grupos de entre 40 y 50 personas formados por niños, jóvenes y adultos que ven en él a un amigo, alguien que les brinda la suficiente confianza y la oportunidad de aprender a leer, e incluso de escuchar de viva voz historias, cuentos y leyendas. Se estima que más de 4.000 niños, jóvenes y adultos se han beneficiado del programa de Soriano.

Sin duda alguna, parte del éxito del profesor Soriano es que su estrategia tiene en cuenta los elementos culturales presentes en estos territorios, como son sus

costumbres, tradiciones y lenguajes, lo que da más confianza a sus alumnos y los motiva a sumergirse en la lectura sin inhibiciones. Soriano no viste de corbata o camisa formal; usa, como muchos de sus alumnos, el tradicional sombrero «vueltaio» (símbolo del campesino colombiano), monta en burro igual que ellos e, incluso, habla utilizando sus mismos términos. De esta forma, los elementos culturales van más allá de la misma necesidad de brindarles los servicios de educación a los cuales tienen derecho. Al reconocer él mismo su identidad, esto incide positivamente en los resultados. Podrían, por ejemplo, habilitarse escuelas en estas zonas y, seguramente, muchas de estas personas no asistirían.

El programa Biblioburro ha adquirido, en los últimos años, reconocimiento y ha sido objeto de donaciones y de la cooperación internacional por su labor. Claramente, este tipo de prácticas apunta al ODM 2: disminución del índice de analfabetismo, en especial en aquellas zonas rurales marginadas en las que los servicios educativos del Estado no llegan.⁷

3. 2. Salud y cultura: combinando experiencias para un servicio mejor (Guatemala)

La existencia de ciertas tradiciones culturales entre los indígenas para prevenir o combatir sus enfermedades y los servicios formales de salud parecen haber alcanzado un grado de articulación que maximiza los beneficios para sus usuarios. En Guatemala, por ejemplo, se le da mucha importancia a la salud intercultural.

Las estadísticas de acceso a la salud señalaban diferencias importantes entre la población indígena, incluso, entre las diferentes etnias. Esas diferencias llevaron a la concepción de un sistema de salud en el que la cultura cumpliera un rol fundamental. Son varios los hospitales y zonas donde se ha incluido la cultura en el desarrollo de programas de salud, los cuales han partido del reconocimiento del contexto cultural, relacionándose, entonces, estos programas con los ODM 4 y 5.

Esta articulación es una forma de poner en práctica la interculturalidad como mecanismo de promoción de la salud y se constituye en una herramienta para avanzar hacia la equidad en salud. Tal como la plantea Cunningham (citada por el IDH de Guatemala, 2005): «Todos los sistemas de salud cuentan con la

posibilidad de ser practicados en igualdad de condiciones por las personas que lo han hecho tradicionalmente, pero también significa que cuentan con recursos y espacios para el intercambio de conocimientos, saberes, dones y prácticas que aseguren su desarrollo, revitalización y reproducción» (p. 179).

De este modo, la población indígena poco a poco ha aceptado los servicios de salud pública en el país, en un proceso en el que se amplió su oferta y su demanda, y donde las barreras culturales han ido desapareciendo, especialmente las relacionadas con el idioma. Sin embargo, aún es notoria en salud reproductiva: las mujeres mayas siguen teniendo preferencia a ser atendidas por las comadronas y dar a luz en sus propias casas, lo que es atribuible a elementos culturales, donde la comadrona juega un rol fundamental en la cultura maya. Pero muchas de estas mujeres han sido vinculadas en calidad de voluntarias al sistema de salud pública, incluso han recibido su certificación oficial al culminar su proceso de capacitación, que consiste en una serie de charlas sobre identificación de factores de riesgo, prácticas de higiene y la remisión de casos al tercer nivel de atención.⁸

Experiencias como ésta ratifican la necesidad de tener en cuenta la cultura para el desarrollo de programas y proyectos de desarrollo en el sector salud. La cultura puede aportar decididamente la idea de derribar las barreras del idioma, de la etnia y facilitar la articulación de la salud pública con las diferentes formas tradicionales de tratamiento de enfermedades realizadas por los distintos grupos humanos, mejorando así el acceso y la equidad de estos servicios dentro de la población.

3. 3. Escuela y cultura: contribuciones a una mejor nutrición en los niños (Chile)

Esta experiencia da cuenta de cómo, a través de elementos culturales, se puede mejorar la nutrición de los niños, al articularse con el contexto escolar. Este caso apunta al ODM 1, «erradicación de la pobreza y el hambre extrema», y a la meta 2: «indicadores sobre peso y nivel mínimo de consumo de energías».

Este proyecto se inició en 2008 y se denominó, en lengua mapuche, *Giael tañi ruka*, que se traduce por «La comida mapuche en mi ruka»,² y lo llevó a cabo una institución escolar en la ciudad de Nueva Imperial, región de la Araucanía, en Chile. En esta institución se atiende actualmente a 1.005 niños, de los cuales

un 67% son mapuches, y cuyas identidades se han transformado por el desuso de su cultura para insertarse a la sociedad chilena. Cuando se inició el programa, se detectó que el 35% de los niños tenía déficit nutricional, el 56% tenía sobrepeso y sólo un 9% estaba en condiciones normales de nutrición.

El proyecto busca rescatar y difundir la alimentación mapuche, orientada básicamente al consumo de alimentos preparados con aportes nutricionales de bajo coste. Además, pretende que el resto de la comunidad escolar aprenda sobre ellos y que los incorpore en su vida cotidiana. De este modo se valoran las costumbres de sus contextos familiares vinculadas con la alimentación, y se contribuye a la inclusión social de manera más efectiva, en un ámbito distinto al de los territorios de origen de los mapuches.

Los aportes culturales de la gastronomía mapuche, sus recetas, los utensilios tradicionales para su preparación, la trasmisión de esos conocimientos a las nuevas generaciones y a la sociedad y, lo más importante, su significativo impacto para la solución de problemas nutricionales en los niños, a bajo coste, evidencian los vínculos entre estas prácticas culturales y la solución de problemas de hambre en poblaciones con altos niveles de pobreza. Los resultados son contundentes: durante el año 2008 se logró que el 35% de los niños que presentaban déficit nutricional logaran su normalidad.¹⁰

3. 4. Experiencias de algunos países sobre género y cultura: una compilación

Aunque tradicionalmente ha sido la mujer quien ha liderado la lucha a favor de la equidad de género, las experiencias encontradas revelan que en muchos casos el hombre puede jugar un rol importante en estas reivindicaciones. Hemos seleccionados dos casos compilados por Jolly (2002), que se presentan a continuación de manera resumida. Son ejemplos de cambios culturales asociados con la equidad de género (ODM 3).

La autora parte de considerar que «la cultura es también un asunto para sociedades donde trabajan agencias de desarrollo. La cultura tiene efectos materiales e influye en las relaciones de poder dentro de la sociedad, en el acceso de las mujeres y los hombres a los recursos económicos y en el poder de toma de decisiones en la familia y más allá de ésta» (Jolly, 2002, p. 5).

El primer caso que aquí queremos describir es el de SPEECH, una ONG que

trabaja en Tamil Nadu (en el sur de la India) y que ha propiciado cambios en las culturas de género, apoyados en el liderazgo asumido por algunas mujeres. Inicialmente, esta ONG trabajó generando confianza y luego capacitó a un grupo de mujeres, en medio de un proceso de hostilidad por parte de los hombres, que no compartían ni comprendían este tipo de actividades. Las mujeres, con sus actos, empezaron a revertir la situación, demostrando que también podían solucionar problemas. Así se convirtieron en facilitadoras de los procesos, involucrándose en ámbitos que, por tradición, pertenecen a los hombres, como proyectos de desarrollo y emprendimientos, lo cual hizo que aumentara el ingreso de las mujeres y su aporte económico al hogar. No obstante, se reconoce que aún el poder de decisión sobre ciertas cosas, por ejemplo en la compra de tierra y de semillas, siguió siendo potestad del hombre. Para las mujeres, su situación en términos de equidad de género mejoró. Se sienten más respetadas y con mayor dignidad en sus vidas.

En la experiencia titulada *Organización y diálogo de género de hombres con la Red de Desarrollo y Comunicación de Mujeres Africanas* (African Women's Development and Communication Network – FEMNET) se relata cómo FEMNET se propuso trabajar con un movimiento regional de hombres africanos que luchan por la igualdad de género en una estrategia denominada «Hombres contra la Violencia basada en Género». FEMNET reunió a los hombres comprometidos a erradicar la violencia contra las mujeres en Nairobi en 2001.

En esta ocasión, la evidencia señala el hecho de que algunas culturas eran percibidas como obstaculizadoras para el mejoramiento de la violencia de género: creencias y aceptación por parte de las mujeres de la violencia en sus vidas. En esa reunión, se definió como objetivo el cambio cultural para transformar actitudes y conductas de hombres africanos y así poder construir una cultura de igualdad de género, de desarrollo y de paz. Las mismas mujeres promovieron la creación de foros formados por hombres para discutir el tema de la violencia hacia la mujer y, por supuesto, la contribución de los mismos hombres a una mayor equidad de género.

Son muchos los aportes que, desde la cultura, pueden hacerse al logro del ODM 3 («equidad de género»), incluso con una fuerza tal que podría contribuir a su transversalización. A este respecto, Waldorf (2005) en un estudio realizado para el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer –UNIFEM–, dice: «Si las consideraciones sobre la igualdad de género son incorporadas con éxito a

los esfuerzos para alcanzar los objetivos, el proceso de los ODM ayudará a la transversalización de género en un rango más amplio de programas y políticas nacionales, de lo que fue posible en el pasado» (p. 11).

3. 5. Cultura y ambiente: vínculos con el desarrollo

En el foro «Cultura y Ambiente» realizado en la ciudad de Sevilla en el mes de enero de 2010, en el documento de conclusiones resultante titulado «Plan de Acción de la Carta Cultural Iberoamericana» se manifiesta la necesidad de identificar y valorar la estrecha relación entre cultura y ambiente. Allí se reconoce que el ambiente es un agente y producto cultural, del mismo modo que se atiende a su importancia en la construcción del espacio cultural en Iberoamérica, por lo que, en el documento, se proponen acciones específicas que permitan la valoración de los vínculos entre cultura y ambiente (OEI, 2010).

Los lazos entre la cultura y el ODM 7 («garantizar la sostenibilidad ambiental»), parecen ser los más evidentes, y, efectivamente, son muy conocidas las prácticas culturales de las comunidades autóctonas, especialmente de los grupos indígenas, para preservar los recursos naturales haciendo un uso sostenible de los mismos. Esas experiencias, conocimientos y tradiciones ancestrales, se pregona, deberían tenerse en cuenta en el diseño de las políticas de sostenibilidad ambiental; sin embargo, en la práctica, pocas veces son atendidas por quienes diseñan y ejecutan las políticas ambientales.

Aquí exponemos un ejemplo de esa interacción dinámica entre cultura y ambiente, para dar cuenta de sus posibilidades de contribución al logro del ODM 7. Anotar, además, que esta articulación cultura-ambiente se vuelve transversal, ya que también puede relacionarse con los ODM 1 («erradicación de la pobreza») y ODM 2 («educación básica universal»).

En Nepal, país del Asia meridional, en el Himalaya, entre China e India, se puso en marcha en 1986 el proyecto de conservación de la región de Annapurna¹¹ (en sánscrito significa «diosa de las cosechas»). El enfoque del proyecto estuvo centrado en la puesta en práctica de un método de uso múltiple de la tierra y de gestión de los recursos, es decir, la combinación de la protección del ambiente con el desarrollo sostenible de la comunidad a través de la gestión del turismo. Es así como los ingresos por turismo comenzaron a

ser utilizados para integrar las actividades tradicionales de subsistencia dentro del marco de la gestión de recursos y del desarrollo, entre otros, y, a pequeña escala, de energía alternativa.

Este proyecto ha establecido como objetivos conservar los recursos naturales y culturales para el beneficio de la población local y de las generaciones presentes y futuras, mediante la aplicación de políticas y programas racionales de gestión. En el largo plazo, pretende beneficiar a los 40.000 habitantes que viven en los 2.600 kilómetros cuadrados de Annapurna, proporcionando un medio viable para ayudarles a mantener el control sobre su entorno.

En proyecto está concebido de acuerdo con tres principios fundamentales: a) la participación de los habitantes de la región como mecanismo de conservación duradera del lugar, teniendo en cuenta que sus intereses y sus necesidades son prioritarios, lo cual, ya con años de puesta en marcha del proyecto, ha generado en la gente un sentimiento real de pertenencia frente a, por ejemplo, los frutos producto de las cosechas trabajadas por la población de Annapurna; b) a través de la utilización de métodos de base, los aldeanos mantienen el control sobre los recursos locales (función catalizadora). Aquí el Gobierno de Nepal ha intervenido, igual que agencias nacionales e internacionales, en la implementación de nuevos proyectos de desarrollo y de conservación de la región; y c) por medio de la sostenibilidad, se garantiza que, una vez se retire la ayuda internacional, el proyecto no fracase debido a la implementación de mecanismos que generen recursos para su funcionamiento.

El proyecto siempre ha buscado el fortalecimiento de la integridad cultural de esta región, reconociendo los conocimientos y habilidades de sus habitantes de la misma manera que brindándoles apoyo financiero y asistencia técnica.

Reflexiones finales

Es evidente que, a pesar de los avances que muestran algunas regiones del mundo en alcanzar los ODM en 2015, estos avances se presentan de forma desigual. Las asimetrías presentes en el camino hacia la consecución de los ODM, los impactos de la reciente crisis económica y financiera que afectan negativamente el flujo de recursos de cooperación internacional para el desarrollo, los efectos devastadores del cambio climático, y el voluntarismo de los países para asumir los ODM y convertirlos en prioridades, parecen formar

un rompecabezas de difícil solución a sólo pocos años del 2015.

Por ello se hace necesario considerar otras dimensiones relacionadas con el desarrollo que hagan posible la generación de cambios en el desempeño de los países frente a estos objetivos. Una de esas dimensiones es la cultura, extrañamente marginada de los ODM, pero con una energía renovadora para ofrecer. Sobran razones para que la cultura sea reconocida de manera explícita en los ODM. Es incuestionable su estrecha relación con el desarrollo, y, por consiguiente, su capacidad –y muy necesaria– para articularse con las políticas, programas y estrategias diseñadas y ejecutadas para avanzar en los ODM.

La cultura entendida desde el punto de vista del comportamiento social de los grupos humanos se convierte en un elemento transversal en el marco de los ODM. El reto más importante para situar la cultura en el estadio de reconocimiento que merece ocupar frente a los ODM está precisamente en construir un proceso metodológico que permita ponerla en un eje transversal con respecto a los ODM. No menos importante sería poder construir indicadores para hacer visible el impacto de la cultura en el desarrollo. Esto no es un capricho, es la clave para que la dimensión cultural sea tenida en cuenta en los programas de cooperación internacional para el desarrollo y que éstos incluyan la cultura en los proyectos y estrategias que apoyan en los distintos países, como un mecanismo para hacerla más eficaz y sostenible.

Referencias bibliográficas

Abello, A.; Aleán Pico, A. y Berman E. *Cultura y desarrollo: intersecciones vigentes desde una revisión conceptual reflexiva*. Cartagena de Indias: Universidad Tecnológica de Bolívar, 2009.

Boisier, S. «Desarrollo (local): ¿de qué estamos hablando?». En: Madoery, O. y Vázquez Barquero, A. (ed.). *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*. Rosario: Homo Sapiens, 2001. Recuperado de <<http://tecrenat.fcien.edu.uy/Economia/clases/boisier.pdf>>. Consultado el 12 de septiembre de 2010.

Calle Collado, A. «Poder global: los ODM como señales de humo». En: *Revista Materiales de Reflexión de Rojo y Negro*, 41, feb. de 2007.

Caride, J. A. «Nuevas perspectivas para un futuro viable: los Objetivos de Desarrollo del Milenio». En: *Revista de Educación*, número extraordinario, p.

- 77-98. Santiago de Compostela, 2009.
«Construyendo la Ruka Mapuche» (n. d.). En: Revista virtual *Ser Indígena*. Recuperado de http://www.revista.serindigena.org/noticias/?page_id=331. Consultado el 24 de septiembre de 2010.
- Faúndez, A. «La cultura en la educación y la educación en la cultura». En: *Revista Universidad de Medellín*, (42), Ene-Jun. 2007, p. 11-19. Recuperado de <http://www.ce.ufes.br/educacaodocampo/down/cdrom2/pdf/texto12.pdf>. Consultado el 1 de octubre de 2010.
- Go, D. S.; Harmsen R. y Timmer H. «Regaining Momentum». En: *Finance & Development*, (47), 3, septiembre de 2010, p. 47.
- Herschel, F. J. «Determinantes del desarrollo». En: *Desarrollo Económico*, (1), 4, Jan.-Mar. 1962, p. 121-132. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3465648>. Consultado el 28 de septiembre de 2009.
- IDH de Guatemala. *El acceso y la pertinencia cultural de los servicios de salud*, 2005. Recuperado de <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/49/Archivos/ca8.pdf>. Consultado el 4 de julio de 2010.
- Jeretic, P. «La cultura, vector de desarrollo». En: *Cultura y desarrollo: ¿una respuesta a los desafíos del futuro?* Serie sobre Desarrollo y Cultura. París: UNESCO-AECID, 2009.
- Jolly, S. *Género y cambio cultural*, julio de 2002. Recuperado de <http://www.bridge.ids.ac.uk/reports/spanish-culture-src.pdf>. Publicado por Institute of Development Studies.
- Katz, J. y Contreras, C. «Desarrollo local, convergencia con exclusión social y teoría económica». Documento de Trabajo, 34. Programa Dinámicas Territoriales Rurales. Santiago: Rimisp, 2009.
- Ki-Moon, B. «Prólogo». *Informe 2010 de Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (DESA), 2010.
- Meisel, J. «Political Culture and the Politics of Culture». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, (7), 4, diciembre de 1974, p. 601-615. Publicado por: Canadian Political Science Association and the Société québécoise de science politique. Recuperado de

- <<http://www.jstor.org/stable/>>. Consultado el 10 de septiembre de 2010.
- OEI. Documento de conclusiones y propuestas del «Foro Cultura y Ambiente» para el desarrollo del Plan de Acción de la Carta Cultural Iberoamericana. Sevilla, España, 25 y 26 de enero de 2010. Recuperado de <<http://www.oei.es/carta/forosevillal.pdf>>. Consultado el 2 de agosto de 2010.
- ONU. Resolución A/65/L.1 de 22 de septiembre de 2010 en Cumbre sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la Asamblea General. Nueva York, 20-22 de septiembre de 2010.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). «Los Objetivos de Desarrollo del Milenio». En: PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 2003*. Madrid: Mundi-Prensa, 2003. Recuperado de <http://hdr.undp.org/en/media/hdr03_sp_complete2.pdf>. Consultado el 26 de agosto de 2010.
- «Los Objetivos de Desarrollo del Milenio». En: PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 2003*. Madrid: Mundi-Prensa, 2004. Documento disponible en formato electrónico en <http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_sp_complete1.pdf>.
- Rajan, N. «Questions of Culture Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World». En: *Economic and Political Weekly*, 2004. Recuperado de <<http://www.jstor.org/stable/4415979>>. Consultado el 1 de octubre de 2010.
- Rey, G. *Cultura y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan*, 2002. Recuperado de <<http://www.yorku.ca/hdrnet/images/uploaded/Cultura%20y%20desarrollo/>>. Consultado 25 de septiembre de 2010.
- Segundo Concurso Iberoamericano de Buenas Prácticas en Promoción de la Salud en el Ámbito Escolar (n. d.). Recuperado de <http://www.cepis.ops-oms.org/bvsdeescuelas/concurso/ganainternac/RED_Espana-039.pdf>. Consultado el 22 de septiembre de 2010.
- Seminario Internacional «Cultura y Desarrollo». *Documento de Conclusiones*. Girona, 4 y 5 de mayo de 2010. Recuperado de <<http://www.oei.es/anuncios2/con2.pdf>>. Consultado el 8 de agosto de 2010.
- Sen, A. «¿Cómo importa la cultura en el desarrollo?». En: *Revista Letras Libres*, 71, nov. de 2004. Recuperado de <<http://www.letraslibres.com/index.php?art=9972>>. Consultado el 5 de octubre de 2010.

Desarrollo y libertad. Bogotá: Planeta, 2010.

Sha, Z. «Cumpliendo la promesa». En: *Informe 2010 de Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Publicado por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (DESA), junio de 2010.

UNESCO. *Informe Mundial de la UNESCO. Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755s.pdf>>.

Culture and religion for a sustainable future, 2010. Recuperado de <http://www.unesco.org/education/tlsf/TLSF/pdf/theme_c_pdf/mod10>. Consultado el 4 de octubre de 2010.

Cultura para el Desarrollo. Nota Conceptual. Cumbre ODM 2010 – Mesa redonda de alto nivel sobre la cultura para el desarrollo llevada a cabo el 21 de septiembre de 2010. Nueva York, 2010a. Recuperado de <http://portal.unesco.org/culture/es/files/41259/12838529785nota_screen.pdf/nota_conceptual_es-screen.pdf>. Consultado el 5 de octubre de 2010.

Vicario, F. «Sobre cultura y desarrollo». En: *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano*, 2007. Recuperado de <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=52001703>>. Consultado el 7 de septiembre de 2010.

Waldorf, L. *Camino a la igualdad de género*. UNIFEM (Fondo de las Naciones Unidas para la Mujer), 2005. Recuperado de <http://www.unrol.org/files/PathwayToGenderEquality_spn.pdf>. Consultado el 2 de octubre de 2010.

¹ Este documento fue encargado al Nodo de Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar (UTB) y tuvo como objetivo contextualizar el debate del Seminario Internacional «La cultura y los Objetivos de Desarrollo del Milenio, un ámbito de investigación y acción», realizado en la ciudad de Cartagena de Indias, Colombia, del 3 al 5 de noviembre de 2010. El autor agradece los aportes y comentarios de los profesores Alberto Abello, Alfons Martinell, Eloísa Berman, Maristella Madero y Mauricio Rodríguez. Del mismo modo, a las estudiantes Carolina Flórez y Silvia Rodríguez del programa de Economía de la UTB, que fueron asistentes de investigación en este proyecto, igual que Ariadna Padrón, asistente del L+iD.

² Antecedentes más completos sobre el origen de los ODM se pueden encontrar en Caride (2009, p. 77-98).

³ Sha Zukang: sub-secretario general de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas.

⁴ Güell también añade que las personas y su subjetividad no son un recurso adicional, sino un requisito indispensable del desarrollo; que reconocer la subjetividad social no significa construirle defensas y

- refugios frente a la globalización, sino potenciar su capacidad de manejarla; que la reivindicación de la subjetividad colectiva como objetivo y motor del desarrollo no debe derivar en un populismo voluntarista, y que la toma de decisiones para el desarrollo no puede ser tecnocrática, pues involucra incertidumbre, respeto a la diversidad y discernimiento público (Güell, citado por Boiser, 2001, p. 5).
- 5 El documento de conclusiones del Seminario se pueden consultar en <<http://www.oei.es/anuncios2/con2.pdf>>.
 - 6 Este documento de Jeretic (2009), «La cultura, vector de desarrollo en cultura y desarrollo: ¿una respuesta a los desafíos del futuro?», recoge los resultados del simposio organizado en el marco de la 35ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO en cooperación con Sciences Po (L'Institut d'Études Politiques –IEP– de París), realizado en París el 10 de octubre de 2009, con el apoyo del Gobierno de España.
 - 7 Para más información sobre este programa, el lector podrá consultar los siguientes portales web: <<http://edition.cnn.com/2010/LIVING/02/25/cnnheroes.soriano/index.html?iref=allsearch>>; <<http://www.vidadigital.net/blog/2009/04/17/la-revolucin-del-maestro-bibliotecario-luis-soriano/>>; <<http://biblioburro.blogspot.com/>>.
 - 8 De hecho, se ha implementado el Programa Nacional de Medicina Popular Tradicional, que se expresa a través de las normas para los niveles primero y segundo de atención. Las normas promueven la utilización de plantas medicinales para algunas afecciones de salud como la tos, dolor de garganta, fiebre, cólico, diarreas, parasitismo intestinal, y como coadyuvante para la escasez de leche materna. Describe, además, algunas formas de preparación de plantas medicinales como los cocimientos, las infusiones, tinturas y jarabes, así como la aplicación de terapias tradicionales en el manejo de enfermedades. Por ejemplo, en el hospital de Sololá se ha contratado a algunas comadronas para que hagan turnos de 24 horas a modo de poder acompañar a las pacientes. Ésta ha sido una intervención exitosa que ha beneficiado tanto a las pacientes como a las comadronas. A éstos se suman los esfuerzos de algunas ONG que también capacitan a las comadronas y algunas se han integrado a sus equipos de salud. (IDH Guatemala, 2004, p. 180).
 - 9 El término *ruka* hace alusión a la vivienda de la comunidad indígena mapuche que habita en Chile y Argentina, pero más que eso, es el espacio más *zoy kiime* («representativo») del mundo mapuche. Simboliza la *Nag Mapu*, la domesticación del espacio natural, y constituye el lugar más importante para el encuentro y participación comunitaria. Información tomada del artículo «Construyendo la Ruka Mapuche» en la revista virtual *Ser Indígena*. Dirección portal web: <<http://www.revista.serindigena.org/>>.
 - 10 Esta experiencia es tomada del segundo Concurso Iberoamericano de Buenas Prácticas para la Promoción de la Salud en el Ámbito Escolar, cuyo documento electrónico se puede consultar en <http://www.cepis.ops-oms.org/bvsdeescuelas/concurso/ganainternac/RED_Espana-039.pdf>. Para ampliar información sobre este proyecto, se puede ir a las siguientes direcciones electrónicas: <<http://salacunayjardindespertar.es.tl/Proyecto-Ruka.htm>>; <http://www.integra.cl/fundInte.nsf/ver_noticia?OpenForm&iddoc=8A97D14215172BB68425751400672BE4>; <http://www.australtemuco.cl/prontus4_noticias/site/artic/20081202/pags/20081202003307.html>.
 - 11 La información sobre este proyecto se ha tomado de la publicación *Culture & religion for a sustainable future*, un documento que puede ser consultado en el siguiente portal web: <http://www.unesco.org/education/tlsf/TLSF/pdf/theme_c_pdf/mod10.pdf>.

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

El empleo cultural en el crecimiento pro-pobre en América Latina

ALBERTO ABELLO VIVES
AUGUSTO ALEÁN PICO

La crisis puede ser aún una oportunidad para pasar de una vía de burbujas financieras y consumo excesivo a otra de desarrollo sostenible. De hecho, la de aprovechar esa oportunidad es la única receta para el crecimiento genuino que nos queda.

Jeffrey Sachs (2009)

Introducción

El Ministerio de Cultura de Colombia, la Universidad Tecnológica de Bolívar y la Red Internacional sobre Desarrollo y Cultura con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y la Embajada de Francia en Colombia realizaron el *Seminario Internacional: El sector cultural hoy: oportunidades, desafíos y respuestas* en Cartagena de Indias, durante los días 10 y 11 de septiembre de 2009. Fue un seminario para examinar la situación del sector cultural durante la actual crisis financiera, su impacto y las posibilidades reales de su contribución a la superación de la crisis.

Con el objeto de dar continuidad a las conclusiones de aquel seminario, este artículo tiene como punto de partida las conclusiones de Cartagena para detenernos luego en la situación de América Latina, su comportamiento económico en las últimas décadas y su impacto en la generación de empleo y superación de la pobreza. Nos ha parecido que esta mirada a América Latina podía hacerse en tres niveles, para ampliar su comprensión (América Latina, Colombia y Cartagena de Indias), y estudiar desde allí los posibles aportes de la cultura al empleo en la medida en que se tome una senda distinta del desarrollo y se orienten las políticas públicas hacia un crecimiento económico inclusivo que beneficie a los pobres.

Antecedentes

Los principales planteamientos del seminario antes mencionado que se retoman aquí son:

1. La crisis aún está viva, a pesar de signos alentadores en algunas economías. Hay síntomas de recuperación. Pero, por primera vez, la economía mundial tendrá crecimiento negativo en 2009, después de la Segunda Guerra Mundial (1946). Las perspectivas de la economía mundial, desde el año 2008 y aún hoy día, no están claras.
2. La crisis iniciada con la moratoria de los mercados hipotecarios de Estados Unidos, que ocasionó la crisis financiera de la banca desregulada y las consecuentes nacionalizaciones bancarias, derrumbes en las bolsas de valores mundiales, caída del comercio y recesión internacional, ha dejado descubiertas las fallas estructurales y sistémicas de la economía mundial.
3. Pero la crisis no ha afectado por igual a países y continentes, y esto se debe a la no homogenización de la política económica y los modelos de crecimiento. Esto es muy importante tenerlo en cuenta a la hora de pensar en propuestas para América Latina.
4. La situación invita al cambio de paradigmas, a repensar los modelos de desarrollo económico en busca de visiones más holísticas del desarrollo, en las que la ciencia económica dialogue con otras disciplinas.
5. Retomando experiencias históricas pasadas, el Estado ha tirado los salvavidas para salir de la crisis. Se ponen al banquillo de los acusados las desregulaciones.
6. La crisis afecta al sector cultural por el lado de la reducción de la producción de bienes y servicios, por el lado de la reducción del empleo, por el lado de la reducción de los presupuestos públicos, por la reducción de los aportes privados y por la reducción del consumo de los hogares.
7. Pero la crisis no llega de inmediato al sector, pues las prácticas culturales no se modifican con tanta rapidez. Es probable, entonces, que se acentúe más adelante.
8. Sin embargo:
 - a. Hay sectores donde la demanda ha crecido.
 - b. Aparecen nuevas oportunidades para las industrias culturales.
9. Se vislumbra la economía creativa como una estrategia factible de desarrollo y se logra situar a la cultura en el debate del desarrollo, en el

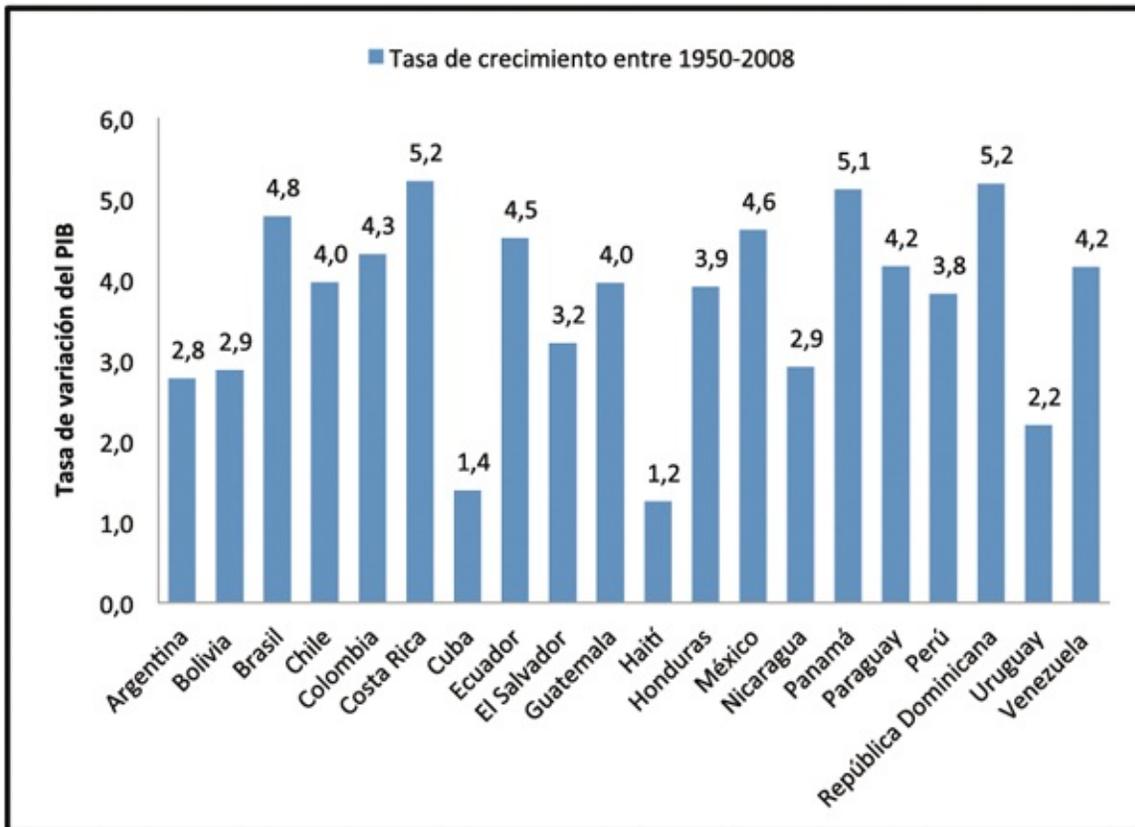
centro de los procesos de desarrollo.

10. La cultura debe ser objeto de política pública por sus imbricaciones en visiones integrales del desarrollo. Éstas políticas, que van dirigidas a los ciudadanos, no debe olvidarse, exigen mayor responsabilidad, gobernanza, transversalidad y diálogo de saberes.
11. La economía creativa está reflejándose en empleo y crecimiento en varios países del mundo.
12. Están surgiendo nuevos esquemas, nuevos modelos de negocios y en ellos es importante entender las relaciones entre economía, cultura y tecnologías.
13. Se potencializa la creatividad y la innovación. Se plantea, entonces, el reforzamiento de las capacidades creativas, el emprendimiento y los vínculos comerciales.
14. No hay que olvidar que existen riesgos cuando la cultura se deja sólo en manos de la economía y de los mercados.

América Latina y el Caribe

Con las ideas anteriormente expuestas, a continuación se hace un examen de las condiciones económicas y sociales de América Latina y del Caribe para explorar cómo incorporar la dimensión cultural a las dinámicas productivas en un contexto de crecimiento inclusivo. En particular, se examinan el crecimiento económico, el empleo, la pobreza y la desigualdad, utilizando datos de organismos internacionales, principalmente de la CEPAL, del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, para ilustrar los comportamientos de las variables en cuestión. En cuanto al caso de Colombia, se recurre a las estadísticas del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE.

Gráfico 1. América Latina, tasa de crecimiento promedio de 1950-2008



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD)

América Latina ha sido inestable en su crecimiento económico. Entre las décadas de los cincuenta y los setenta, el continente creció a tasas significativas. En cambio, en los ochenta, la tasa de crecimiento promedio fue muy baja. Esta década se denominó la «década perdida», entre otros aspectos, por la crisis de la deuda. Mientras que en los setenta la tasa de crecimiento promedio de América Latina fue del 5,9%, durante la década perdida fue del 1,2%. Algunos autores han sugerido que las condiciones adversas que vivió América Latina en esa época fueron inducidas por Estados Unidos. Stiglitz (2003) considera que el aumento inesperado de las tasas de interés por parte de la Reserva Federal a los créditos otorgados de forma masiva a los países de América Latina ocasionó la crisis de la deuda.

Después del desastre económico y social de los ochenta, la región volvió a crecer. En la década siguiente, la de los noventa, el crecimiento promedio fue del 3,4%¹ (sin embargo, inferior al obtenido antes de la «década perdida»). En este período se implementaron políticas económicas de ajuste, denominadas políticas del «Consenso de Washington» que impactaron negativamente en los

sectores sociales más deprimidos y fueron desfavorables para el continente, que, a pesar de haber crecido en la primera mitad de los noventa, perdió ritmo de crecimiento al final de esta década, situación que alcanzó a denominarse como la *crisis de fin de siglo*. En algunos países, como Colombia, hubo incluso tasas de crecimiento negativas.

Las políticas del Consenso de Washington promovieron la liberalización de los mercados, la inversión extranjera directa y el capital financiero. También proponían como objetivo macroeconómico fundamental reducir la inflación a niveles de un dígito y flexibilizar el mercado laboral, entre otros aspectos. Al final de los noventa se constató que lo único que se logró con tales medidas fue reducir la inflación a costa de otros objetivos clave como el mejoramiento de los niveles y la calidad del empleo, así como la disminución de los niveles de pobreza y desigualdad. También se constataron, como consecuencias, pérdida de participación en los sectores productivos, agrícolas e industriales, mientras, por otra parte, creció el sector de servicios. Hay que anotar, sin embargo, que este sector de servicios en los países menos desarrollados es diferente con respecto al de los países desarrollados. En los primeros tiene que ver con servicios de bajo valor agregado, informalidad y precariedad. Y en los segundos con servicios de alta tecnología, informática y comunicaciones.

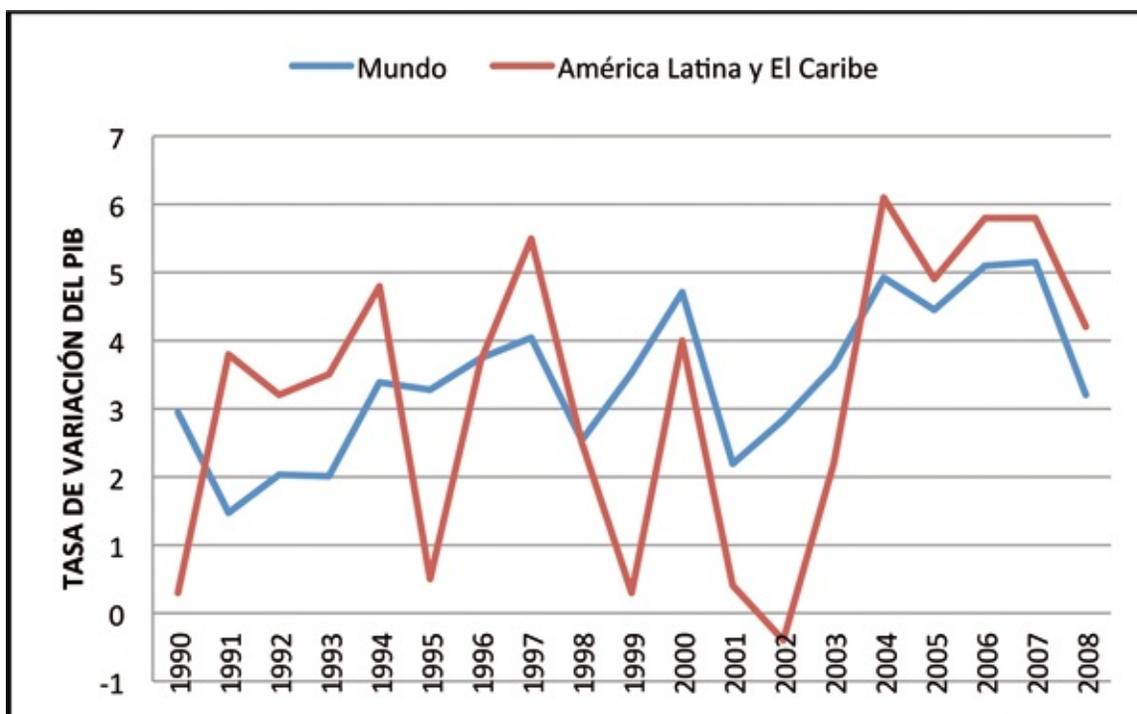
Mientras la aplicación de las políticas del Consenso de Washington indujo problemas sociales relacionados con la disminución del ritmo de crecimiento y el aumento del desempleo en América Latina, otros países de fuera del continente, como China, se negaron a acoger tales políticas y hoy presentan resultados importantes en términos de crecimiento sostenido.

Examinando el crecimiento económico en algunos países del continente a largo plazo (1950-2008), destacamos los siguientes hechos: Costa Rica y la República Dominicana son los países que registraron la mejor tasa de crecimiento de promedio, con un 5,2%, seguidos de Panamá con un 5,1%. Haití, Cuba y Uruguay tuvieron las menores tasas con 1,2%, 1,4% y 2,2% respectivamente. Excluyendo estos países, el resto de la región registró crecimientos de entre el 2,8% y el 4,8%. En el mismo período, en América Latina y el Caribe, en su conjunto, creció un 4,1%, (véase el gráfico 1).

El crecimiento de América Latina es más volátil, comparado con el crecimiento mundial, a partir de 1990 (véase el gráfico 2). Es sabido que es necesario mostrar un crecimiento sostenido para aumentar el empleo a niveles sustantivos, de tal forma que se puedan reducir los niveles de pobreza de una

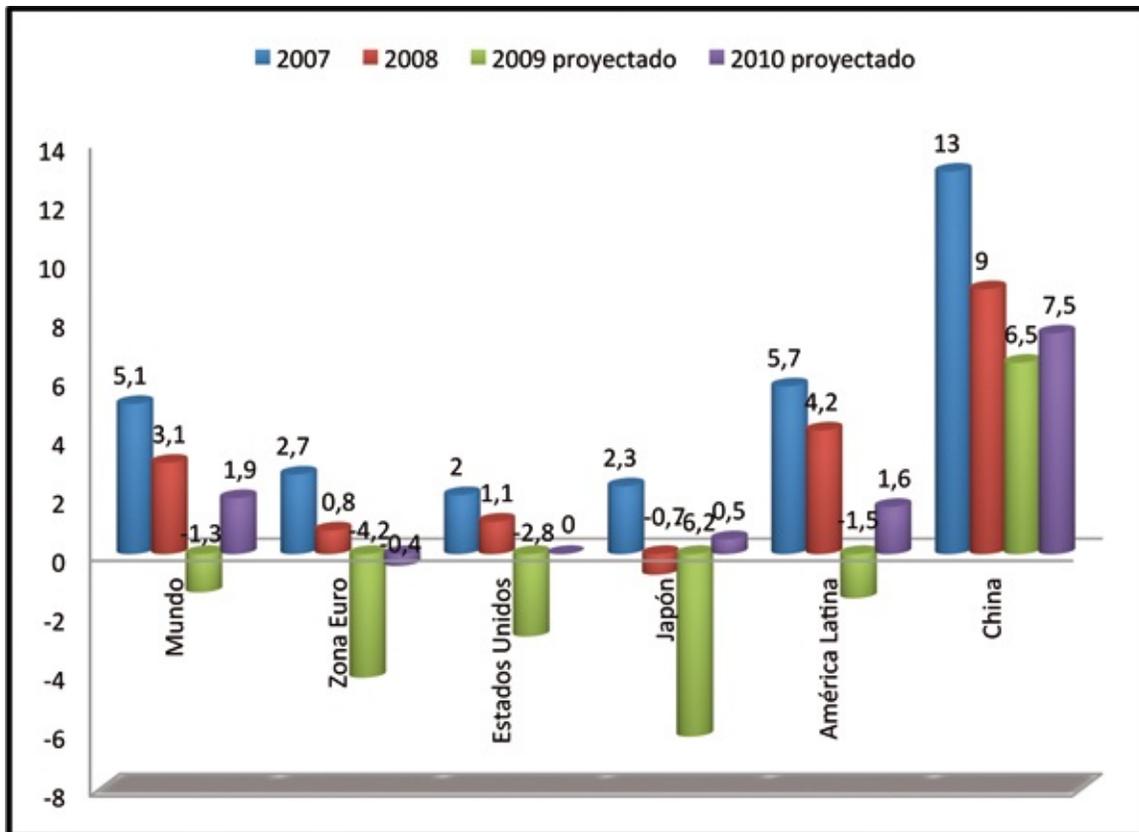
manera significativa.

Gráfico 2. América Latina y el mundo. Tasas de crecimiento de 1990-2008



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD:
<<http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>>)

Gráfico 3. Crecimiento económico de 2009 y 2010



Fuente: elaboración propia a partir de datos del FMI

Al observar las regiones del mundo frente a la crisis económica (2007-2009), en términos de su impacto sobre el crecimiento, tenemos que éstas (como se pudo constatar en el Seminario de Cartagena de Indias), se comportan de manera diferente. Los casos de Europa, EE.UU. y Japón son los más dramáticos, pues tienen tasas de crecimiento del $-2,8\%$, $-4,2\%$ y $-6,2\%$ respectivamente. Dichas tasas de crecimiento tendrán su consecuente impacto negativo sobre el empleo y la calidad de vida. El mundo presentó aproximadamente un crecimiento negativo en 2009 del $-1,3\%$, y un pequeño crecimiento de $1,9\%$ para el año 2010, lo que hizo pensar en su momento a algunos analistas que nos encontrábamos en el peor momento de la crisis. América Latina fue menos vulnerable al impacto de la crisis con respecto a otras regiones del mundo. Pasará de crecimientos del $5,7\%$ a $-1,5\%$ en 2009. China lo hará del 13% al $6,5\%$ y Colombia del $7,5\%$ en 2007 al 0% en 2009 (véase el gráfico 3).

En general, América Latina, para superar su condición actual de país de ingresos medios, requiere un crecimiento económico mayor y que éste sea sostenido, pero que esté, como se verá más adelante, vinculado con dinámicas

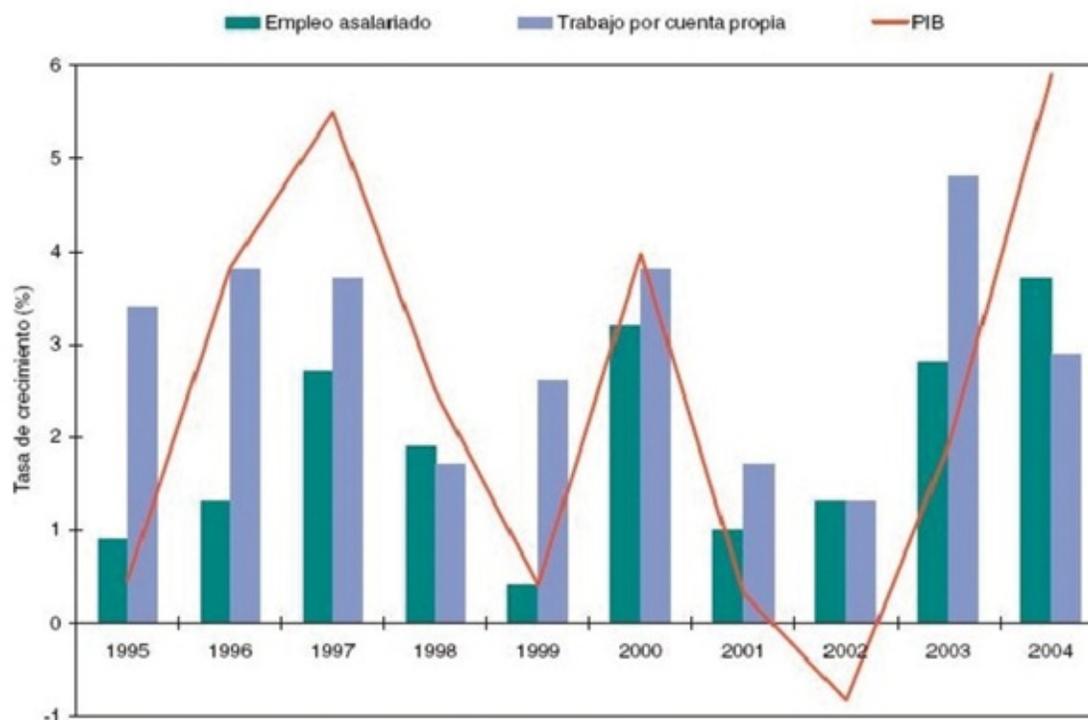
de empleo y reducción de la pobreza y la desigualdad. Para ello requiere dinamizar nuevos sectores económicos no tradicionales, encontrar nuevos nichos, nuevas formas de crecimiento, un crecimiento generador de demanda donde las personas de menores ingresos puedan participar activamente.

Empleo

En Latinoamérica, el crecimiento económico y la generación de empleo se encuentran relacionados (véase el gráfico 4). Los períodos de crecimiento, de hecho, se ven reflejados en un aumento del empleo. Sin embargo, como lo muestra el documento *Estudio económico de América Latina y el Caribe 2004-2005*:

«A partir de 1990 el empleo mostró una mayor expansión en los sectores de baja productividad. En la región en su conjunto, aumentó la participación del sector informal en el empleo urbano, de un 42,8% en 1990 a un 46,7% en el 2003. De hecho, se incrementó la participación en la composición del empleo urbano de todas las categorías de empleo informal, es decir, del trabajo por cuenta propia no profesional, administrativo o técnico, incluido el trabajo familiar no remunerado, el empleo en microempresas y el servicio doméstico. En cambio, se redujo la participación del empleo tanto en las pequeñas, medianas y grandes empresas privadas como en el sector público» (CEPAL, 2005, p. 121).

Gráfico 4. Crecimiento económico y dinámica de la generación de desempleo en América Latina y el Caribe

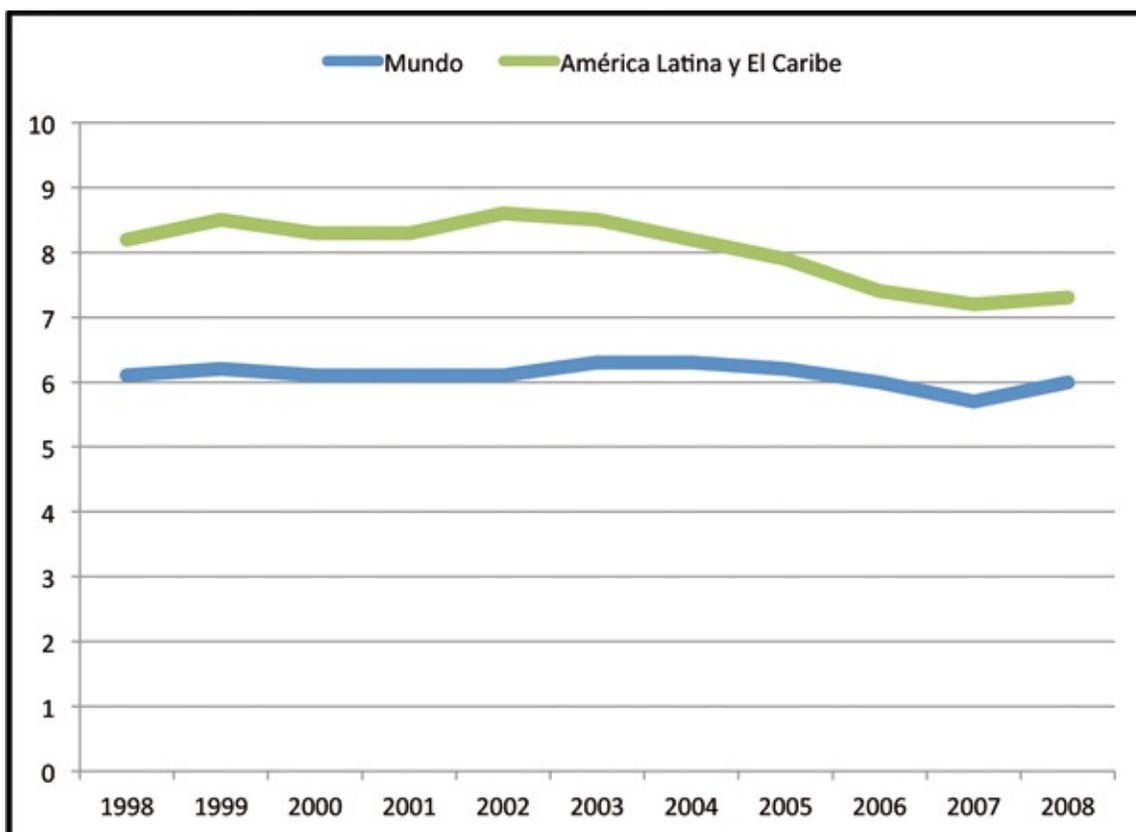


Fuente: CEPAL (2005, p. 121)

En el mismo documento se menciona que el empleo asalariado mostró, de forma clara, un comportamiento procíclico en el período de 1990-2004, pero esto no ocurrió con el trabajo por cuenta propia. Es decir que, en el primer caso, las personas aprovecharon una situación económica favorable que les proporcionó oportunidades de percibir ingresos laborales, y la segunda categoría (por cuenta propia) demuestra la necesidad de supervivencia que lleva a los latinoamericanos a recurrir a autoempleo en condiciones precarias. Este tipo de empleo mostró tanto tendencias anticíclicas como procíclicas en el período mencionado.

La tasa de desempleo de América Latina, comparada con la del resto del mundo, se ha mantenido en niveles más altos desde los años noventa (gráfico 5). A partir del 2002 se presentó una suave caída en la tasa de desempleo de la región, que se reflejó en la reducción de la pobreza. Un ejemplo de ello es el porcentaje de los trabajadores de la región que se encontraba en situación de pobreza en el año 2002 y ascendía al 26%, mientras que en el año 2007 la cifra se redujo al 16,4%.²

Gráfico 5. Desempleo en América Latina en comparación con el mundo



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la OIT (2009)

En cuanto a la participación del empleo por sectores económicos, la agricultura representó el 17,1% de los empleos en América Latina en el 2007, frente al 34,4% del mundo. En el caso de las economías desarrolladas y la Unión Europea, esta cifra descendió a 3,9% en el mismo año.

El sector industrial representaba en 2007 el 22,7% de los empleos del mundo y en las economías desarrolladas y la Unión Europea esta cifra ascendió a 25%. En el caso de América Latina y el Caribe el sector de la industria ocupó el 22,6% de los empleados en el mismo año.

El 42,9% de los empleados del mundo en 2007 se encontraban en el sector de servicios y, en el caso de las economías desarrolladas y la Unión Europea, el 71,1% de los empleos estaban en este sector. En América Latina y el Caribe, en el mismo año, la cifra fue del 60,3% (OIT, 2009, p. 31). Como habíamos anotado anteriormente, el sector servicios es el de mayor participación, tanto en economías desarrolladas como en América Latina, sin embargo, son

sustancialmente diferentes en términos del aporte al valor agregado.

Podríamos preguntarnos: ¿es América Latina un continente con recurrentes crisis? La pregunta emerge por las siguientes situaciones: 1) porque hay una relación directa entre crecimiento económico y generación de empleo, luego, se esperaría sustanciales aumentos en éste en tiempos de auge; 2) porque las tasas de desempleo en América Latina se han mantenido altas, independientemente de si hay períodos de crisis mundial o no; y 3) porque las tasas de desempleo de los países desarrollados son más bajas que las de América Latina. Si las crisis se midieran por el comportamiento del empleo, América Latina podría catalogarse como una región con crisis recurrentes, pues las tasas de desempleo son más altas que la tasa mundial, incluso en períodos fuera de recesión mundial.

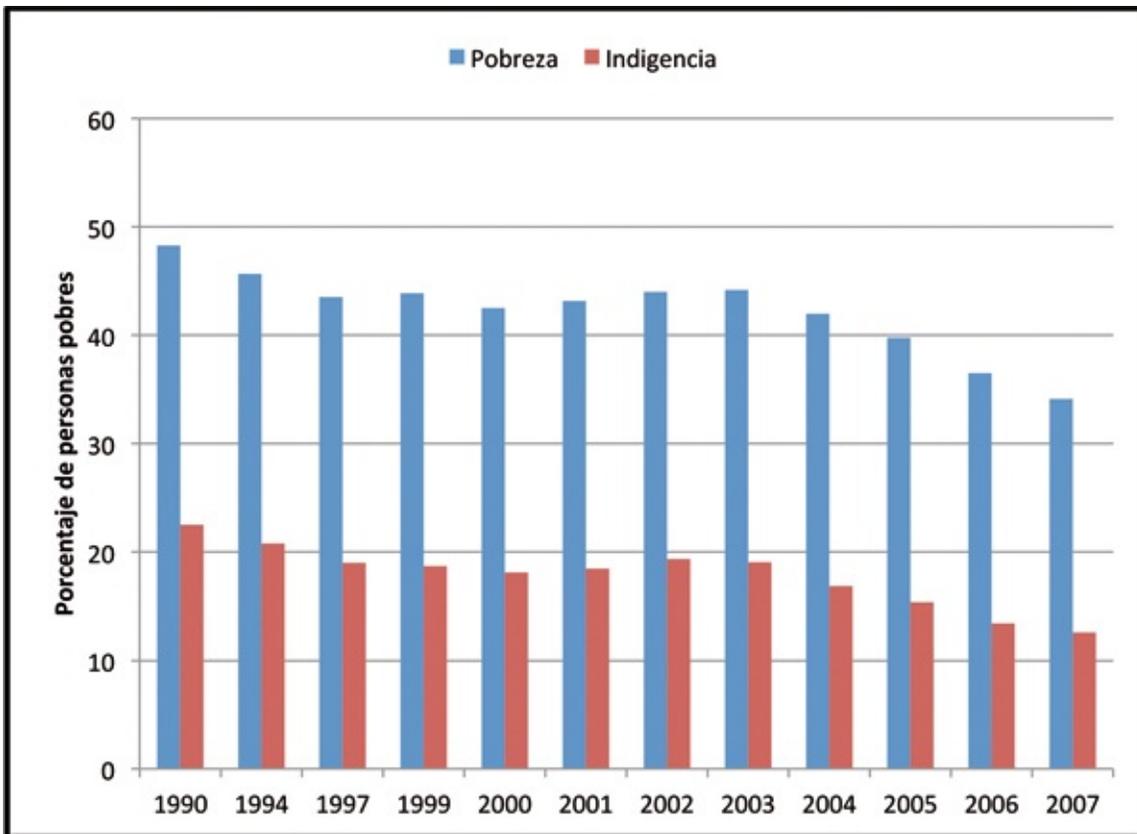
Como se aprecia, por su magnitud, en América Latina el tema del empleo es una prioridad. Su situación actual hace pensar en la introducción de estrategias de crecimiento económico más incluyentes, capaces de crear empleos.

Pobreza

La pobreza en América Latina se ha mantenido en niveles altos en comparación con otras regiones del mundo, a pesar de haber descendido ligeramente como resultado del crecimiento económico de las últimas décadas. Sin embargo, ha mejorado aún de manera insuficiente, pues la región conserva altos porcentajes de su población en condiciones de pobreza, siendo ésta una prioridad en la agenda latinoamericana.

Si se mira en perspectiva (véase el gráfico 6), el porcentaje de población pobre en América Latina no ofrece transformaciones satisfactorias. Evaluada con la línea internacional de 2 dólares diarios, en el año 2007, el 34,1% de los habitantes de la región se encontraban en esa condición. La situación varía de acuerdo con el comportamiento de los países. Desde Chile, que ostenta el premio a la menor tasa de pobreza latinoamericana con un 13,7% en 2007, hasta países como Paraguay con un 60,7% y Honduras un 68,9%, en 2007.³

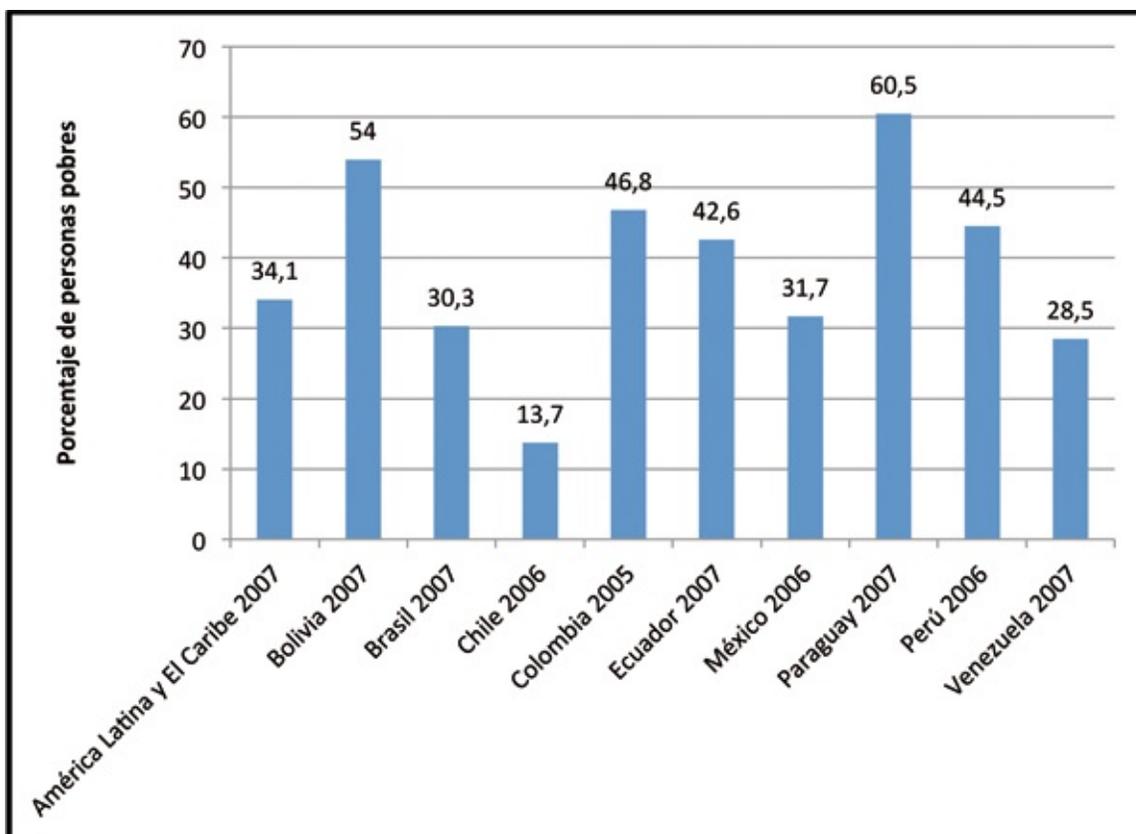
Gráfico 6. Pobreza e indigencia en América Latina



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD: <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

Pero es peor la condición de indigencia de la población, evaluada a partir de la línea internacional de 1 dólar diario. En 2007, el 12,6% de los habitantes de América Latina estaban en dicha situación de pobreza extrema. El 46,6% de los habitantes de Honduras son pobres extremos y en Paraguay el 31,6%. Chile ha logrado descender su tasa de indigencia al 3,6% (en 2006, frente a un 13,0% de 1990) y, junto con Costa Rica, que tiene el 5,3% (en 2007) cuentan con los mejores indicadores en América Latina y el Caribe (véase el gráfico 7).

Gráfico 7. Pobreza en algunos países de América Latina



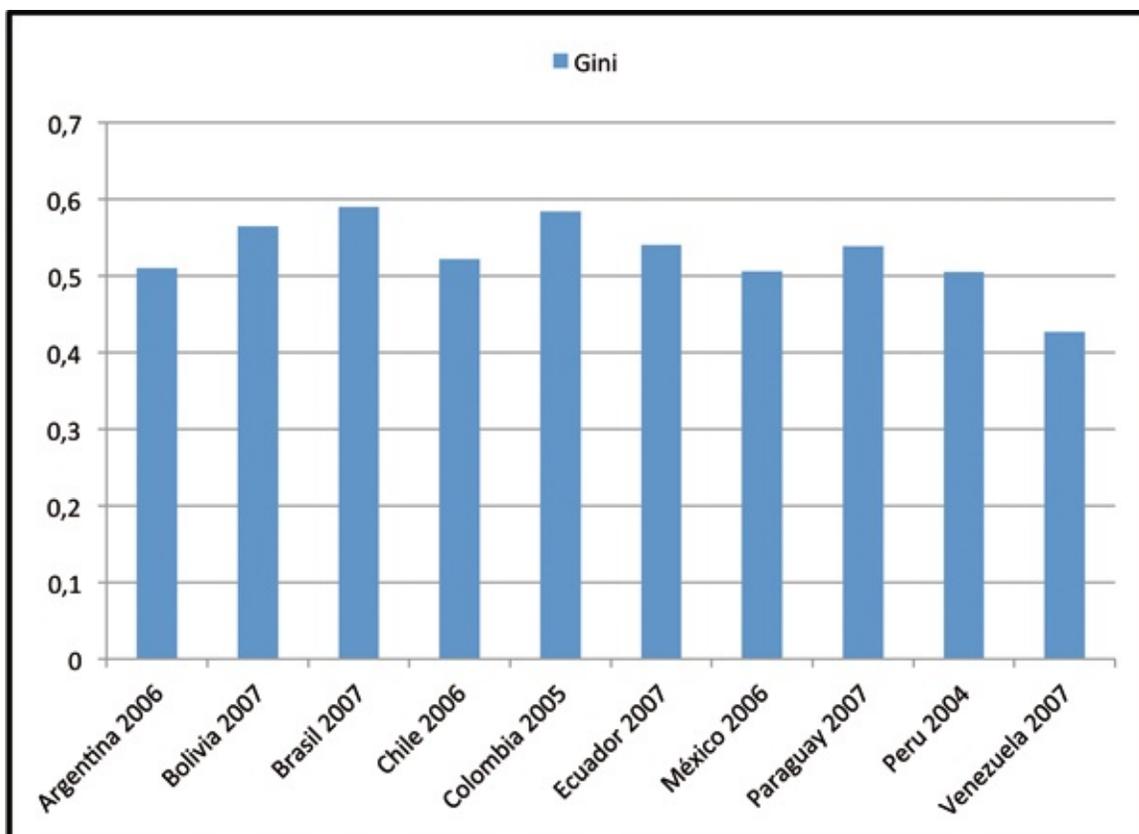
Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD: <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

Desigualdad

En el panorama mundial, América Latina y el Caribe sobresale como la región más desigual del planeta. Hay que decir que la desigualdad allí es un fenómeno que se evidencia en todos los niveles de vida de las personas. No sólo es de ingreso, es de educación, salud, servicios públicos, de acceso a mercados laborales y de participación política.

De acuerdo con las cifras más recientes mostradas por la CEPAL, los países más desiguales de la región, en términos de ingresos, son Brasil y Colombia, con coeficientes de Gini de 0,59 (cifra para el 2007) y 0,58 (cifra para el 2005) respectivamente. La mejor distribución de ingreso la tiene Venezuela, con un Gini de 0,42 en 2007 (véase el gráfico 8).

Gráfico 8. Índice de Gini para algunos países de América Latina



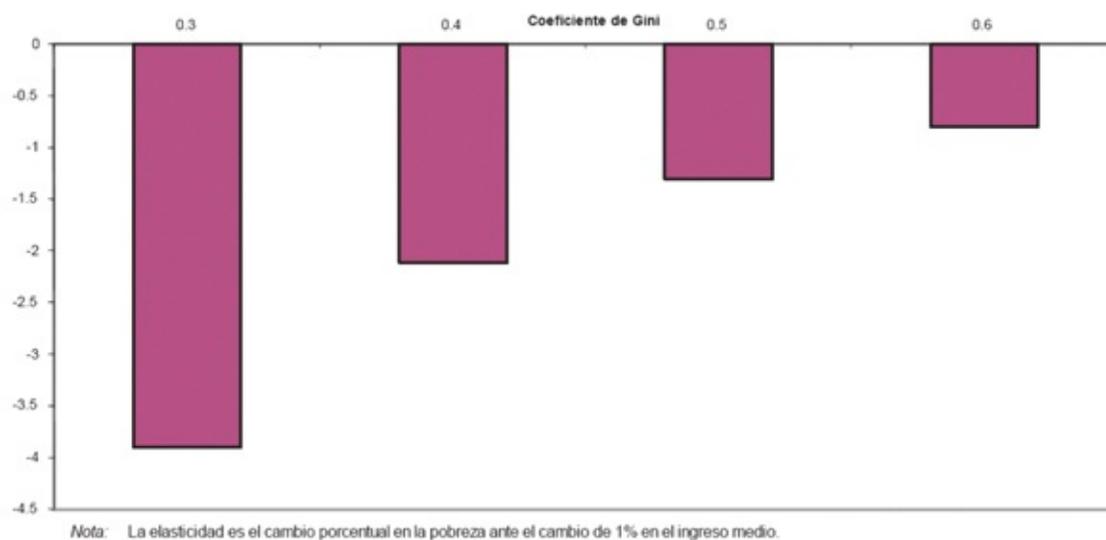
Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD: <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

Los exagerados niveles de desigualdad de ingreso en América Latina hacen que el crecimiento económico tenga menos impacto sobre la reducción de la pobreza (véase el gráfico 9). Es decir, con tales coeficientes de Gini, la región tiene que hacer el esfuerzo de crecer a tasas mayores para que el crecimiento pueda tener un impacto importante en la reducción de la pobreza, como lo indica el estudio del Banco Mundial *La desigualdad en América Latina: ¿rompiendo con la historia?* En ese mismo texto se plantea el ejemplo de Brasil: «Brasil –anota– podría reducir la pobreza a la mitad en 10 años, con un crecimiento del 3% y mejorando en 5% el coeficiente de Gini (la medida más común de desigualdad de los ingresos). El país tardaría 30 años en alcanzar el mismo objetivo con un 3% de crecimiento y sin mejorar la distribución del ingreso» (Ferranti *et al.*, 2003, p. 25). Esto, en otras palabras, significa que las condiciones de alta desigualdad de América Latina han sido restrictivas para que el crecimiento se convierta en reducción de la pobreza de manera importante.

Este mismo informe proporciona datos para el año 2003, en el que el 10% más

rico de los individuos recibió entre el 40% y el 47% del ingreso total en las sociedades latinoamericanas, mientras que el 20% más pobre sólo recibió entre el 2% y el 4%. Estas cifras son sólo comparables con algunos países de África y de economías en transición. Otro informe, *Latinobarómetro* (2008), indica, a partir de la encuesta realizada en 2007, que el 75% de los latinoamericanos respondieron que consideraban la distribución del ingreso en su sociedad como injusta o muy injusta.

Gráfico 9. La elasticidad de la reducción de la pobreza con respecto al crecimiento



Fuente: Ferranti et al. (2003, p. 7)

Crecimiento, pobreza y desigualdad

Con el interés de las instituciones multilaterales en orientar el desarrollo hacia el objetivo de reducir la pobreza, la investigación internacional giró a finales de los setenta para examinar los determinantes de este flagelo. Un análisis pionero fue el estudio de Chenery et al. (1974): *Redistribución con crecimiento*. En este trabajo se priorizaba el problema distributivo, sin dejar de lado el crecimiento. Desde entonces se planteó con fuerza la idea de que el crecimiento es necesario pero no suficiente para reducir la pobreza. Adicionalmente al énfasis de reducción de la pobreza, las políticas sobre redistribución del ingreso y los activos se volvieron importantes.

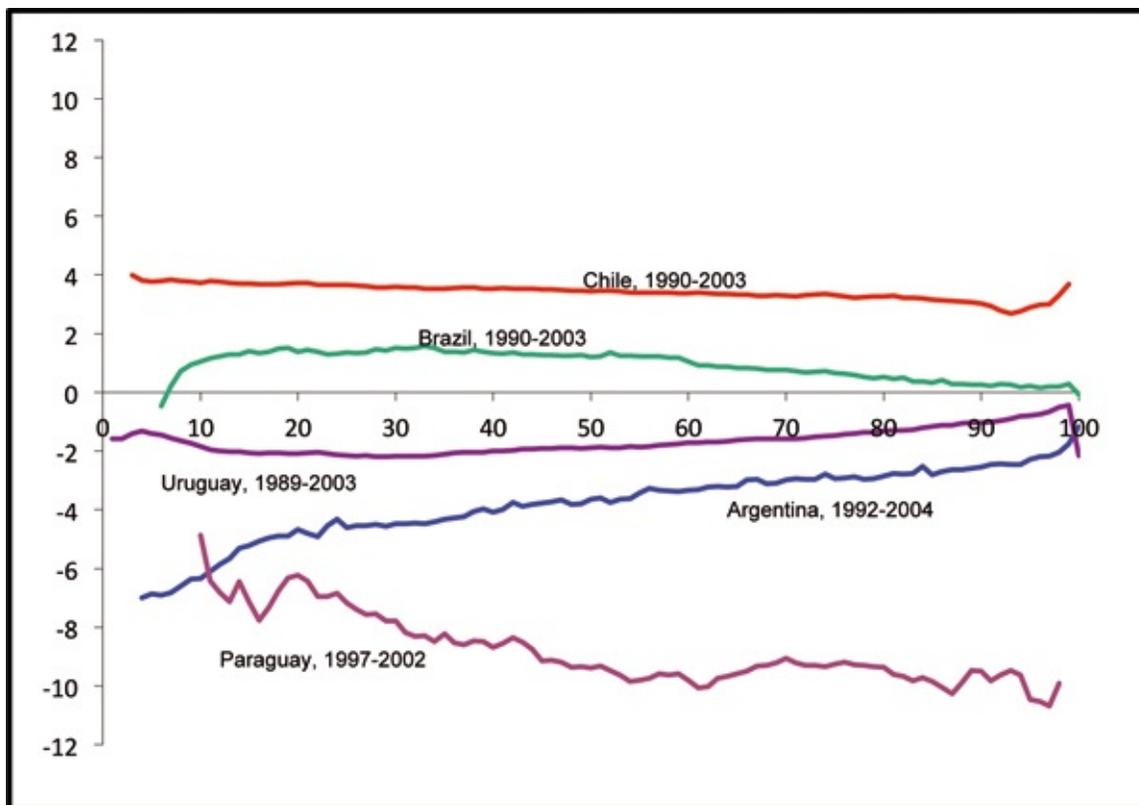
El trabajo de Chenery *et al.* es la raíz del debate actual sobre crecimiento pro-pobres. Se parte de comprender que la relación entre pobreza y crecimiento es muy compleja y también está determinada por el nivel y los cambios en la desigualdad. Existe interrelación entre estas tres variables: crecimiento, pobreza y desigualdad.

El estudio de las relaciones entre crecimiento y distribución, y su impacto sobre la reducción de la pobreza ha girado recientemente hacia este debate del crecimiento pro-pobres. Éste ha sido definido ampliamente como el crecimiento que promueve una reducción significativa de la pobreza. No obstante, para precisar el concepto, han emergido algunas definiciones más claras en la literatura. La denominada definición relativa del crecimiento pro-pobres enfatiza la reducción de la desigualdad que ocurre con la reducción de la pobreza durante el proceso de crecimiento económico, es decir, toma en cuenta tanto la reducción de la pobreza como el mejoramiento de la desigualdad (McCulloch y Baulch, 2000; Kakwani y Pernia, 2000). Otra definición propone que el crecimiento pro-pobres es el crecimiento que reduce la pobreza (Chen y Ravallion, 2003; Ravallion, 2004).

El crecimiento pro-pobres, en la concepción de Kakwani, puede ser definido como aquél que permite la participación activa de los pobres en la actividad económica y de la cual éstos se benefician significativamente. En esta concepción, la estrategia de crecimiento pro-pobres implica la eliminación de sesgos institucionales e inducidos por la política en contra de los pobres, así como también la adopción de políticas directas pro-pobres. De este modo, las recomendaciones de política se basan en cómo enfrentar el problema de la redistribución.

De acuerdo con la otra definición, Ravallion y Chen, se utiliza el concepto de «curva de incidencia del crecimiento», que muestra las tasas de crecimiento por percentiles ordenados por ingresos. En los gráficos 10 y 11 se observan estimaciones de las curvas de incidencia del crecimiento para varios países de América Latina a partir de encuestas de hogares.

Gráfico 10. Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. Curvas de incidencia del crecimiento. Tasas de crecimiento en el ingreso per cápita del hogar por percentil.

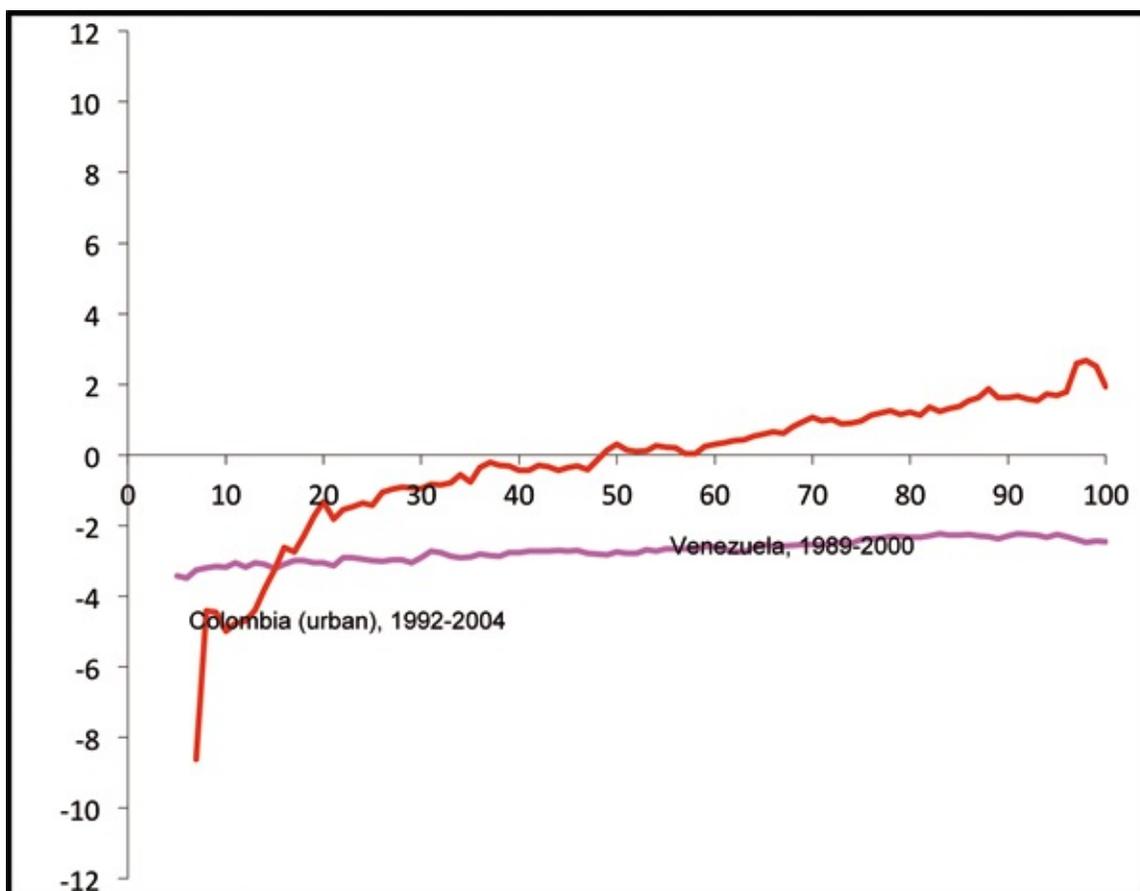


Fuente: SEDLAC (CEDLAS y Banco Mundial)

Los gráficos deben leerse de la siguiente forma: en el eje vertical se representan las tasas de crecimiento entre un año inicial y uno final. En el eje horizontal está la población ordenada según ingreso, es decir, el 20% más pobre, el 40% más pobre, y así hasta llegar al 100% de la población. Se observa, entonces, que Brasil y Chile han obtenido cifras positivas de crecimiento, mientras que Argentina, Paraguay y Uruguay cifras negativas de crecimiento. En el caso de Chile, el crecimiento ha sido relativamente uniforme entre la población, con una relativa uniformidad en la distribución de los ingresos. En Brasil y Paraguay el crecimiento ha sido más favorable para los pobres, mientras que en Uruguay y Argentina el crecimiento no ha sido favorable para los pobres.

Por su parte, Venezuela ha tenido un crecimiento negativo en el período observado y no ha sido favorable para los pobres. Colombia ha tenido el comportamiento más perverso. El 60% más pobre de la población no sólo no ha crecido, sino que ha crecido menos que el 40% más rico. En cambio, este 40% más rico ha tenido tasas de crecimiento positivo y mayores a las de los habitantes pobres. Es decir, la desigualdad aumentó significativamente en el período observado en Colombia.

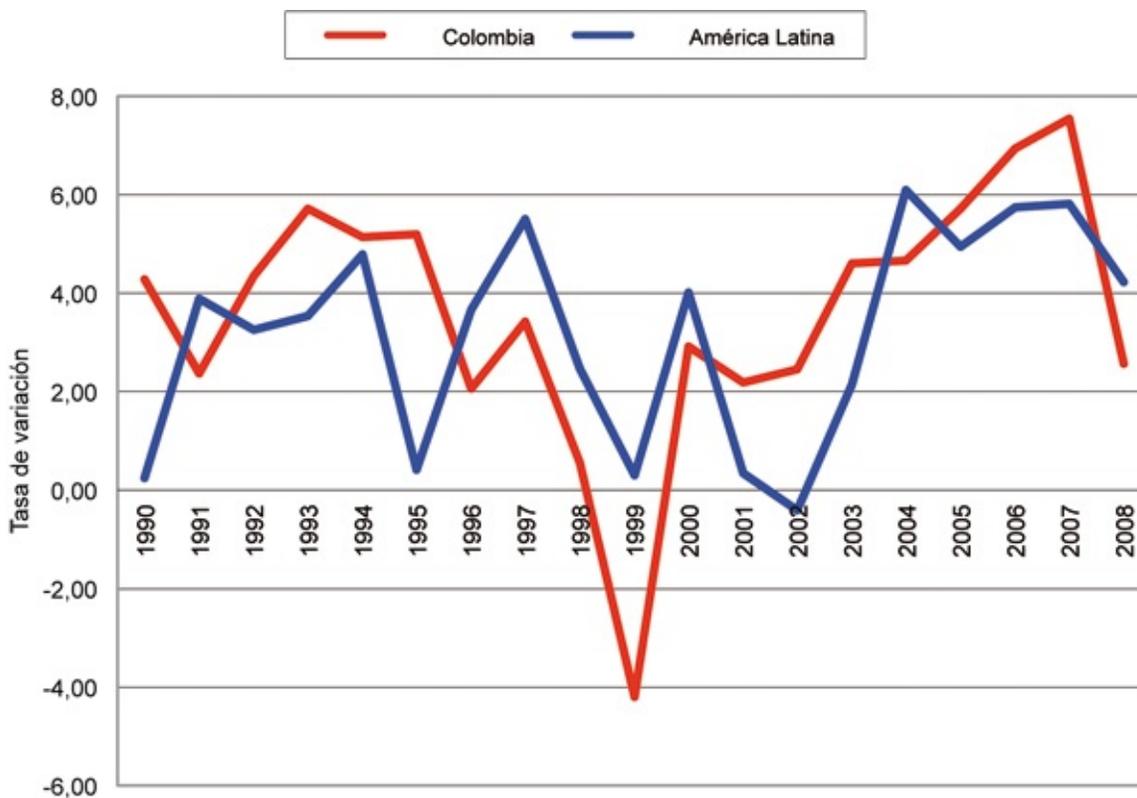
Gráfica 11. Colombia y Venezuela. Curvas de incidencia del crecimiento. Tasas de crecimiento en el ingreso per cápita del hogar por percentil



Fuente: SEDLAC (CEDLAS y Banco Mundial)

En general, el crecimiento no ha sido pro-pobre en América Latina. Los datos presentados lo confirman. El crecimiento no tiene un impacto significativo sobre el empleo y la reducción de la pobreza, dados los altos niveles de desigualdad de la región. Es imperativo, por lo tanto, propender por políticas redistributivas en América Latina, que permitan a los pobres participar con mayor amplitud en los ciclos de crecimiento y empleo.

Gráfico 12. Tasa de variación del PIB de Colombia y América Latina



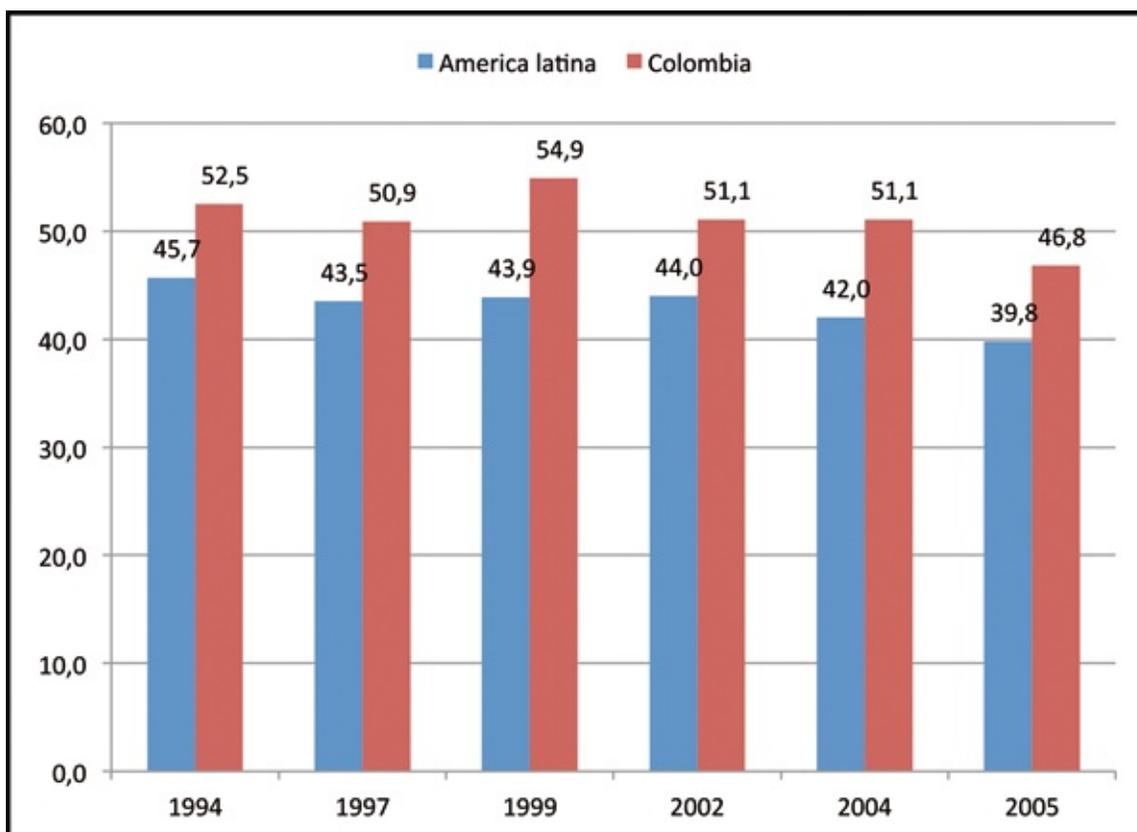
Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD: <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

Colombia

Según cifras del DANE, institución de información estadística oficial de Colombia, el país tiene 21 millones de personas (46%)⁴ en condición de pobreza y 8 millones de indigentes. La pobreza en el sector rural es similar a la de un país de ingresos bajos como Honduras, en Centroamérica. Lo paradójico de este comportamiento es que ocurre durante el período de mayor crecimiento económico logrado en décadas.

Colombia creció entre 2000 y 2008 un 4,6%, de promedio. Registró en el año 2007 un crecimiento del 7,6%, el más alto desde 1977. En general, desde 1990 ha crecido por encima del promedio de América Latina (véase el gráfico 12). Pero también ha tenido más personas en situación de pobreza que el promedio de América Latina. En el año 2005, según la CEPAL, para la región y para Colombia, el porcentaje de personas pobres en América Latina era del 39,8%, y la cifra en Colombia ascendió al 46,8%⁵ (véase el gráfico 13).

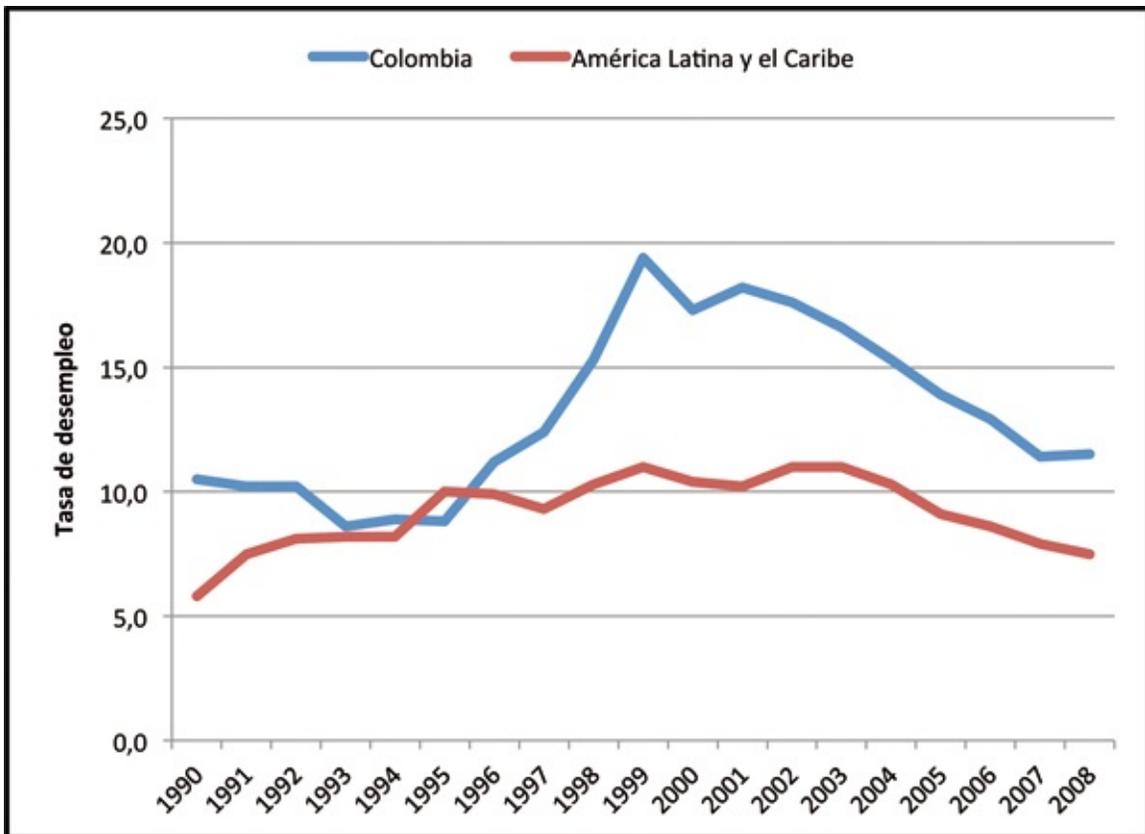
Gráfico 13. Porcentaje de personas pobres en América Latina y Colombia



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD: <http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

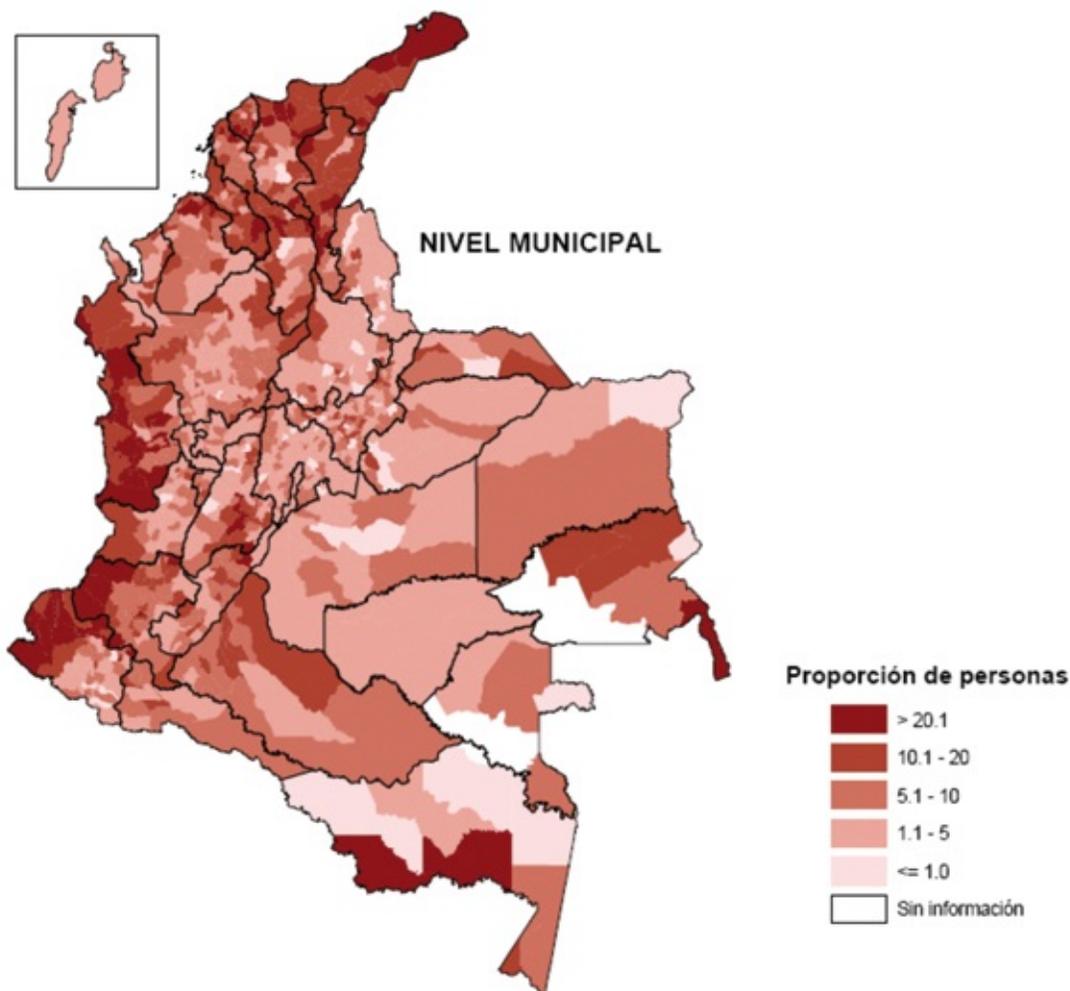
La tasa de desempleo en Colombia también se mantiene, desde el año 1996 y hasta el 2008, por encima de la de América Latina y el Caribe, con cifras superiores al 11% en todo el período mencionado (véase el gráfico 14). Con el agravante de que Colombia es uno de los países más desiguales de América Latina, como ya se mencionó (es el segundo país más desigual de la región después de Brasil, según las cifras más recientes de GINI en la CEPAL). Pero, además de ser un país tremendamente desigual en lo económico y lo social, Colombia es un país con profundas desigualdades regionales. Si se examinan los mapas de la pobreza en Colombia, se puede observar que ésta se encuentra localizada, en gran medida, en su periferia. Es el caso de las regiones del Caribe y del Pacífico.

Gráfico 14. Tasa de desempleo en América Latina y el Caribe, y en Colombia



Fuente: elaboración propia a partir de datos de la CEPAL (CEPALSTAD:
<http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>)

Mapa 1. Personas que, por falta de dinero, no consumieron alguna de las tres comidas básicas de uno a más días de la semana



*Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE). Censo del 2005.
Mapas <www.dane.gov.co>*

El mayor dinamismo de la economía y los mejores logros sociales se encuentran centralizados en el territorio. La dinámica económica y el desarrollo social de muchas regiones periféricas presentan rezago relativo. El PIB per cápita de sus habitantes es inferior al promedio de los colombianos y, en ellas, los gobiernos tienen menos recursos netos por colombiano para invertir en su progreso.

El caso más extremo lo encontramos en el departamento de Chocó, en la costa sobre el Pacífico. Allí, donde el 87% de la población se reconoce como afrodescendiente, el ingreso promedio de ésta es la octava parte del ingreso de los habitantes de la capital de la República. Además, 79% de sus habitantes se encuentra en condiciones de pobreza. Según Bonet (2008), si se examina la tasa de crecimiento de esta economía subnacional entre 1990 y el 2004 (0,85% anual), «el PIB se duplicaría cada 82 años. De mantenerse la tendencia actual,

pasarían varias generaciones de chocoanos antes de lograr un nivel de desarrollo medio».

Cartagena de Indias

Ésta es la quinta ciudad de Colombia por el tamaño de su población. Su centro histórico y fortificaciones fueron declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1982. Además de ello, es conocida por sus altos niveles de pobreza. Allí, buena parte de sus problemas sociales están asociados a su estructura productiva, que muestra, en una escala menor, el comportamiento de la economía colombiana.

Cartagena tiene una estructura productiva diversificada, que no la tienen ciudades similares. La actividad portuaria desde el momento mismo de su fundación colonial que hoy sigue ejerciendo, gracias a su afortunada localización en una bahía segura del Caribe. Es el principal centro de sustancias químicas de Colombia, contando con una refinería en expansión. Después de la capital del país, Bogotá, Cartagena es la principal ciudad turística de los colombianos en un proceso de supresión de los ciclos estacionales que la caracterizaron en el pasado. Tiene una industria de construcción y un sector de servicios de gran dinámica. Pero es una economía con baja absorción de mano de obra local.

Cuando vemos el crecimiento de la industria manufacturera de los últimos 15 años, de promedio del 9% (véase Cuadernos de Coyuntura Económica, 2009), y la tasa de crecimiento del empleo, que no se compadece con el crecimiento, confirmamos que éste es un caso local de crecimiento sin empleo, como ocurre en algunas economías nacionales.

En Cartagena, la tasa de desempleo ha sido mayor que la tasa promedio del país. Mientras que, para el año 2006, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) el desempleo nacional era del 12%, en Cartagena de Indias esta cifra alcanzó el 15,2%. De acuerdo con la misma fuente, el subempleo fue del 25,3% y la tasa de ocupación apenas alcanzó el 46,4% para el mismo año. Sin embargo, ha habido momentos en los que esta tasa ha llegado al 20%. El empleo de calidad ha decrecido en los últimos años y cerca del 80% del empleo que se ha creado ha sido por parte de los llamados trabajadores por cuenta propia.

Según Espinosa y Rueda (2008), en 2005 el 60% de los habitantes y el 53,5% de los hogares de Cartagena de Indias se encontraban por debajo de la línea de pobreza nacional. Según el censo de ese mismo año, realizado por el DANE, el 11,6% (100.507 personas) de las personas de la ciudad no consumieron alguna de las tres comidas básicas por falta de dinero la semana inmediatamente anterior a la encuesta (DANE, citado por la Alcaldía de Cartagena, 2009, p. 11).

Cartagena es una ciudad con gran desigualdad en el ingreso y ésta ha crecido en los últimos años. La pobreza, por su parte, está asociada, en gran medida, a los ingresos. Pero además existe alta vulnerabilidad de sus habitantes y un riesgo latente de empeorar las condiciones de vida: es más fácil caer que salir de pobres. El coeficiente de Gini de la ciudad en 1995 era de 0,38 y en 2005 aumentó a 0,45, lo que demuestra que las desigualdades de ingreso se están profundizando (Espinosa y Rueda, 2008).

Según datos de la Encuesta Continua de Hogares del DANE, los principales sectores en términos de generación de empleo de la ciudad son el sector de hoteles, comercio y restaurantes (30,9%), seguido del sector de servicios comunales, sociales y personales (27,9%) y el de transporte, almacenamiento y comunicaciones (12,4%) (DANE, citado por la Alcaldía de Cartagena, 2009, p. 19).

Un estudio realizado en la ciudad (Romero, 2007, p. 24) muestra que la población que se reconoce como negra, afrodescendiente, mulata o palenquera recibe de promedio el 32% menos de ingresos que los cartageneros que no se identifican étnica o racialmente con alguno de estos grupos. En el caso de las mujeres, según este mismo estudio, la discriminación de ingreso hace que reciban de promedio el 13% menos de ingresos que los hombres.

Por los elementos anteriormente mencionados, Cartagena muestra restricciones importantes para convertir su crecimiento en reducción de la pobreza. No hay un vínculo significativo entre la actividad económica y el empleo masivo. También hay problemas estructurales en el mercado de trabajo local, como falta de educación, en general, y capacitación para el trabajo, así como deficientes niveles de salud y de condiciones de vida de la población.

En un esquema de crecimiento pro-pobre, el empleo y, por lo tanto, los sectores que generan empleo son vitales. El turismo es un sector potencialmente favorable para la implementación de políticas económicas y sociales inclusivas. En este punto, se hace necesario mencionar las posibilidades del sector cultural.

Es conocida la importante relación entre la cultura y el turismo. Si el turismo en Cartagena puede ser generador de empleo y la cultura puede ser un factor impulsador del turismo, hay buenas razones para pensar en el sector cultural como motor de crecimiento pro-pobre en la ciudad.

Hemos observado que ni en América Latina ni en Colombia, ni en Cartagena de Indias se han dado condiciones para el crecimiento a favor de los pobres. Las relaciones entre el crecimiento sin empleo, la pobreza y la desigualdad han sido precarias en las tres escalas analizadas. El problema radica, principalmente, en la alta inequidad de estas sociedades. Es como si fueran adversas a la equidad y, por lo tanto, no favorecieran políticas orientadas a la participación de los pobres en la actividad económica.

Por lo expuesto hasta ahora, se hace necesario reconvertir la situación de alta desigualdad, bajo crecimiento, empleo precario e insuficiente y altos niveles de pobreza. Y es, en el ámbito local, de acuerdo con las particularidades de la economía y la sociedad, donde las estrategias de crecimiento inclusivo deben centrarse.

Hacia un modelo de crecimiento pro-pobre

Ante un escenario de crisis mundial, o de crisis recurrente como la que parece vivir América Latina, se hace necesario visionar nuevos esquemas de desarrollo. El crecimiento pro-pobre es una alternativa valiosa y pertinente para el cambio de rumbo. Algunos economistas, entre ellos el reconocido Jeffrey Sachs, están planteando nuevos esquemas de desarrollo y particularmente dirigir los esfuerzos hacia el desarrollo sostenible, lo que hace de la crisis una oportunidad (véase el epígrafe de este artículo). En un artículo publicado en *El País* el día antes de la celebración de la Cumbre de G20 en Estados Unidos, el presidente Lula da Silva (2009) de Brasil recordó la necesidad de pensar igualmente en el desarrollo sostenible y de aplicar políticas redistributivas, mencionando los logros de su nación.

En las sociedades altamente desiguales, como las de América Latina, es imperioso caminar hacia el crecimiento pro-pobre. Este crecimiento, como se ha dicho, es aquél en el que los pobres participan activamente y en mayor proporción que los no pobres.

Si la alta proporción de la población de estos países está en situación de pobreza

y desempleada, hay que incluirlos en las dinámicas de la actividad productiva, para que mejoren sus condiciones de vida, pero, de igual modo, para que mejoren la eficiencia económica del país. De hecho, las relaciones que van de la pobreza al crecimiento son también fundamentales: cuanto más se reduzca, mayores posibilidades de crecimiento tiene una economía y mejores niveles de vida para su población.

El crecimiento pro-pobre es compatible con el enfoque de desarrollo basado en la expansión de capacidades y de libertad de Amartya Sen. La pobreza va más allá de la incapacidad para obtener ingresos y, por lo tanto, incluye otras dimensiones como la educación, la salud, la autoestima y la cultura. Estas dimensiones son importantes para el mejoramiento de los niveles y la calidad de vida de los individuos, por lo que la pobreza es un fenómeno multidimensional.

En este sentido, la cultura se convierte tanto en un medio como en un fin para superar la pobreza y alcanzar niveles altos de desarrollo. Como medio, puede contribuir a la generación de empleo masivo, haciendo a los pobres participar significativamente en la actividad económica. Pero también es un fin en sí mismo, pues, es una capacidad valorada por los individuos para llevar una vida buena.

La cultura ante un nuevo crecimiento económico

Para la UNCTAD (2008), la economía creativa son:

«los ciclos de creación, producción y distribución de bienes y servicios creativos que utilizan la creatividad y el capital intelectual como materia prima. Constituye una serie de actividades basadas en el conocimiento, enfocadas pero no limitadas a las artes, potencialmente generadoras de ganancias del comercio y de los derechos de propiedad intelectual. Comprende productos y servicios tangibles e intangibles de carácter intelectual o artístico, con contenido creativo, valor económico y objetivos de mercado. Constituye un sector nuevo y dinámico del comercio mundial» (p. 13).

Dichas industrias creativas son uno de los sectores más importantes del comercio mundial. En el período de 2000-2005, el comercio de bienes creativos

alcanzó un crecimiento anual del 8,7% (UNCTAD, 2008, p. 13) y en 2005 alcanzó los 424,4 billones de dólares, lo que significó el 3,4% del total del comercio mundial. Sin embargo, la producción de la mayoría de estas industrias se concentran en los países desarrollados y uno de los hallazgos más relevantes del estudio de la UNCTAD (2008), *Creative Economy*, es que, a excepción de algunos casos asiáticos, como China por ejemplo, que han comenzado a beneficiarse del dinamismo en la economía creativa mundial, la gran mayoría del mundo en desarrollo no ha logrado insertar sus capacidades creativas para ganar en desarrollo. Como obstáculos para estos países, en el documento, se identifica una combinación de debilidad en las políticas domésticas y de acceso a los circuitos globales.

En los países en vías de desarrollo, según el mismo informe, la expansión de la economía creativa encuentra algunos inconvenientes, así como la creación de más empleos y el avance tecnológico en esta área. La falta de inversión, de habilidades empresariales e inadecuada infraestructura de soporte son algunos de los limitantes (p. 24). Se proponen, por lo tanto, esfuerzos multidisciplinarios y transversales por parte de estas naciones para poder ganar lugar en el comercio internacional de la economía creativa.

Uno de los aspectos más importantes de la economía creativa es su contribución al empleo. Este empleo, según la UNCTAD, es intensivo en trabajo y de capacitaciones de alto nivel y conocimiento específico. Usualmente, el trabajo en el sector creativo representa entre el 2% y el 8% del trabajo de la economía. Además, la calidad del trabajo que ofrece el sector generalmente proporciona niveles más altos de satisfacción en los empleados que en otros sectores más rutinarios por la cercanía con el sector cultural (p. 49).

Otro aspecto fundamental, según la UNCTAD, es el papel de la economía creativa en el desarrollo sostenible. Se considera, en la actualidad, que este tipo de desarrollo no se circunscribe al tema ambiental, sino que va más allá. La cultura y su preservación para futuras generaciones es otro de los aspectos importantes (mantener lenguas, patrimonio, conocimientos...). La economía creativa provee las inversiones y servicios necesarios para que haya un desarrollo sostenible culturalmente hablando. Además, continúa el informe, la economía creativa es amigable con el medio ambiente, ya que su materia prima es la creatividad, normalmente menos dependiente de recursos no renovables o de industria pesada (p. 50).

Las industrias culturales en América Latina

América Latina y el Caribe, siguiendo con el informe de la UNCTAD (2008), representa el 4% del comercio mundial de bienes y servicios culturales. Allí también se reporta un crecimiento del 28% del sector en esta región para el período de 2000-2005, lo que se leería como un crecimiento tímido, si se compara con otras regiones como África, que creció al 82% o China que lo hizo al 115% (p. 133).

En un estudio titulado *Nosotros y los otros: El comercio exterior de bienes culturales en América del Sur. Argentina / Brasil / Chile / Colombia / Perú / Uruguay / Venezuela*, se calculó que el 1,1% de las exportaciones de estos 7 países para el año 2005 habrían correspondido a bienes culturales, y para el mismo año las importaciones de bienes culturales representaron el 3,1% de las importaciones totales (Mercosur Cultural, 2008).

En cuanto a importancia en el comercio internacional, México es el único país de la región que aparece en el top 10 de exportadores de bienes creativos dentro de las economías en desarrollo que hace la UNCTAD. En cuanto a la aparición de países latinoamericanos, en los top 10 por sectores: en música, aparecen México (posición 2), Argentina (posición 8) y Colombia (posición 9); en publicidad, se encuentran México (posición 5), Chile (posición 9) y Colombia (posición 10); en artes visuales, está solamente México (posición 5); en diseño, se encuentran México (posición 6) y Brasil (posición 9), y finalmente México aparece en el de nuevos medios (posición 6) (UNCTAD, 2008).

Los datos sobre valor agregado y empleo en América Latina ya han comenzado a construirse y, en varios países de la región, se han hecho esfuerzos por medir el peso económico de la cultura. Sin embargo, cada uno de los estudios se ha realizado en momentos distintos y con metodologías distintas (algunos miden derechos de propiedad intelectual, otros definen industrias que tendrán en cuenta, otros toman una serie de industrias relacionadas con la cultura, entre otras aproximaciones), lo que hace imposible la comparación entre ellos:

Argentina: el Observatorio de Industrias Culturales de Buenos Aires estimó que para el año 2005 las industrias culturales emplearon un 8,2% de los empleados de la ciudad y explicaron el 7,4% del PIB de Buenos Aires.⁶ En 1993 se había estimado para Argentina una contribución del 6,6% de las industrias de propiedad intelectual al PIB nacional y un 5,3% al empleo nacional (OMPI y Universidad Gradual de Campinas, 2001, p.

96).

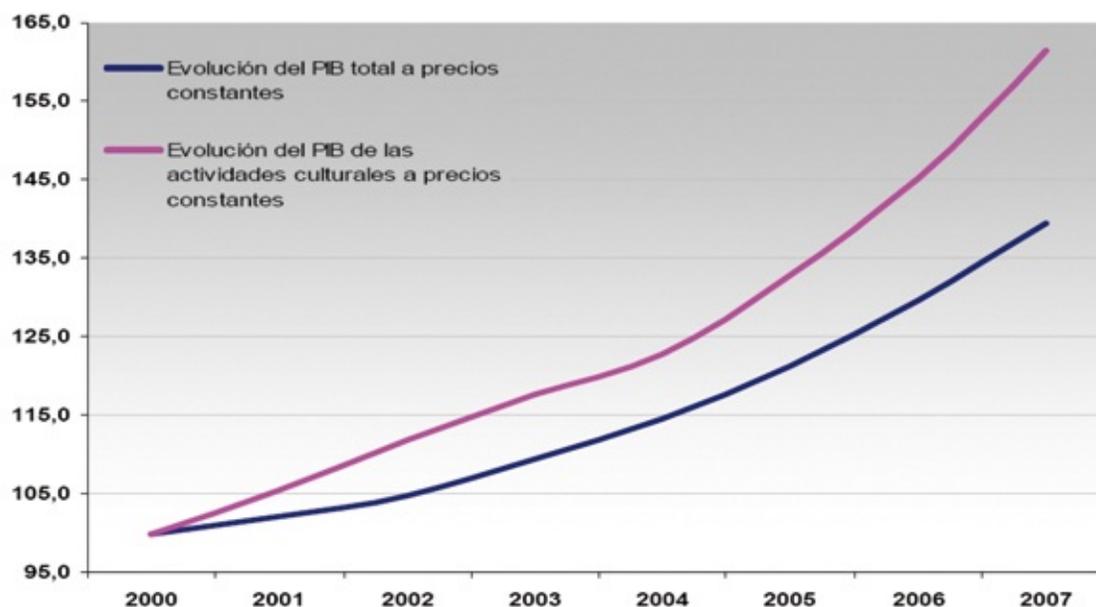
Brasil: en 1998 se estimó que el total de las industrias de derechos de autor representaban el 6,7% del PIB de Brasil (industria principal, distribución, relacionadas y parcialmente relacionadas) (OMPI y Universidad Gradual de Campinas, 2001, p. 45).

Chile: en 2003, un estudio realizado por el Convenio Andrés Bello dice que las actividades económicas características de la economía de la cultura chilena explican el 1,8% del PIB de ese país (Convenio Andrés Bello y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile, 2003, p. 30).

Colombia: los cálculos sobre el valor agregado de las industrias de derechos de autor y derechos conexos en Colombia indican que el 3,3% del PIB entre 2000-2005 correspondió al mencionado sector (OMPI, 2008). Para el año 2006, el mismo estudio calcula que el 5,8% de los ocupados del país estaban vinculados a las industrias de propiedad intelectual y que en las 13 grandes ciudades esta cifra ascendió al 12,7%. Además, Colombia desarrolló una cuenta satélite de cultura. Según el DANE (2009), el PIB de las actividades culturales en el país ha estado creciendo desde el año 2000 por encima del resto de la economía y con mayor aceleración desde el año 2005 (véase el gráfico 15).

En cuanto a sectores culturales para el año 2007, en primer lugar se encuentran los servicios culturales, con un 38% de participación en el PIB cultural (incluyen los servicios de asociaciones culturales, producción de cine y videos, exhibición de cine y videos, servicios de radio y televisión, servicios artísticos, servicios de espectáculos, servicios de bibliotecas y otros servicios culturales). En segundo lugar (representando el 34,8% del PIB cultural en 2007) se encuentran las actividades de investigación y desarrollo, y de publicidad y servicios fotográficos, seguidas de las actividades editoriales (16% de aporte al PIB cultural), las comunicaciones (5% de aporte al PIB cultural), los servicios culturales del gobierno (3,8% de aporte al PIB cultural), la educación artística (2% de aporte al PIB cultural) y los museos (0,5% de aporte al PIB cultural).

Gráfico 15. Evolución del PIB de las actividades culturales y del PIB nacional a precios constantes. Serie 2000-2007



Fuente: DANE (2009). Dirección de Síntesis y Cuentas Nacionales. <www.dane.gov.co>

México: en 2003 Ernesto Piedras estimó que las industrias culturales mexicanas, incluyendo las ilegales, alcanzaban el 7,3% del PIB. Para el mismo año, la Organización Mundial de Derechos de Autor calculó que las industrias de derechos de autor y derechos conexos explicaron el 4,8% del Producto Interior Bruto (Piedras, 2004, p. 3).

Paraguay: las industrias de derechos de autor y relacionadas alcanzan, de promedio de 1995 a 1999, el 1% del valor agregado total del país.

Perú: para el año 2006 se estimó que las industrias de propiedad intelectual y derechos conexos representaban el 3,6% del PIB de Perú y el 2,51% del empleo de ese país (OMPI).

Uruguay: las industrias de derechos de autor y derechos conexos representaron para el 1998 el 6,5% del PIB nacional y el 4,7% del empleo total (OMPI y Universidad Gradual de Campinas, 2001, p. 47).

Venezuela: en 2002 se estimó que el sector cultural de Venezuela representaba el 2,2% del PIB (Cárdenas *et al.*, 2004, p. 69).

Recomendaciones

1. Contribuir, desde el campo cultural, a repensar el modelo de desarrollo económico, a fortalecer la idea de la necesidad de cambio de paradigmas y a

proponer visiones más integrales de desarrollo. Como se ha visto, a pesar de planteamientos desde la teoría económica y desde los foros mismos sobre la crisis, no se está pensando en serio en cambiar de modelo de crecimiento. Las medidas para la recuperación han ido a sectores tradicionales (banca, industria automotriz, obras públicas, etc.), pero desde ningún órgano decisorio se escucha la recomposición de la economía mundial para caminar hacia el desarrollo realmente sostenible a escala humana.

2. En ese sentido, es importante posicionar la cultura en el debate internacional sobre el desarrollo sostenible. La crisis actual es una oportunidad para llevar a los escenarios de debate posiciones sobre el papel que puede jugar la cultura en el desarrollo sostenible. Es probable que se presente una leve recuperación de las economías en crisis, pero también es probable que la crisis perdure varios años. Hay que posicionar la cultura en el debate sobre el cambio de modelo.
3. Es importante profundizar en las intersecciones entre la cultura y el desarrollo sostenible, pues hablar de desarrollo sostenible implica una relación amable de la cultura con el medio ambiente; implica una revolución en el consumo, fuertes relaciones entre las comunidades, el territorio y los procesos económicos.
4. Se sugiere una nueva generación de políticas culturales en América Latina y el Caribe que armonicen con las nuevas posibilidades que surgen para la cultura asociada a sus amplias imbricaciones con los procesos de desarrollo. Que incorpore la cultura en modelos de crecimiento inclusivo y se proponga el fortalecimiento de la vida cultural y de las economías creativas. Hasta ahora, la gran mayoría de las políticas culturales de Latinoamérica obedecen a viejas y recientes concepciones sobre la cultura y se asumen de manera sectorial. Una propuesta de incorporar con más fuerza la cultura al desarrollo pasa por vínculos intersectoriales de la cultura, pasa por nuevas visiones, rigiendo los planes de desarrollo y las políticas públicas.
5. Fomentar el diálogo intersectorial en el campo de la política pública. Éste es el reto de la transversalidad de la cultura por sus impactos múltiples. Se recomiendan políticas intersectoriales (con sectores como las nuevas tecnologías, comunicaciones, empleo, comercio, industria, turismo, entre otros).

6. Promover en el ámbito local nuevas visiones del desarrollo económico que contribuyan al emprendimiento social y que, de acuerdo con la cultura, contribuyan a la generación de empleo, ingreso y a la superación de la pobreza. Es en el ámbito local donde lo anteriormente planteado se concreta y toma cuerpo.
7. Impulsar una nueva generación de políticas culturales para el ámbito local en la dirección anterior.

Referencias bibliográficas

- Abramovsky, L.; Chudnovsky, D. y López, A. *Las industrias protegidas por derechos de autor y conexos en la Argentina*. Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2001.
- Alcaldía de Cartagena de Indias. *Política de inclusión productiva para la población en situación de pobreza y vulnerabilidad*. Cartagena, 2009.
- Bonet, J. «¿Por qué es pobre el Chocó?». En: Vitoria de la Hoz, J. (ed.). *Economías del Pacífico colombiano*. Cartagena: Banco de la República, 2008.
- Booth, D. y Hanmer, L. *Pro-poor growth. Why do we need it? What does it mean? And what does it imply for policy?* London: Overseas Development Institute, 2001.
- Chen, S. y Ravallion, M. «Measuring pro-poor growth». *Economics Letters* 78, 2003, p. 93-99.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Estudio Económico de América Latina y el Caribe 2003-2004*. Santiago de Chile, 2003.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Estudio Económico de América Latina y el Caribe 2004-2005*. Santiago de Chile, 2004.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Estudio Económico de América Latina y el Caribe 2005-2006*. Santiago de Chile, 2005.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Estudio Económico de América Latina y el Caribe 2006-2007*. Santiago de Chile, 2006.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Estudio*

- Económico de América Latina y el Caribe 2008-2009*. Santiago de Chile, 2008.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Series históricas de estadísticas América Latina y el Caribe desde 1950*. Recuperado en <<http://www.eclac.cl/deype/cuaderno37/index.htm>>. Consultado el 29 de septiembre de 2009.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *CEPALSTAT. Estadísticas de América Latina y el Caribe*. Recuperado en <<http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>>. Consultado el 29 de septiembre de 2009.
- Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile y Universidad ARCIS. *Impacto de la cultura en la economía chilena: participación de algunas actividades culturales en el PIB y evaluación de las fuentes estadísticas disponibles*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.
- Convenio Andrés Bello y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile. *Impacto de la cultura en la economía chilena*, 2003.
- Convenio Andrés Bello y Ministerio de Cultura de Colombia. *Impacto económico de las industrias culturales en Colombia*, 2003.
- Cuadernos de Coyuntura Económica de Cartagena de Indias. *Indicadores económicos de Cartagena, julio de 2008*, 27, julio de 2009.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia). *Cuenta Satélite de Cultura*, 2009. <www.dane.gov.co>.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia). *Misión para el Empalme de las Series de Empleo, Pobreza y Desigualdad*. Recuperado en <http://www.dane.gov.co/files/noticias/Presentacion_pobreza_dane_DNP.pdf>. Consultado el 30 de septiembre de 2009.
- Espinosa, A. y Rueda, F. *¿Los pobres de hoy serán los pobres del mañana? Determinantes de la pobreza y magnitud de la vulnerabilidad en Cartagena de Indias*. Cartagena: Universidad Tecnológica de Bolívar, 2008.
- Ferranti, D.; Perry, G.; Ferreira, H. G. y Walton, M. *Desigualdades en América Latina ¿Rompiendo con la historia?* Banco Mundial, 2003.
- Fonseca Reis, A. (ed). *Economía creativa como estrategia de desarrollo: una visión de los países en desarrollo*. Garimpo de Soluções, 2008.
- Guzmán Cárdenas, C. *Diagnóstico de las industrias culturales y comunicacionales en Venezuela*. Innovatec-Innovarum Inteligencia del

- Entorno, 2003.
- Guzmán Cárdenas, C.; Medina, Y. y Quintero Aguilar, Y. *La dinámica de la cultura en Venezuela y su contribución al PIB*. Convenio Andrés Bello, 2004.
- Kakwani, N. y Pernia, E. «What is pro-poor growth». *Asian Development Review*, 18 (1), 2000, p. 1-16.
- Kakwani, N.; Prakash, N. y Son, H. «Growth, inequality and poverty: an introduction». *Asian Development Review*, 18 (2). Asian Development Bank, 2000.
- Latinobarómetro. *Informe anual de 2007*, 2008. Recuperado en www.latinobarometro.org. Consultado el 30 de septiembre de 2009.
- Lula da Silva, L. I. «G20: Hemos evitado la caída en el abismo». En: *El País* (España), 24 de septiembre de 2009.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). *Tendencias mundiales del empleo: enero de 2009*, 2009.
- Machiado, J. A. *El empleo en el sector cultural, lo que se sabe y lo que resta por saber*. Observatorio Iberoamericano de Derechos de Autor, 2009. Recuperado de http://www.odai.org/index.php?option=com_content&task=view&id=400&Itemid=49. Consultado el 30 de septiembre de 2009.
- Mercosur Cultural. *Nosotros y los otros: El comercio exterior de bienes culturales en América del Sur. Argentina / Brasil / Chile / Colombia / Perú / Uruguay / Venezuela*, 2008.
- Observatorio de Industrias Culturales. *Valor Agregado Bruto a precios constantes y Empleo. Industrias Culturales. Ciudad de Buenos Aires. 2003-2005*. Recuperado en: <http://www.buenosaires.gov.ar/areas/produccion/industrias/observatorio/est> Consultado el 29 de septiembre de 2009.
- OIT (Organización Mundial del Trabajo). *Tendencias mundiales del empleo 2009*.
- OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual) y Universidad Gradual de Campinas. *Estudio sobre la importancia económica de las industrias protegidas por el derecho de autor y los derechos conexos en los países de MERCOSUR y Chile*, 2001.
- OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual). *La contribución económica de las industrias de derechos de autor y derechos conexos en Colombia*, 2008.

- Piedras Feria, E. *¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por los derechos de autor en México*. CONACULTA / SACM / SOGEM, 2004.
- Ravallion, M. *Pro-poor growth: a primer*. Washington: Development Research Group, World Bank, 2004.
- Rey, G. *Industrias culturales, creatividad y desarrollo*. Madrid: AECID, 2009.
- Romero, J. «Diferencias sociales y regionales en el ingreso laboral de las principales ciudades colombianas, 2001-2004». *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*, 67. Cartagena: Banco de la República, 2006.
- Romero, J. «¿Discriminación laboral o capital humano? Determinantes del ingreso laboral de los afrocartageneros». *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*, 98. Cartagena: Banco de la República, 2007.
- Sen, A. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000.
- Stiglitz, J. «El rumbo de las reformas: hacia una nueva agenda para América Latina». *Revista de la CEPAL*, 80, 2003, p. 7-40.
- UNCTAD. *Creative Economy*. Falta ciudad y editorial, 2008.
- Piedras, E. *Industrias culturales en México: una actualización de los cálculos al 2003*. México: CONACULTA, 2004.
- Yúdice, G. y Rey, G. *Las industrias culturales latinas en el contexto de los Estados Unidos*. Miami: AECID y Universidad de Miami, 2008.

¹ Datos tomados de: *América Latina y el Caribe: Series históricas de estadísticas desde 1950*, de la CEPAL. Disponible en: <<http://www.eclac.cl/deype/cuaderno37/index.htm>>.

² Medido con la línea de menos de 2 dólares de EE.UU. al día (OIT, 2009, p. 32)

³ Datos de la CEPAL.

⁴ Datos del DANE, tomados del siguiente enlace: <http://www.dane.gov.co/files/noticias/Presentacion_pobreza_dane_DNP.pdf>.

⁵ La fuente de todas las cifras citadas son las estadísticas del Centro de Estudios para América Latina y el Caribe (CELAC), CEPALSTAD: <<http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp>>.

⁶ Para verificar datos hay que ir a: <<http://www.buenosaires.gov.ar/areas/produccion/industrias/observatorio/estadisticasvaloragregado.ph>>

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

Apuntes sobre el postdesarrollo: Problemas, intervenciones y limitaciones en Colombia

JUAN RICARDO APARICIO CUERVO

Quiero empezar este artículo con las palabras con las que empezaría Foucault su famosa cátedra en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970:

«En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquéllos que, quizás durante años, tendré que pronunciar aquí, habría preferido deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida» (Foucault, 1973, p. 11).

Sin duda alguna, esa voz que quiero invocar aquí es la del profesor Arturo Escobar. Pero si somos cómplices de Foucault, en su misma crítica a la noción del autor, al entenderlo como el efecto de muchos discursos que lo anteceden y no como un punto originario y original, es evidente que el artículo, quizás, el comentario, las anotaciones o tan solo unos apuntes, se inscriben dentro de una larga tradición de pensamiento crítico que justamente en palabras del mismo Foucault ha buscado historizar, provincializar y dar cuenta de los efectos de poder, de la voluntad de la verdad a Occidente. Así, aun cuando Escobar se convierte en un nodo estratégico en este artículo, quiero recuperar las múltiples influencias que su pensamiento ha tenido, como tantas veces lo ha manifestado, incluyendo la teoría postestructural, la teoría de la dependencia, el marxismo latinoamericano, el feminismo, la filosofía de la liberación y, sin lugar a dudas de gran importancia para el Caribe, los trabajos de Orlando Fals Borda y su programa de investigación-acción participativa.

Así pues, quiero inscribirme, instalarme y nutrirme en corrientes filosóficas que justamente, viniendo de procedencias muy diversas, han retado esa voluntad de verdad, de conocer la verdad, de estar en la verdad. Por ahora, quiero insinuar que evidentemente me estoy nutriendo de las tradiciones de pensamiento crítico que tienen a Nietzsche, Heidegger y Marx, entre otros, como sus principales fuentes de origen; pero también quiero nutrirme de otras voces que algunos llaman unos «paradigmas otros», que han emergido en los blancos y locaciones geopolíticas marcadas por la dominación, la violencia y lo que quiero llamar el «ninguneo». Estoy hablando de poner en conversación a distintas tradiciones de pensamiento crítico, por ejemplo, a Marx, Gramsci, Polanyi, Mariátegui y a Martí, a Foucault, a Escobar, a Fals Borda; pero también, al palenque y a los movimientos populares para los cuales las promesas del desarrollo han sido demasiado costosas. De este modo pido excusas a quien quiere leer este artículo para encontrar un recetario, un programa establecido o una dirección inequívoca para pensar y practicar un postdesarrollo en Colombia. En ese sentido, más que ofrecer un nuevo paradigma o un plan de acción fijo y determinado de una vez por todas para aplicar e intervenir en el mundo, quiero anotar, reflexionar y compartir algunas ideas de esta tradición de pensamiento crítico que justamente tiene como piedra nodal la pregunta por la obsesión por la verdad. En última instancia, la pregunta tiene una connotación especial para repensar el rol del «experto» aquí. Por eso insisto, con Foucault «habría preferido poder deslizarme subrepticamente».

Como es ya suficientemente conocido, con la publicación de su tesis doctoral en inglés en 1996 y su posterior traducción de 1998, Escobar elabora una crítica radical no sólo a los grandes proyectos de desarrollo como la revolución verde o los proyectos de desarrollo agrícola implementados tanto en Colombia como en otros lugares del tercer mundo; su particular crítica, al parecer todavía sin plena comprensión, se refiere a la misma filosofía «realista» en la que se sustentan no sólo los diagnósticos del desarrollo, sino también sus más materiales intervenciones. Para Escobar, siguiendo los trabajos sobre las formaciones discursivas de Foucault y su relación con el poder, era evidente que tales intervenciones descansaban dentro de un pensamiento cartesiano que separaba el mundo de las ideas de «la realidad». Sólo de esta manera, diría el autor, podrían ser posibles las intervenciones asépticas, los modelos y las prescripciones sobre los «problemas» que los expertos y las instituciones de desarrollo buscaban resolver. Siendo fiel a Foucault, el problema no era tanto

de si el tipo de soluciones eran acertadas o no acertadas.

El problema, y aquí cito al autor, era «mostrar los mecanismos mediante los cuales un determinado orden del discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar, al mismo tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros» (Escobar, 1998, p. 23). En ese sentido, justamente, los discursos no sólo reflejan los problemas como lo estipulaba el positivismo; los producen, los hacen enunciados y visibles dentro de coordenadas epistemológicas específicas, los encuentran con instrumentos de medición no existentes hasta ese momento y los hacen objeto de diagnóstico y prescripción. Así, en su libro, Escobar buscó entender y reconstruir la historia de la formación de discursos que planteaba lo que era posible y legítimo decir y hacer en determinado momento. Justamente en esta reconstrucción, Escobar dio cuenta, así como Foucault lo hizo en su momento para los discursos de la sexualidad y la locura, de que muy pronto se iban construyendo unas regularidades en cuanto a las modalidades enunciativas, a los actores que controlaban lo que era decible y posible dentro del discurso y al tipo de intervenciones o técnicas de poder que se desprendían del discurso. Para Escobar, el discurso del desarrollo, el aparato surgido en el período comprendido entre 1945 y 1955, y epitomizado en las palabras de posesión de Truman en 1949, demostró la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y el progreso económico (Escobar, 1996). Era un discurso que descansaba sobre todo un régimen de representación que construyó un primer, segundo y tercer mundo en posiciones jerárquicas y de subalternización. Lo que haría Escobar, jugando con la clásica movida antropológica de familiarizar lo extraño para ahora intentar desfamiliarizar lo que es extraño, fue justamente «individualizar» el «desarrollo» como espacio cultural envolvente y a la vez abrir la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo.

Citando a su director de tesis, Paul Rabinow, lo que buscaba Escobar era entonces:

«(...) antropologizar a Occidente [al desarrollo], mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y a la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y, por lo tanto, se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo

social» (traducido de Rabinow, 1986, p. 241).

Justamente Escobar, dialogando con autores como Said y su orientalismo, Mudimbe y su invención de África, entre otros, no buscaba señalar la falsedad o equivocación de tales representaciones. Su propósito, más bien, era simplemente entender cómo estas mismas representaciones fueron a su vez necesarias para la movilización y llegada de expertos, prescripciones, técnicas de poder, más diagnósticos y nuevos regímenes de poder y saber. Por ejemplo, entre otros supuestos del discurso del desarrollo analizados por autores posteriores de esta tradición de pensamiento, Mark Duffield (2002, p. 1.052), quien analiza los reportes de instituciones como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en los noventa, encontró un patrón constante en la descripción de los conflictos por el mundo que parecen reforzar una serie de dicotomías implícitas entre unos «nosotros» y «ellos». «Sus» conflictos son internos, ilegítimos, requieren no sólo la intervención de agencias internacionales, sino también de un trabajo inmenso de distanciamiento y ocultamiento de las relaciones históricas entre los países, por ejemplo, entre Norte y Sur, necesarios para producir estas representaciones (Duffield, 2002; Mitchell, 2002; Ferguson, 1990; Escobar, 1995).

Por ejemplo, Chimni (1998) sugiere que las explicaciones internalistas fueron fundamentales (aunque insostenibles) para conceptualizar las crisis de Ruanda y Yugoslavia. Argumenta que estas explicaciones nunca tuvieron en cuenta como las reformas macroeconómicas reforzadas por las instituciones financieras internacionales exacerbaban las tensiones étnicas y aceleraron el proceso del colapso político que llevó a una de las crisis humanitarias recientes más alarmantes y recordadas. Para Ferguson (1990), lo que trajo el desarrollo a Lesotho, en el sur de África, fue una exacerbada burocratización movilizadora por expertos, *jeeps* blancos y todo un lenguaje técnico para resolver problemas que en última instancia eran políticos y estructurales. Con razón llamaría al aparato del desarrollo como una máquina antipolítica. Sin lugar a dudas, estas representaciones, aunque siempre discursivas, eran tremendamente «reales», precisamente por los efectos materiales que trajeron consigo y en los cuales fueron operacionalizadas. Los efectos materiales de la revolución verde y de estos planes de desarrollo están aquí con nosotros y quizás no podremos revertirlos.

A modo de paréntesis, aprovecho para pensar, o más bien para sugerir, las continuidades y las discontinuidades entre este discurso del desarrollo y el

actual discurso de los derechos humanos y del humanitarismo. Aún más, para pensar los libretos ya sea del «postconflicto» o del momento transicional en el que supuestamente se encuentra Colombia. En mi propio trabajo sobre la región de Urabá, he encontrado representaciones bastante similares entre los proyectos de desarrollo de los años setenta y los del discurso de los derechos humanos y el humanitarismo (Aparicio, 2012). Aunque claramente los mismos problemas que buscaron aliviar los proyectos de desarrollo a mediados de la década de los setenta y principios de la de los ochenta ya no son los mismos que ahora, sí quiero, por lo menos, dejar trazada una continuidad (y también discontinuidad) entre los mismos y las camisetas y banderas blancas, así como las ONG que se asientan en la región en los noventa en nombre de la defensa de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. En conclusión, quiero dejar para una discusión futura las continuidades y discontinuidades entre los valores morales, libretos, enunciados, racionalidades y tipo de prescripciones que cada problema trajo consigo. Siguiendo varios diagnósticos de la región, encontré, incluso muchas veces, la representación de una caótica región de exorbitante crecimiento demográfico debido a la reciente apertura de la carretera al mar desde Medellín a Turbo. Por supuesto, me encontré con los proyectos de desarrollo de la región en los setenta, guiados por el paradigma del desarrollo agrícola, con los proyectos de economía campesina y también con el famoso PNR (Plan Nacional de Rehabilitación).

Todos, igual que las actuales intervenciones humanitarias y de los derechos humanos, o del famoso «posconflicto», buscaban empoderar a campesinos y víctimas mediante proyectos bastante similares, que van desde el empoderamiento de la mujer campesina hasta la promoción de la producción campesina tradicional. Todos se basaron en paradigmas establecidos como el desarrollo rural integrado, el fortalecimiento de las economías tradicionales campesinas o el modelo cooperativo. No hay duda, todos querían hacer «el bien», como cortar la dependencia de los intermediarios o de las apestosas plagas que acababan con los cultivos.

Con notables excepciones que habría que analizar, entre ellos la influencia de Fals Borda en varios de esos esquemas o el paradigma del desarrollo programático movilizado por la escuela de desarrollo holandesa vigente para ese momento, todas implementaron nuevas relaciones de poder entre técnicos, funcionarios, expertos y poblaciones beneficiarias que determinarían lo que sería posible decir y hacer en determinados momentos. No digo que sean buenas o malas. Muchas de las mismas tuvieron efectos impredecibles que

terminaron, por ejemplo, por fortalecer procesos organizativos de base con un relativo nivel de autonomía, como en el caso de San José de Apartadó. Otras fracasarían por quedarse en el plano de soluciones técnicas y profundamente asépticas que no resolvían o afrontaban las violencias estructurales o el mismo problema de la tierra como principal causante de la escalada de la violencia en las recientes décadas. Pero, sin lugar a dudas, sí trajeron efectos de poder, unos más peligrosos que otros, unos quizás irreversibles, por acción o por omisión, y sobre todo por estar atrapados y ser posibles dentro de la relación de poder y saber.

La obra de Escobar fue un necesario punto de quiebre en la manera como al menos la antropología y los estudios culturales concibieron el desarrollo. Desde su publicación, se han tenido respuestas, comentarios, críticas y correcciones que, sin lugar a dudas, le han dado mucha más textura y complejidad al análisis de la formación y movilización del discurso del desarrollo. Por ejemplo, una de las críticas más frecuentes a su obra es la de reducir a un mismo «objeto discursivo» instituciones tan diversas como el Banco Mundial, las agencias estatales o las ONG. Asimismo, se le acusa de generar el «efecto discursivo» de homogenizar Occidente, ocultando sus múltiples historias, lógicas e intereses. En una completa entrevista que le hace el antropólogo catalán Andreu Viola, Escobar acepta ambas críticas, argumentando, no obstante, algo muy interesante para quienes estamos interesados en la deconstrucción y las propuestas postestructuralistas:

«Yo creo que [la deconstrucción del desarrollo] se hizo en un momento en el que era importante hacer la crítica con cierta fortaleza –casi diría con cierto exceso discursivo– y por eso el desarrollo aparece como algo muy monolítico, donde cabe tanto el Banco Mundial como USAID, como las ONG [...]. Hoy en día, yo creo que sería importante hacer esas diferencias. Sin embargo, en términos de lo que Foucault llama las «regularidades discursivas», en términos de la posición de sujeto desde la cual se puede hablar sobre el desarrollo, creo que el argumento continúa siendo válido, en el sentido de que para hablar de desarrollo –ya sea una ONG pequeña o el Banco Mundial– hay que localizarse en el mismo espacio discursivo. Se está hablando de desarrollo como el proceso por el cual Asia, África y América Latina serán transformadas para que en ellas se den las condiciones que caracterizan a los países supuestamente desarrollados: industrialización, urbanización, alto nivel de educación, la adopción de valores de la

modernidad, tecnificación de la agricultura, etc. [... El efecto discursivo de homogenizar Occidente...] me parece que, en gran medida, es una crítica importante, pero de nuevo iría a lo mismo, que a nivel de las regularidades discursivas hay una posición de sujeto llamada «Occidente» que se arroga los sujetos –por los menos los sujetos hegemónicos, como el Banco Mundial, los economistas, las Naciones Unidas– cuando hablan en nombre del «Hombre», en nombre de lo Universal, cuando hablan en nombre de la Ciencia y la Tecnología, que es una posición de sujeto más bien única, que viene de los grandes logros de la modernidad, de la ciencia, de la razón, de la racionalidad, del progreso, etc.» (Viola, 2000, p. 149-150, citado en Flórez y Aparicio, 2009, p. 232).

Como dije anteriormente, se han escrito novedosas aproximaciones a complejizar las mismas instituciones desde donde se planifica y gestiona el desarrollo como lo demuestra el estudio de David Mosse (2005, 2005a) sobre la agencia de cooperación inglesa. Atendiendo a la cotidianidad de las burocracias de toda institución, el autor argumenta que inclusive los efectos del desarrollo no se desprenden de las acciones de los diseñadores, sino de los múltiples efectos, impredecibles, producto de las distintas fases por las cuales discurre un proyecto de desarrollo. Otros autores han analizado el uso que hacen los mismos grupos sociales del discurso del desarrollo como un recurso estratégico para movilizar sus propias agendas. Como lo demuestran autores como Eduardo Restrepo (2008) y Astrid Ulloa (2004), por ejemplo, el discurso ambientalista de principios de los noventa fue utilizado estratégicamente por comunidades indígenas y afrocolombianos para revertir los estereotipos y la misma condición de marginalidad en la cual han estado ubicados durante siglos enteros. Desde este punto de vista, han llamado la atención sobre las fricciones, las negociaciones, las traducciones y los acentos «locales» que toma el desarrollo en sus distintas actualizaciones. Pero lo que Escobar ha indicado durante años, como lo ejemplifica la cita, es que ninguna de estas versiones más complejas y variables del desarrollo ha modificado la particular geopolítica del conocimiento por la que ciertos sujetos se arrojan el derecho para diagnosticar y prescribir las recetas para intervenir y remediar problemas, sea la salud, la falta de participación, la educación, el hambre, la violación de los derechos humanos, etc. En última instancia, diría Escobar, puede que se hayan modificado los contenidos de la conversación al incluir el indígena, el sida, el racismo, el desplazado, etc., pero los términos y las condiciones de la

conversación siguen intactos, separando y legitimando qué sujetos están en «la verdad» y cuáles no.

Como ejemplo, aquí quiero ubicar otro antecedente nacional e incluso internacional que otorga a «la cultura» un lugar central en la actualidad. Citando a Walsh (2005), podemos tener en cuenta posiciones como las de la UNESCO para quien «la cultura» debe estar articulada a la esfera del desarrollo y la democracia, ya que ésta cumple la función de ser la mediadora del campo social al traer prosperidad, armonía y paz a la sociedad. También Catherine Walsh describe cómo tendencias similares propias de los noventa como las del llamado a la democracia participativa y la participación ciudadana «forman parte de las políticas cuyas bases se encuentran en la necesidad –en esta fase de capitalismo internacional– de incorporar los sectores marginales dentro del sistema, incluyendo la economía política» (2005, p. 42). En Colombia, por ejemplo, en concordancia con esta idea, como lo muestra Ana María Ochoa (2003), no pocas veces se ha pensado que «la cultura» puede ser la solución a la violencia y enfrentamiento entre los colombianos, y, de hecho, gran parte de la inspiración que tiene el Ministerio de Cultura en la actualidad viene de la idea de que éste, realmente, es un ministerio de la paz. No sobra anotar que tales asociaciones entre la paz, la democracia y la cultura han sido fuertemente debatidas por distintos autores, pues se piensa que el terreno de las políticas culturales es siempre un espacio de conflicto y de posiciones diversas, que pensamos que deben mantenerse vivos y no eliminarse bajo la perspectiva de los consensos, que, a veces, pueden convertirse también en autoritarismos.

Sin lugar a dudas, se podría pensar que muchas de estas problemáticas surgen después de la entrada del multiculturalismo entendido como un renovado diagrama de una tecnología política dentro de las políticas públicas culturales en el ámbito local, nacional y global. Éste no es el espacio para discutir las condiciones de posibilidad de este diagrama que se conecta y surge de los llamados por un estado comunitario, por el tercer sector de la comunidad y por la misma configuración gramsciana de la sociedad civil (Rose, 1999; Álvarez, 2008). También que está articulado a nuevas concepciones de libertad asociados a consumidores responsables también asociados a un liberalismo avanzado que permite que un «mercado» exista. Bajo el ataque y crítica al estado del bienestar, estos postulados neoliberales dan a la civilidad una forma precisa bajo un nuevo panopticismo social de gobierno a través de las mismas comunidades que ahora se convierten en simples consumidores. Lo que quiero indicar es que, al igual que las mencionadas formaciones, es un diagrama que

funciona como un apartado de captura para codificar, producir e intervenir en «sectores, poblaciones y comunidades». Aquí entra el poder no sólo a definir los contenidos de cada sector, sino la misma forma de las instancias, los espacios de concertación y los procesos. De este modo, por ejemplo, parece ser que el sistema de cuotas termina siendo el precio que los distintos sectores tienen que pagar por una forma de gobernar a través de la diferencia cultural.

Frente a estos diagramas, diríamos, muchos de los cuales trabajamos dentro de esta perspectiva, que no hay duda: hasta que no se intervenga y se transformen las mismas condiciones de posibilidad de estos diálogos no hay posibilidad de transformar el discurso del desarrollo. Quizás, como diría también Escobar, frente a la imposibilidad de pensar en un desarrollo desvinculado de estos regímenes de poder y saber, no deberíamos hablar tanto de un postdesarrollo, sino de una alternativa al desarrollo. De este modo, pensamos, a partir de Escobar, los pasos necesarios que deben darse para proponer esta transformación. No se trata de una receta, ni tampoco de un modelo. Quizás se trate de una utopía pero una utopía necesaria para no seguir repitiendo modelos, fracasos y nuevos modelos que mantienen exactos los términos y las condiciones de la conversación. Pero quizás vale la pena, por un momento, pensar en esta posibilidad antes de quedar impávidos frente a la demoledora crítica postestructuralista. Tanto para los estudiosos como para los movilizadores del desarrollo, y frente a las teorías liberales y marxistas, Escobar (2005) propondría, a manera de apuntes, las siguientes transformaciones:

1. Una epistemología interpretativa o construccionista.
2. Los conceptos pivotaes son el lenguaje, los significados y la significación.
3. Los objetos de estudio serían justamente la representación, el discurso y las relaciones entre conocimiento y poder.
4. Los actores relevantes son las comunidades locales, las agencias, las ONG y las entidades regionales, nacionales e internacionales, y todos los productores de conocimiento.
5. Sobre la pregunta del desarrollo, deberíamos preguntarnos por las condiciones de posibilidad bajo las cuales Asia, África y América Latina fueron representadas como «subdesarrolladas».
6. El criterio de transformación: transformar la economía política de la verdad y movilizar nuevos y plurales discursos y representaciones.
7. Los mecanismos de cambio serán cambiar las prácticas de conocer y hacer.
8. Estudiaríamos cómo los productores de conocimiento producen, resisten,

adaptan y subvierten los conocimientos dominantes mientras crean los suyos propios.

9. Frente a nuestra actitud crítica, se debe articular una ética del conocimiento experto como práctica política.

En el intento de revertir los efectos del desarrollo, como la revolución verde, la burocratizada participación, la *gentrificación* de ciertas zonas urbanas con la debida expulsión de las comunidades allí asentadas, el asistencialismo, la musealización de la diferencia, entre otros efectos, las anotaciones anteriores resultan provocadoras al respecto. No hay dudas, muchas de estas intervenciones también han traído efectos positivos. Pueden existir también muchos caminos y pasos para seguir, pero, indiscutiblemente, si no se ataca e interviene sobre el mismo régimen de poder y saber, no se está atacando realmente el punto nodal del problema. Difícil hacerlo, difícil pensarlo; no hay duda, estamos atrapados en una tradición de «la verdad» y de estar siempre en «la verdad» que erosiona las mismas posibilidades de imaginar este escenario. Foucault mismo lo diría, nuestro discurso nos pone límites frente a lo que es pensable, decible y enunciable. Ojalá desde distintas locaciones podamos articular al menos una imaginación diferente frente a nuestras posibilidades, a la vez que inaugurar puntos de fuga a esta economía política de la verdad. Ya no desde la verdad o desde los mejores diagnósticos. Quizás, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos (2002), estamos frente a problemas para los cuales las respuestas modernas ya no están equipadas para solucionarlos. Que sea pues ésta una oportunidad para tener el coraje para imaginarnos cómo sería esta transformación aquí y ahora en el Caribe colombiano.

Referencias bibliográficas

Aparicio, J. R. *Rumores, residuos y Estado en la mejor esquina de Sudamérica: una cartografía de lo humanitario en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.

Álvarez, S. «Beyond the Civil Society Agenda?: «Civic Participation» and Practices of Governance, Governability and Governmentality». Presentado en la III Annual Conference of the Social Movements Working Group. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 29 de marzo de 2008. Manuscrito sin publicar.

- Chimni, B. S. «The Geopolitics of Refugee Studies: A View from the South». *Journal of Refugee Studies*, 11(4), 1998, p. 350-374.
- Duffield, M. «Social Reconstruction and the Radicalization of Development: Aid as a Relation of Global Liberal Governance». *Development and Change* 33(5), 2002, p. 1.049-1.071.
- Escobar, A. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- «El «postdesarrollo» como concepto y práctica social». En: Mato, D. (Comp.). *Políticas de la economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 17-31
- Ferguson, J. *The Anti-Politics Machine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Flórez, J. y Aparicio, J. R. «Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos culturales por los debates contemporáneos de las Ciencias Sociales». *Revista Nómadas*, (30), 2009, p. 222-241.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula-Tusquets Editores, 1973.
- Mitchell, T. *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Mosse, D. «Global Governance and the Ethnography of International Aid». En: Mosse, D. y Lewis, D. (ed.). *The Aid Effect: Giving and Governing in International Development*, 1-36. Londres: Pluto Press, 2005.
- Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto Press, 2005a.
- Ochoa, A. M. *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2003.
- Rabinow, P. «Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology». En: Clifford, J. y Marcus, G. (ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 234-361.
- Restrepo, E. «Genealogías e impactos (no-intencionados) de las intervenciones del desarrollo en el Chocó: El Proyecto de Desarrollo Integral Agrícola Rural

- (DIAR)». En: De Vries, P. y Valencia, E. (ed.). *El DIAR ¿Un fracaso o promesa no cumplida?* Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH), 2008, p. 9-141.
- Rose, N. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Santos, B. de S. *Toward a New Legal Common Sense*. Londres: Butterwoths. Lexis Nexis, 2002.
- Ulloa, A. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas en la relación entre los movimientos sociales indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias, 2004.
- Walsh, C. «Democracia, interculturalidad y ciudadanía: reflexiones críticas». En: *Una experiencia para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: IDCT, 2005, p. 42.

Pueblos indígenas y modelos de desarrollo en América Latina¹

ALESSANDRO MANCUSO

Los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas

En el año 2007, la aprobación de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas, con sólo cuatro votos en contra (aunque procedentes de estados en los que la cuestión indígena tuvo históricamente un rol de primer plano: Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda), ha coronado un debate sobre los derechos indígenas que empezó en la ONU hace más de dos décadas con la formación en 1983 del Working Group on Indigenous Populations, un ente subsidiario de la Comisión para los Derechos Humanos.²

Si bien su contenido no tenga carácter vinculante para los estados, esta declaración representa una etapa de gran importancia simbólica que confirma la tendencia actual de reconocer a las comunidades indígenas el estatus jurídico y político de «pueblos» que gozan del derecho a la libre determinación. Este derecho se refiere tanto a «su condición política» y a «su desarrollo económico, social y cultural» (art. 3) como a su autogobierno (art. 4). En la declaración se precisa además que la libre determinación debe ser interpretada no como derecho a formar estados independientes (art. 46), sino como reconocimiento de autonomías especiales en el marco territorial y político de los estados en los que los pueblos indígenas han sido históricamente incorporados.³

Antes de que la declaración fuera aprobada, el principal instrumento de derecho internacional para la definición de los derechos de los pueblos indígenas fue el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo, una agencia especializada de la ONU) «sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes», aprobado en 1989. Aquí se encuentra el

primer reconocimiento de una subjetividad jurídica y política de «pueblo» a los grupos que se puedan considerar «indígenas» por el hecho de descender «de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales», y porque «conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas» (art. 1, par. 1). El párrafo 2 de este artículo establece además que la «conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio». Estos criterios de identificación –en particular aquello del auto reconocimiento–, han de ser interpretados y evaluados, como veremos, a la luz de las connotaciones que el significado de «indígena» asumió en el desarrollo de la modernidad.

El Convenio 169, además de reafirmar la exigencia de erradicar, inclusive con la adopción de «medidas especiales» (art. 4), la discriminación a la que han sido sometidos los miembros de pueblos indígenas a lo largo de la historia moderna, confiere el estatus de derechos colectivos al reconocimiento y a la tutela jurídica de sus especificidades lingüísticas, culturales y políticas. Así, en lo que concierne a los «valores y las prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales» de los pueblos indígenas, el artículo 5 no sólo habla de «reconocimiento y protección», sino de «respeto de la integridad» y, en relación con los derechos territoriales, el convenio habla de «territorios» y no solamente de «tierras», especificando que el respeto de los derechos colectivos en este campo no se limita al reconocimiento de la titularidad de formas de propiedad comunitaria, sino que afecta a todos los aspectos (derechos de acceso; formas de utilización, gestión y conservación de los recursos naturales; formas de herencia; significados espirituales) que confieren a la relación entre estos pueblos y sus tierras y territorios un carácter de «especial importancia» (art. 13-19).

Otras disposiciones del convenio (en particular los art. 6 y 7), como veremos, reglamentan la relación entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y las políticas, sobre todo en el ámbito del desarrollo. Estos principios, a los que se añade el reconocimiento de las normas y procedimientos de derecho consuetudinario (art. 8 y 9), y la obligación de consulta de los pueblos indígenas en la organización de los servicios sanitarios y programas y servicios educativos destinados a ellos (art. 25 y 27), son reiterados en la declaración de 2007 (p. ej. art. 10, 11, 18-21, 23, 26-28, 32), y prefiguran el derecho a la libre

determinación enunciado en la misma.⁴

Las normas del convenio tienen una importancia especial, ya que después de su ratificación por un país, se les otorga el valor de norma en su ordenamiento jurídico, en muchos casos de rango inferior sólo a las normas constitucionales. En particular, hoy por hoy, el convenio ha sido ratificado por la mayoría de los países latinoamericanos (16 hasta la fecha: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela).

Este nuevo reconocimiento de la subjetividad jurídica y política de los pueblos indígenas en el derecho internacional ha ido acompañado, en muchos de estos países, de una temporada importante de reformas constitucionales, emprendidas en el curso de los últimos treinta años. En muchas constituciones latinoamericanas (Nicaragua, 1986; Colombia, 1991; México 1992 y 2001; Perú, 1993; Bolivia, 1994 y 2009; Ecuador 1998 y 2008; Venezuela, 1999) se ha introducido, con fórmulas diferentes, un principio de pluralismo cultural y étnico en la definición de ciudadanía y de la nacionalidad, y ésto ha llevado a insertar disposiciones que hacen referencia explícita a los derechos y autonomías especiales de las comunidades indígenas (y en algunas constituciones, como las de Colombia y Ecuador, también de las comunidades afrodescendientes).

El alcance de este reconocimiento constitucional ha sido distinto en cada país, siendo en ciertos casos limitado a declaraciones de principio sobre la protección de las especificidades culturales indígenas o el carácter oficial de las lenguas indígenas en el ámbito nacional o en las áreas en las que se hablan. Sin embargo, en otros casos, las constituciones reconocieron un abanico más amplio de derechos.⁵ En el caso de la Constitución colombiana de 1991, considerada una de las más avanzadas en este sentido, el reconocimiento incluye: a) régimen de propiedad colectiva inalienable, imprescriptible e inembargable al que están sometidos los territorios, llamados *resguardos*, a los que se les reconoce la asociación «ancestral» con una o más comunidades indígenas; b) valor jurídico en el interior de territorios indígenas de las formas de derecho consuetudinario propias de cada grupo; c) promoción de modelos de educación que incluyan la transmisión de conocimientos y valores específicos de los grupos indígenas y que deben ser impartidos en sus lenguas; d) regímenes administrativos especiales, en términos de autonomía y atribución de recursos, para los territorios indígenas; e) representación política especial en

los organismos políticos nacionales.

Asimismo, variable según el país es el grado en el que el carácter general de estas normas constitucionales se ha traducido posteriormente en disposiciones legislativas puntuales (véase p. ej. Barié, 2003). Incluso cuando estas disposiciones han sido expedidas, su armonización con el conjunto de la legislación sobre otras materias ha provocado a menudo, como veremos a propósito de los programas y proyectos de desarrollo que interesan a las áreas indígenas, cuestiones interpretativas complejas. Además, la medida en que los derechos de los pueblos indígenas han sido aplicados de manera efectiva depende de la situación política de cada país latinoamericano, y también de la independencia del poder judicial y de la influencia que tienen las fuerzas y movimientos sociales y políticos que los sostienen.⁶

Los nuevos movimientos indígenas y la transformación de la «cuestión indígena» desde los sesenta

Para evaluar el significado efectivo del reconocimiento jurídico de los derechos indígenas es por lo tanto indispensable mirar la transformación que, en el mismo período, la «cuestión indígena» tuvo en el ámbito político. En muchos países de América Latina, desde los sesenta se asistió a la creación y el desarrollo de asociaciones y organizaciones de representación de los intereses de los grupos indígenas en la arena política nacional e internacional. Estas organizaciones se hicieron voceras de reivindicaciones tanto de una mayor autonomía política, jurídica, cultural y territorial de las comunidades indígenas, como de la participación y el acceso de sus miembros a los derechos de ciudadanía. Muchas de las más antiguas –como el CRIC (Consejo Indígena Regional del Cauca), nacido en 1971 en Colombia por impulso de algunos exdirigentes indígenas de ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos)— surgieron en un comienzo por el impulso de organizaciones sindicales campesinas o de sectores progresistas de la Iglesia católica, de las que paulatinamente se independizaron.⁷ Algunas de ellas, como la CONAIE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, fundada en 1986), han llegado a jugar un rol fundamental en la vida política nacional. En algunos de los países en los que la consistencia demográfica de la población indígena es más relevante, estas experiencias de movilización y organización

posteriormente han traído consigo el nacimiento de partidos «indígenas» (como Pachakutik en Ecuador y el Movimiento Indígena Pachakutik en Bolivia). Sin embargo, esta tendencia no ha sido general, como muestran los contraejemplos de Guatemala y Perú, en donde la formación de un fuerte movimiento indígena unitario no se ha materializado hasta el momento. En otros países, las nuevas organizaciones indígenas se han constituido sobre una base de representación regional o de un grupo étnico.

Bajo muchos aspectos, la experiencia del movimiento y de la guerrilla neozapatistas en Chiapas a partir de la mitad de los años noventa refleja esta tendencia a experimentar nuevas formas de acción política en las que la referencia a los derechos de las poblaciones indígenas juega un rol fundamental. Conectando las reivindicaciones de una mayor justicia social con el reconocimiento de la dignidad de las cosmovisiones indígenas, el EZLN renovó de manera original la ideología, el léxico y las prácticas de las guerrillas en América Latina entre los años sesenta y noventa. En particular, el movimiento zapatista ha puesto las luchas para una autonomía política y territorial real –y una concreta inclusión de las comunidades indígenas en la sociedad mexicana («nunca más un México sin nosotros»)–, dentro de una estrategia de resistencia y construcción «desde abajo» de un pensamiento, y de unas prácticas alternativas a la hegemonía del capitalismo neoliberal que no necesariamente tengan como objetivo la toma de poder de los vértices del Estado.

El creciente reconocimiento de los derechos y autonomías de los pueblos indígenas fue posible también gracias a la nueva atención que le dedicaron, nacional e internacionalmente, la opinión pública, los movimientos sociales y las grandes organizaciones multilaterales. Desde la década de los sesenta, la cuestión de los derechos indígenas se cruzó, en efecto, con temas como el respeto de los derechos humanos, la lucha contra el racismo y, a partir de los años ochenta, la salvaguardia ambiental. Los grupos indígenas de la Amazonía –y, afuera de América Latina, los del sureste asiático–, cuyos territorios y supervivencia física y cultural han sido repetidamente amenazados por la rápida y desordenada expansión de los frentes de colonización agropecuaria y por los megaproyectos de explotación minera y energética de los recursos naturales y del subsuelo promovidos por gobiernos y empresas multinacionales, representan los ejemplos más evidentes de esta última interconexión, a menudo resumida por la fórmula «*endangered peoples, endangered forests*», que sigue jugando un papel muy importante en la protección de sus derechos

territoriales.⁸

Los balances más recientes sobre los «movimientos indígenas» en América Latina destacan un panorama variado e irreductible a un único esquema interpretativo, por lo que atañe tanto a la relación entre reivindicaciones de autonomía e instancias de mayor inclusión social, como a la relación entre referente de «clase» y referente «étnico». Las organizaciones indígenas, también en el interior de un mismo país, difieren por la coordinación (y, a veces, el conflicto) entre ellas, por sus alianzas con actores no indígenas, por la efectiva capacidad de representación de los dirigentes y su efectivo arraigo en las comunidades, por las estrategias de lucha política adoptadas y por la incidencia en la vida política nacional.⁹

En su conjunto, estos procesos de reivindicación, negociación y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina testimonian una importante inversión de tendencia respecto a las orientaciones prevalentes en el siglo XIX y en gran parte del XX, inspiradas por la idea de que se debía conducir a los pueblos indígenas, de una o de otra manera, a la asimilación en el tejido político, económico, social y cultural de los estados-nación en los que habían sido incorporados. Es más, estos procesos son una señal de la crisis contemporánea de la hegemonía del poder y de la visión colonial y neocolonial a las cuales las poblaciones nativas fueron sometidas en los últimos cinco siglos por las clases sociales dominantes. De acuerdo con esta visión, los «indígenas» encarnaban el ámbito menos «desarrollado», tanto social como moralmente, del conjunto humano, por la inconformidad de sus modos de vida frente a los de los colonizadores, idealmente asociados a la «civilización moderna» de la cual éstos se declaraban portadores y representantes.

En la realidad, los modos de vida, las culturas y las formas de organización social, política y económica de las sociedades clasificadas como «indígenas» tanto por los regímenes coloniales como en los países independientes nacidos después de la disolución de estos regímenes, eran y son claramente muy diferentes entre sí, pero en América Latina dicha categoría se aplica indistintamente tanto a las poblaciones azteca, maya e inca como a las amazónicas. Una constatación similar es válida también si se consideran las modalidades y formas variadas con las que las sociedades indígenas fueron englobadas en los estados nacionales, articulando y adaptando sus rasgos específicos con las instituciones no indígenas y la economía de mercado. Como resaltaba el antropólogo Bonfil Batalla hace ya cuarenta años:

«La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no anuncia ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del cual los indios forman parte. La categoría de indio indica la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. [...] El término *indio* puede traducirse por *colonizado* y, por consecuencia, denota el sector subyugado bajo todos los perfiles en el interior de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en la cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior» (Bonfil Batalla, 1995 [1972]: 343-344).

El origen colonial de la categoría «indígena» y su aplicación a individuos y grupos caracterizados por una gran heterogeneidad interna de situaciones sociales, cosmovisiones, modos de vida y articulaciones con la sociedad no indígena, pueden ser considerados factores responsables de los notables márgenes de incertidumbre que siguen estando presentes en las estimaciones oficiales de la entidad y del peso demográfico de la población indígena en varios países de América Latina. Como observó en reiteradas ocasiones el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (p. ej. Tauli-Corpuz, 2005), es evidente la repercusión que el modo de determinar oficialmente estos aspectos tiene, entre otros, en cómo la población indígena aparece en las estadísticas, en particular las relativas a la pobreza, y por lo tanto en el diseño, la realización y la evaluación de las políticas públicas que tienen como objetivo la reducción de la misma. Las estimaciones y las cifras oficiales de los censos dependen, en efecto, tanto de los criterios de «indigenidad» empleados en las encuestas como de la propensión de los individuos a declararse «indígenas». En muchos países, en razón de las connotaciones fuertemente negativas que el término «indígena» mantiene, muchas personas propenden a evitar esta autoidentificación, y prefieren adscribirse a la categoría de «mestizo» o a otras de significado similar como «*ladino*» (en Guatemala) y «*cholo*» en Perú.¹⁰ Por otro lado, en los casos en los que la legislación de un país ha convertido la identidad indígena en un título para la atribución de derechos y tuteladas especiales (por ejemplo, respecto al reconocimiento y la tutela de derechos territoriales, la destinación de recursos públicos y la exención de determinadas obligaciones fiscales), su certificación legal se ha transformado en la puesta en juego de complejas negociaciones políticas y jurídicas entre las entidades públicas, los grupos e individuos que la reivindican y otros sujetos sociales.¹¹ De todas formas, hoy

casi todos los países latinoamericanos incluyen en las encuestas para los censos preguntas sobre la pertenencia «étnica» o «racial», y la mayor parte de ellos, de acuerdo con la definición de «indígena» contenida en el Convenio 169 de la OIT, utiliza en estas preguntas el criterio de la autoadscripción. Muchos de estos censos incluyen además preguntas sobre la lengua madre o la que se habla habitualmente.¹²

Pueblos indígenas y políticas de desarrollo

Hoy por hoy, las políticas de desarrollo son uno de los principales campos en los que se puede evaluar el significado político y el grado efectivo de respeto de los derechos de los pueblos indígenas a formas especiales de autonomía y autodeterminación. Es notorio cómo la idea de «desarrollo» ha sido asociada en los últimos sesenta años a conceptos como «crecimiento económico», «modernización», «mejoramiento del bienestar o de la calidad de vida», «progreso», «cambio», etc. Arjun Appadurai (2001) adjunta la noción de «desarrollo» entre los *ideascapes*, considerados como concatenaciones...

«... de imágenes, [...] a menudo directamente políticas, [que] tienen que ver con la ideología de los estados y las contra-ideologías de movimientos explícitamente orientados a capturar el poder del Estado o una parte del mismo. Estos *ideascapes* están constituidos por elementos de la visión del mundo de la Ilustración, que consiste en una concatenación de ideas, acepciones e imágenes, entre las cuales están «libertad», «asistencia», «derechos», «soberanía», «representación» y el término fundamental «democracia»» (Appadurai, 2001, p. 29-30).

Y añade que:

«Tras la diáspora diferencial de estas palabras clave, las narrativas políticas que controlan la comunicación entre las élites y los partidos en diferentes partes del mundo implican problemas de naturaleza tanto semántica como pragmática: semántica en la medida en que las palabras (y sus equivalentes del léxico) requieren una traducción atenta según el contexto en sus movimientos globales; pragmática en la medida en que el uso de estas palabras por parte de actores políticos y la relativa *audience* puede estar

sujeto a una serie muy variada de convenciones contextuales que median su traducción en las diferentes políticas públicas» (p. 29-30).

También en los discursos oficiales de las instituciones multilaterales más importantes (ONU, Banco Mundial, etc.) el modo de «concatenar» las ideas asociadas al término «desarrollo» (y, consecutivamente al de «subdesarrollo») ha cambiado indudablemente en el transcurso de las últimas décadas. Fórmulas tales como «desarrollo con equidad» y «desarrollo sostenible», y palabras imperativas como «participación» y «*empowerment*» de los sectores sociales más pobres y marginados (como las mujeres, los niños, los grupos rurales e indígenas), actualmente forman parte del léxico de los programas y las políticas de desarrollo de los gobiernos y del mismo Banco Mundial. La adopción en los años noventa de la noción y del índice de «desarrollo humano» por parte de la ONU se inserta en la tendencia a no presentar el «crecimiento económico» como el fin «incondicional» de las políticas de desarrollo y de reducción de la pobreza,¹³ al contrario de lo que sucedía en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio contenidos en el «plan de acción» suscrito en 2001 por la ONU, el Banco Mundial, el FMI y el OCDE abarcan no sólo metas referidas a la renta per cápita sino también metas relativas a ámbitos como la educación, la salud y la condición de la mujer.

Sin embargo, el significado político real de estas correcciones del concepto y de las políticas de desarrollo y cooperación para el desarrollo ha sido puesto en tela de juicio por muchos enfoques críticos. En primer lugar, según investigadores como Latouche (2005) y Rist (2004), el crecimiento económico sigue siendo, incluso en el aspecto conceptual (sin hablar del político), el valor prioritario, respecto al cual las otras calificaciones («sostenible», «equitativo», «humano», etc.) continúan siendo subordinadas. Además, ya desde los años sesenta, especialmente en América Latina, los partidarios de la «teoría de la dependencia» subrayaron que las políticas internacionales de ayudas al desarrollo del llamado «Tercer Mundo» no abordaban las causas estructurales de la pobreza y, por el contrario, llevaban al progresivo aumento del endeudamiento y de la dependencia de los países y las franjas poblacionales más pobres frente a los más ricos, y por lo tanto a la desigualdad entre «desarrollados» y «subdesarrollados».

Por fin, otros análisis críticos apuntan que las «reformas» oficiales de las políticas de desarrollo y de cooperación al desarrollo no contradicen la lógica de las políticas neoliberales de ajuste estructural dirigidas a la maximización de

los márgenes de acumulación económica. Por el contrario, éstas llevaron, en efecto, a muchos países latinoamericanos, africanos y asiáticos a incrementar de manera exponencial las actividades de explotación de los recursos naturales y del subsuelo presentes en sus territorios para disminuir su deuda y su dependencia de la ayuda externa, y a subordinar al desarrollo de estas actividades los objetivos de la reducción de la pobreza (y, como se verá a continuación, el respeto de los derechos territoriales de los pueblos indígenas).¹⁴

Las reformas de los discursos y de las líneas oficiales de las políticas de desarrollo y los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas son dos procesos que en las últimas décadas se han relacionado bajo muchos aspectos. Hasta el comienzo de los años ochenta, la cuestión de la relación entre procesos de desarrollo y grupos indígenas fue principalmente abordada bajo dos perfiles: a) los impactos devastadores de los megaproyectos de desarrollo (construcción e instalación de grandes obras de infraestructuras viales y de represas; explotación de recursos forestales y del subsuelo; avance de la frontera de colonización agropecuaria) realizados en sus territorios sin que esos fueran acompañados por la generación de beneficios reales para estos grupos; b) la persistencia de altos índices de pobreza entre los grupos indígenas que además, de acuerdo con las estadísticas, en todos los países latinoamericanos son mucho más altos que en la población no indígena, incluso la rural.

En este sentido, se ha observado que muchas políticas y megaproyectos realizados en nombre del «desarrollo económico» y de la «modernización» han constituido para las poblaciones indígenas una «agresión» (Tauli-Corpuz, 2005, p. 1; Ramos, 1998, p. 200), no diferente, por sus efectos (diezmo demográfico, desplazamiento forzado, pérdida del acceso a los recursos de subsistencia, contaminación del medio ambiente, pérdida de autonomía y sometimiento a actores sociales externos, difusión de violencia y otros aspectos de malestar social colectivo), de aquella sufrida durante los procesos de colonización. Incluso cuando estos efectos no han sido aparentemente tan vistosos, la desproporción entre el supuesto desarrollo económico generado por estos megaproyectos y la situación de los indígenas que viven en las áreas de su influencia resalta casi constantemente.¹⁵

Como se mencionó antes, la realización de megaproyectos de desarrollo en áreas ocupadas por grupos indígenas ha tenido una expansión acelerada en las

últimas tres décadas bajo el empuje de la exigencia de los países latinoamericanos de obtener recursos financieros a través de la atracción de capitales y grandes empresas extranjeras, o por medio de programas activados por empresas públicas para reducir su deuda externa y «desarrollar» su economía.¹⁶

En muchos países latinoamericanos, esta expansión ha sido agilizada por la tendencia a dictar disposiciones legales de inspiración neoliberal que introducen nuevas facilidades para los actores privados (coincidentes en muchos casos con las grandes compañías multinacionales) que quieran emprender actividades de valorización económica de la tierra o de sus recursos, removiendo los vínculos y las restricciones antes existentes.¹⁷

Incluso en los países latinoamericanos que han ratificado el Convenio 169 de la OIT, actualmente estas disposiciones dificultan una efectiva aplicación de las normas que en éste se refieren a la tutela de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Esta situación es también la consecuencia de la demora actual de los gobiernos en el proceso de adecuación de su propia legislación a los principios normativos enunciados en el convenio, particularmente en lo que respecta a la titulación colectiva de territorios en los pueblos indígenas, a las restricciones a la explotación de sus recursos, y a la previsión de formas de autogobierno administrativo y de representación autónoma.¹⁸

Los debates sobre el alcance del derecho de consulta previa, libre e informada

En las situaciones de conflictos entre el respeto de las normas que tutelan los derechos territoriales de los pueblos indígenas y las políticas de fomento de grandes proyectos de desarrollo, una de las cuestiones más debatidas hoy por hoy es la de la aplicación e interpretación del principio de consulta previa y participación de los pueblos indígenas en cada decisión, previsión o actividad que pueda involucrarles. En el Convenio 169 se afirma, en efecto, que los pueblos «indígenas» y «tribales» tienen derecho a ser consultados y a participar, a través de «procedimientos apropiados» y con «sus instituciones representativas» cada vez que se tomen medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; y se especifica que las consultas «deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias,

con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas» (art. 6). En particular, a estos pueblos se les reconoce el derecho...

«... de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. [...] El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan (art. 7)».

Otro artículo del Convenio 169 concierne al reconocimiento y a la protección de la propiedad y a la posesión de las tierras habitadas por pueblos indígenas que deben ser garantizados por los países (art. 14); mientras, el artículo 15 establece que:

«Los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. [...] En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades».¹⁹

En síntesis, según estas normas, cuyos contenidos son retomados en la Declaración de la ONU de 2007 (art. 5, 10, 18, 19, 23, 29, 32), la consulta

debería ser realizada por el Estado antes de la actuación de las medidas previstas, garantizando formas adecuadas de representación de los pueblos indígenas interesados con modalidades de negociación entre las partes que respondan a requisitos de buena fe mutua y, sobre todo, con el fin de llegar a un acuerdo y al consentimiento previo, libre e informado de estas comunidades (véase p. ej. Yrigoyen Fajardo, 2011). Oficialmente, estos estándares son hoy aceptados no sólo por los países latinoamericanos que ratificaron el Convenio 169 sino por las principales agencias multilaterales internacionales para la cooperación al desarrollo: el Banco Mundial insertó el principio de consulta previa, libre e informada como prerequisite para recibir créditos en proyectos que interesen a comunidades indígenas en su *Operational Directive on Indigenous* 4.20 (1991), y lo ha reiterado en la Operational Policy 4.10 de 2004; también el Banco Interamericano para el Desarrollo (BID) lo hizo en su *Política operacional sobre pueblos indígenas* (OP-765) y en su *Estrategia para el desarrollo indígena* (GN 2387-5) adoptadas en 2006.

Empero, sólo en pocos países (Bolivia con el Decreto Supremo 29033 de 2007; Colombia con el Decreto 1320 de 1998, posteriormente declarado inconstitucional, porque algunas de sus disposiciones derogaban los mismos principios procedimentales establecidos por el Convenio 169; Perú con la Ley 29785 de 2011) han sido promulgadas leyes que regulan el contenido sustancial y los procedimientos del derecho de consulta, definiendo en detalle: cómo entender los requisitos de la representatividad adecuada del grupo indígena; las garantías de libertad y suministro de las informaciones; en qué circunstancias un pueblo indígena se pueda considerar interesado por una decisión o un proyecto; los tiempos y las formas que debe tener la consulta; los criterios para establecer cómo llegar a un acuerdo o un consenso entre las partes y, finalmente, qué hacer cuando dicho acuerdo o consenso no haya sido logrado (véase VV. AA., 2010).

Además, la efectiva aplicación de las normas sobre la consulta previa ha sido hasta el momento parcialmente o del todo desatendida tanto por los gobiernos como por las agencias multilaterales y por las empresas multinacionales. La situación más frecuente es que, incluso en los casos de proyectos y actividades de fuerte impacto, la consulta no es ni siquiera realizada o se reduce al cumplimiento formal de un procedimiento con el que se convoca a una reunión para «informar» a la población acerca de su próximo inicio.

Frente a esta tendencia, en los últimos años han sido varios los casos en los que

las comunidades indígenas o sus representantes han acudido a la autoridad judicial. Algunas de las controversias han sido llevadas hasta las Cortes Constitucionales o la Corte Interamericana de Derechos Humanos, cuyas sentencias han constituido la jurisprudencia de base para la aplicación e interpretación del derecho de consulta. Uno de los países latinoamericanos donde la Corte Constitucional ha realizado en este ámbito un rol particularmente importante ha sido Colombia (véase Rodríguez Garavito y Orduz Salinas, 2010). Aquí la Corte Constitucional ha intervenido en numerosos casos de disputa, entre los cuales se destaca la controversia, de amplia resonancia internacional, que desde hace veinte años existe en torno a los proyectos de explotación de petróleo en un área que se halla parcialmente en el territorio de los indígenas u'wa. Los términos de esta controversia son representativos de muchos de los conflictos que contraponen los derechos territoriales y las cosmovisiones de los pueblos indígenas a la realización de los megaproyectos, y, por esta razón, es útil resumirla.

En 1995 el Ministerio de Ambiente colombiano otorgó a la compañía Occidental Petroleum de Colombia (Oxy) un permiso («licencia ambiental») de prospección y extracción del petróleo presente en el territorio de los u'wa, en cuya cosmovisión la tierra tiene un valor sagrado y el petróleo es considerado como su sangre. Frente a esta decisión, los u'wa, apoyados por diferentes organizaciones no gubernamentales, reaccionaron presentando una serie de recursos a la justicia ordinaria afirmando que dichas actividades dañaban las bases de su integridad cultural y de los valores de su cosmovisión. La controversia finalmente llegó a la Corte Constitucional, que, con la sentencia SU-039 de 1997, estableció que la «licencia ambiental» era ilegítima porque el proyecto en cuestión no había sido previamente sometido a un procedimiento de consulta previa que cumpliera los requisitos establecidos por la ley. La corte dispuso pues la suspensión del proyecto hasta cuando la consulta no hubiese sido realizada. Sin embargo, los u'wa, a través de las organizaciones que reúnen sus autoridades tradicionales, afirmaron que el punto decisivo de su contraposición frente al Estado colombiano y la Oxy no era la falta de cumplimiento de las normas de consulta sino su contrariedad, en cualquier caso, a la realización de actividades de prospección y extracción de petróleo en su territorio. Además acusaron el Estado colombiano por no haber dado lugar a las normas que lo obligan a reconocer la totalidad de su territorio tradicional como *resguardo indígena*, afirmando que porciones significativas de este último habían quedado fuera de este régimen. La controversia fue llevada a la

Comisión Interamericana de Derechos Humanos y a la OEA (Organización de Estados Americanos), que envió a Colombia una misión de expertos en la que participó también la Universidad de Harvard. En 1997 la misión presentó a todas las partes una serie de recomendaciones en las que, por un lado, se confirmaba la oportunidad de suspender las actividades de prospección hasta cuando el procedimiento de consulta no hubiese sido perfeccionado, y por el otro, se invitaba al Estado colombiano a dar lugar a las solicitudes de ampliación del *resguardo*, presentadas por los u'wa en los años ochenta. En 1999 el *resguardo* se amplió, pero contemporáneamente la Oxy retomaba sus actividades, poniendo en función un pozo de petróleo ubicado apenas a 500 metros de sus nuevas fronteras. Esto llevó a manifestaciones de protesta que culminaron en enfrentamientos en los cuales murieron algunos u'wa.

El conflicto duró toda la década siguiente, incluso después de que la Oxy, en 2002, decidió retirarse del proyecto cediendo sus derechos de prospección a Ecopetrol, la empresa de petróleo del Estado colombiano. Ecopetrol decidió empezar otros proyectos de prospección y exploración petrolera en áreas que, aun no estando incluidas en el *resguardo* u'wa, son consideradas por estos últimos pertenecientes a su territorio. También en esta década los dos puntos principales de la disputa han seguido siendo la definición de los límites del territorio indígena y la manera de entender los procedimientos y los resultados de la consulta previa. En lo que respecta a este último punto, se han enfrentado dos posiciones: aquella de quien considera el consentimiento de las comunidades indígenas legalmente vinculante, y aquella que, por el contrario, ve dicho consentimiento sólo como una finalidad auspiciable de la consulta, pero no condicionante. En la actualidad, la controversia no ha sido resuelta.²⁰

Sin embargo, cabe destacar la reciente evolución de la jurisprudencia sobre esta cuestión, que ha llevado a reconocer que, presentándose ciertas circunstancias, el consentimiento de las comunidades indígenas o «tribales» afectadas por un proyecto de desarrollo ha de considerarse como un requisito no simplemente «auspiciable» sino vinculante para su realización. En 2007, la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió una sentencia (*Saramaka vs. Surinam*) en la que se establece que en los casos de proyectos de desarrollo o inversión de gran escala que puedan tener un impacto significativo en el derecho al uso y al aprovechamiento de territorios ancestrales de un pueblo «indígena o tribal» (las dos categorías a las que se refiere el Convenio 169), el Estado está obligado no solamente a consultar, sino a obtener el consentimiento

previo, libre e informado del pueblo en cuestión (véase Yrigoyen Fajardo, 2009; Antkowiak y Gonza, 2010).²¹ Remitiéndose a esta sentencia, en 2009 la Corte Constitucional colombiana pronunció una sentencia que, ordenando la suspensión de un proyecto de exploración y explotación minera (proyecto Mandé Norte), subordinaba su continuación a la obtención del consentimiento de las comunidades indígenas y afrodescendientes presentes en el área.

Esta evolución de la jurisprudencia que no se puede considerar terminada es en buena medida el resultado de la presión que las organizaciones indígenas ejercieron en la ONU, en particular a través del Fórum Permanente para las Cuestiones Indígenas. Sin embargo, el principio del carácter vinculante del consentimiento de las comunidades indígenas en los procesos de consulta previa relativos a proyectos de extracción de recursos naturales y del subsuelo ubicados en sus territorios no ha sido todavía incluido en las políticas operacionales de las principales agencias multilaterales para el desarrollo, como el Banco Mundial y, por lo que afecta a América Latina, el BID (véase Colajanni, 2008a; Griffiths, 2005).

Los pueblos indígenas y las políticas de superación de la pobreza

Estos debates sobre el ejercicio y las finalidades del derecho de consulta evidencian cómo la autonomía y el control territorial ejercido colectivamente son los ejes que orientan las posiciones de los pueblos indígenas frente a los procesos y proyectos de desarrollo. También los informes más recientes (Hall y Patrinos, 2006) sobre la naturaleza y las causas de la pobreza entre los grupos indígenas y las políticas dirigidas a su superación hacen énfasis en la importancia de proteger y fortalecer las condiciones para su mayor autonomía. De acuerdo con todos los indicadores de pobreza adoptados para monitorizar el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, en todos los países latinoamericanos la población identificada como indígena muestra tasas de pobreza notablemente mayores que la población no indígena del mismo país; además, en la gran mayoría de estos países, la brecha entre la una y la otra no ha disminuido, y, en algunos, por el contrario, ha aumentado en el transcurso de la última década (Damman, 2007).

Tal como se mencionó anteriormente, estos informes han puesto en evidencia los márgenes de arbitrariedad que permanecen en las estimaciones oficiales de

la entidad demográfica de la población indígena de un país y su repercusión sobre la interpretación de la relación entre pertenencia «étnica» y dimensiones de la pobreza. Asimismo, muchos de estos trabajos brindan una crítica de la pertinencia de los indicadores oficiales de pobreza para el análisis de las condiciones de vida entre los grupos indígenas. Renshaw y Wray (2004) destacan la importancia de realizar estudios enfocados en comunidades específicas y no en una categoría general de «indígenas». Los mismos investigadores afirman además que los métodos estándar para establecer las llamadas «líneas de pobreza», basadas en el poder monetario para adquirir bienes y servicios considerados fundamentales en el interior de un hogar, corren a menudo el riesgo de no captar ni las dimensiones no monetarias de la economía, que tienen mucha importancia en muchos grupos indígenas, ni el rol que en la misma tienen las redes sociales de reciprocidad y cooperación diferentes en el hogar, que puede no ser la unidad de producción y consumo más pertinente a considerar.

En menor medida, también el otro método, usado en muchos países latinoamericanos, el de las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), que mide el nivel de acceso a bienes y servicios fundamentales, puede presentar notables limitaciones respecto a la elaboración de políticas, debido a que identifica los síntomas pero no muchas de las causas de la difusión de la pobreza entre las poblaciones indígenas. Según Renshaw y Wray, los indicadores elaborados a través de estos métodos corren el riesgo de establecer correlaciones unívocas que pueden no representar el modo en que las poblaciones indígenas perciben la pobreza y el bienestar. Un incremento de las rentas monetarias puede por ejemplo reflejar un aumento de la dependencia externa para su subsistencia. De forma análoga, la construcción de una carretera o de otras infraestructuras, que desde el punto de vista de las NBI produciría una reducción del porcentaje de personas que se encuentran en esta condición, puede llevar a una pérdida del control de su territorio y de sus recursos, y un aumento de los niños indígenas que van a la escuela puede asociarse a la imposición de un sistema educativo discriminatorio que no tiene en consideración las especificidades lingüísticas y culturales del grupo de pertenencia.

En la última década, el Fórum Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas ha presentado en este sentido una serie de fuertes críticas a la estructura general de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y de sus indicadores, por no tener en cuenta la centralidad que la protección de los derechos colectivos y las autonomías de los pueblos indígenas ocupa respecto a

la reducción de la pobreza o en la consolidación de su bienestar. Por ejemplo, como nota Tauli-Corpuz (2005), el logro de la primera «meta» (reducción a la mitad entre 1990 y 2015 de la población cuya renta diaria es inferior a 1,25 dólares) relativa al primer objetivo («reducción de la pobreza extrema y la desnutrición») ha sido perseguido por muchos países a través de políticas de reducción de la deuda pública basadas en el desarrollo de megaproyectos de explotación de los recursos naturales y del subsuelo. Como se mencionó, estos megaproyectos, a menudo ubicados en áreas indígenas, han tenido de hecho efectos que han sido no sólo de expropiación de los derechos de las poblaciones locales, sino también de fuerte impacto negativo en sus condiciones de vida. Todo esto sigue, sin embargo, «invisible» en las estadísticas oficiales, que agregan los datos a escala nacional. Además, aunque desde 2008 los indicadores de monitorización de los progresos de cada país respecto al logro de la primera meta incluyen medidas de la desigualdad en la distribución de la renta, muy raramente permiten desagregar las mismas respecto a las poblaciones indígenas.

La «indigenización» de los conceptos de desarrollo y bienestar

La importancia fundamental que para las comunidades indígenas tienen los principios de autonomía y autodeterminación, primero que todo en lo que concierne al control de sus territorios y a su propia reproducción social y cultural como grupo, no significa por supuesto que las mismas rechacen cualquier cambio e innovación, sino solamente que la búsqueda de un mayor bienestar no puede prescindir de dichos principios y que, además, el mejoramiento de sus condiciones materiales de vida no puede ser entendido como algo únicamente individual y gestionado por actores externos. En 1982 Guillermo Bonfil Batalla formulaba una definición de «etnodesarrollo» que por muchos aspectos ha inspirado posteriormente el pensamiento expresado por las organizaciones indígenas al abordar estos temas. Bonfil Batalla definía el etnodesarrollo como «el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones» (1995, p. 467). Él aclaraba que por «cultura de un pueblo» no se debía entender únicamente su cultura «tradicional», sino el conjunto de los elementos culturales sobre cuyo uso y reproducción éste pudiera ejercer un control y una autogestión. Bonfil

Batalla concluía que para los pueblos indígenas el etnodesarrollo, entendido de esta manera, exigía el reconocimiento de los estados de derecho colectivos definidos en cuanto a «grupo étnico», y de autogobierno político-administrativo y territorial.

Es necesario distinguir entre el significado que para Bonfil Batalla tiene el término «etnodesarrollo» y el sentido con el cual éste ha sido utilizado en las últimas dos décadas por muchas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. En el lenguaje de éstas, etnodesarrollo se refiere a menudo a cualquier tipo de proyecto de desarrollo cuyos objetivos sean expresamente dirigidos a las comunidades indígenas. Según varios analistas, muchos de los proyectos de etnodesarrollo, así entendido, que se activaron en América Latina en los últimos veinte años, corrieron el riesgo de respaldar la consolidación de las políticas neoliberales en las cuales la etnicidad ha sido a menudo utilizada en clave preminentemente «culturalista» y de fragmentación de los sujetos políticos. En la realidad, el supuesto respeto de la diversidad cultural y del «desarrollo con identidad» al que abogan hoy muchas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y las mismas empresas multinacionales, terminaría en el momento en que entraría en conflicto con el mantenimiento de los mecanismos capitalistas de acumulación económica. El recurso continuo al «proyectismo» técnico-burocrático y a la reglamentación formal de orden jurídico terminaría además ocultando la cuestión, de orden político, de la distribución de la riqueza y de las tierras concentradas en pocas manos, que en América Latina continúa estando marcada por desigualdades mayúsculas. Finalmente, la tendencia a delegar la gestión de estos proyectos a las ONG estaría ligada al aumento de su dependencia de los fondos (y por lo tanto, de la aceptación de la agenda política) de las grandes entidades financiadoras públicas y privadas y a la retirada del Estado de la obligación de garantizar a las poblaciones indígenas (y, más en general, a las poblaciones rurales) el acceso a los servicios públicos fundamentales.²²

Por otro lado, los modos con los que se relaciona el concepto de desarrollo entre los grupos indígenas con sus propias ideas de bienestar y autonomía han aportado muchas herramientas en las últimas décadas a la reflexión crítica de la visión, hegemónica en el mundo occidental, que imagina el bienestar como algo que hay que aumentar constantemente, de carácter prevalentemente individual, y cuyo factor fundamental sigue siendo, en definitiva, el crecimiento de la economía material. Aunque cada grupo indígena tenga su propia manera de

reconducir la noción de desarrollo a conceptos propios de su tradición cultural, y dentro de cada grupo se puedan documentar posiciones diferentes, un elemento recurrente que emerge de las investigaciones de los etnólogos es la escasa relevancia atribuida al mero crecimiento económico frente a la importancia de otros aspectos. El fundamento del bienestar colectivo tiende por el contrario a ser identificado en el mantenimiento o en la restauración de un equilibrio armónico entre los varios elementos del orden social, elementos que no incluyen sólo las relaciones entre los seres humanos sino también aquéllas con el mundo no humano.²³ Considerados a la luz de estos conceptos, la asociación entre bienestar colectivo y las ideas de crecimiento y de desarrollo parece una construcción original de la moderna cultura occidental. En este sentido, como se dice en los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, el desarrollo es «cosa» y «palabra» de los «blancos» del que no existe una inmediata traducción en los idiomas indígenas (cfr. Colajanni, 2008b).

Al mismo tiempo, de acuerdo con las observaciones de Appadurai y rescatando una expresión del antropólogo Marshall Sahlins, hoy asistimos a lo que ha sido llamado la «indigenización» del desarrollo (Ramos *et al.*, 2009). Esto lleva a reconfigurar dicha noción y a la concatenación de ideas, valores y procesos evocados en Occidente (mejoramiento, bienestar, progreso, proyecto, futuro, cambio, crecimiento económico, aumento de la riqueza y la disponibilidad de bienes, etc.) de acuerdo con el orden conceptual, ético y social que cada grupo siente más apropiado. Así, cuando la noción de desarrollo es referida a sí mismos y es entendida como visión deseable del futuro de su colectividad, emergen a menudo afirmaciones como las que yo documenté en los wayuu de la península de la Guajira, para quienes el desarrollo se identifica con la posibilidad y la capacidad de seguir viviendo y «caminando» según sus costumbres y su «modo de ser», con la consciencia de que en la actualidad esto hace necesario aprender a apropiarse y a manejar muchos «saberes» extranjeros, como por ejemplo los que se necesitan para escribir y presentar «proyectos», y el conocimiento de los marcos normativos y legales (Mancuso, 2008).²⁴

A estos procesos de negociación, reelaboración y apropiación de los significados conceptuales y políticos del desarrollo se puede acercar la noción de «contradesarrollo» propuesta por J. Galjart y elaborada de manera completa por A. Arce y N. Long como:

«Obra de mediación entre procedimientos burocráticos que son introducidos [por las agencias oficiales de cooperación] y las prácticas locales. [...] En otras palabras, el contradesarrollo está basado en la capacidad y el poder de las personas para mezclar y modelar lo que emerge tras la difusión de las «técnicas» de la modernidad y en el transcurso de la revisión de las modalidades locales de organización. [...] Contradesarrollo significa modelar el aquí-y-ahora de la modernidad. Visto desde arriba, esto puede resolverse en la pérdida del poder de implementación y en la minimización del conocimiento experto. Desde abajo, representa una serie de oportunidades para organizar proyectos específicos que, por el contrario, pueden ayudar a promover y financiar ulteriores proyectos» (Arce y Long, 2005, p. 82-84).

Antonino Colajanni (2008a) identificó en la propuesta y elaboración de muchas organizaciones indígenas de Colombia de los «planes de vida indígenas» un proceso que a partir de los años ochenta ha caminado en esta dirección. Astrid Ulloa (2010) los consideró una de las expresiones del proceso actual de construcción de una «autonomía relacional» de los pueblos indígenas, entendiendo con esta expresión el conjunto de prácticas concretas cuyo ejercicio define los espacios de su autonomía real frente a los actores sociales externos con los que interactúan, más allá del plan de las autonomías de orden puramente legal reconocidas por los estados y por el derecho internacional (cuya efectividad, como se mostró, queda en muchas circunstancias limitada y subordinada a las relaciones de fuerza).

Los «planes de vida indígenas» consisten en el diseño y en la redacción de documentos que son el resultado de discusiones y trabajos conducidos en el interior de una comunidad indígena. En ellos, después de haber presentado un análisis de su situación actual, se propone una planificación de objetivos, estrategias y acciones, tanto a corto como a largo plazo, dirigida a la satisfacción de las que se consideran como las exigencias prioritarias de la comunidad. En síntesis, por sus características, los «planes de vida indígenas» pueden ser considerados una forma «autogestionada» de diseño y redacción de «proyectos» cuya estructura ellos reproducen por muchos aspectos (p. ej. modos de identificar los sectores de intervención; articulación según el esquema diagnóstico-objetivos-estrategias-acciones). Al mismo tiempo, los «planes de vida» se distancian (hasta el punto de prescindir, en el nombre, de las nociones de «desarrollo» y «proyecto») no solamente por este aspecto de «autogestión»,

sino también al situar las especificidades históricas, locales y culturales del grupo en el centro del análisis y de la planificación. Desde este punto de vista, dichos documentos testimonian iniciativas que –en línea con el derecho de los pueblos indígenas establecido por el Convenio 169 para establecer sus prioridades en los procesos de desarrollo y «participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente» (art. 7)– intentan redefinir «desde abajo» y desde adentro de las comunidades indígenas los contenidos, las modalidades y los fines de la planificación.

Sin embargo, en Colombia las normas que deberían disciplinar la articulación de los «planes de vida indígenas» con los planes de desarrollo de las administraciones estatales no han sido por el momento definidas, por lo tanto, la manera en que los segundos deban tener en cuenta a los primeros sigue siendo vaga y la actuación concreta de los que se expone en los «planes de vida indígenas» depende hoy del eventual interés de financiadores privados.

El «buen vivir» y el replanteamiento de las políticas de desarrollo en Ecuador y Bolivia

Problemas análogos afectan hoy el acuerdo entre los principios del llamado «buen vivir» enunciados en las más recientes cartas constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) y las políticas de desarrollo promovidas por los gobiernos de estos países después de su entrada en vigor. Como es notorio, ambas reformas constitucionales fueron aprobadas en un contexto político marcado por la victoria electoral y la llegada al gobierno de fuerzas y líderes políticos (Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia) fuertemente críticos hacia las políticas neoliberales que con el aval de regímenes corruptos habían sido impuestas en los dos países entre los años noventa y los primeros años de la década siguiente. Estos eventos habían sido precedidos por una amplia ola de protestas populares en las que el rol fundamental lo tuvieron movimientos que, más o menos directamente, representaban las poblaciones indígenas: en Ecuador, la CONAIE en particular; en Bolivia –donde la mayoría de la población es identificada como indígena–, un conjunto de fuerzas que finalmente se reunió en torno al MAS (Movimiento al Socialismo) guiado por Evo Morales, quien ha sido proclamado (y él mismo se ha representado) como el primer presidente indígena de este país. En ambos países estos procesos y

cambios de equilibrios políticos internos se han reflejado en la relevancia que el componente indígena tiene en las nuevas cartas constitucionales a partir de la definición del carácter «plurinacional» del Estado.

Como ya se anticipó, un aspecto importante de las nuevas constituciones ha sido la relevancia al «buen vivir» (Ecuador) o «vivir bien» (Bolivia) que es presentado como uno de los fundamentos, y de las finalidades, de la convivencia civil. En el caso de Ecuador, el «buen vivir» está en la base de una amplia serie de derechos a bienes y servicios fundamentales; en el caso de Bolivia, el «vivir bien» es enunciado como «principio ético-moral» de una «sociedad pluralista» (art. 8). En ambas constituciones, la búsqueda del «buen vivir» es identificada como la finalidad fundamental a la que deben dirigirse las políticas y los planes de desarrollo (art. 306 y 313 de la Constitución boliviana y artículo 275 de la de Ecuador). Para connotar positivamente qué debería entenderse por «buen vivir» y marcar, de manera más o menos explícita, su distinción de un concepto de «bienestar» basado principalmente en indicadores económicos y sólo en los individuos, en ambas constituciones se acompañan estas expresiones con otras, en uso, en las lenguas indígenas más comunes para referirse a la «buena vida». En el caso de Ecuador, se cita en particular la expresión *sumak kawsay* (quechua de Ecuador); en Bolivia, entre otras, las de *suma qamaña* (aymara) y *ñandereko* (guaraní).

En los últimos años, no sólo en Bolivia y en Ecuador, se ha desarrollado un amplio debate sobre los significados del «buen vivir» y en particular sobre a) la interpretación y el sentido de los conceptos indígenas que estarían compendiados en estas expresiones (Uzeda Vázquez, 2009); b) la cuestión de la medida en que la perspectiva del «buen vivir», como articulada en estas constituciones, se diferencia conceptualmente de aquella de «desarrollo humano y sostenible» (Walsh, 2010); c) los aspectos de conformidad e inconformidad de las recientes políticas económicas de los gobiernos de Bolivia y Ecuador respecto a los principios considerados distintivos del «buen vivir».²⁵

Intentando un balance general sobre dichas cuestiones, Eduardo Gudynas (2011) ha argumentado que el concepto y la perspectiva del «buen vivir» deben ser considerados una «plataforma» diversificada de ideas y prácticas «en construcción» que tienen en común el hecho de presentarse como reacción y alternativa a los discursos y políticas de desarrollo dominantes en la modernidad. Estas ideas y prácticas se insertan en un movimiento más amplio de «descolonización» de algunos ejes de tales políticas, como en particular la

visión cosificada y mercantilizada del ambiente no humano; la subordinación de la diversidad cultural a la lógica de la ganancia y del crecimiento económico; un concepto del bienestar y de la calidad de vida basado prevalentemente en la disponibilidad de bienes materiales y los niveles de renta monetaria; el privilegio de la sola dimensión individual en detrimento de aquella colectiva (el «buen vivir», en primer lugar, se interpreta como «buen convivir»).

Según Gudynas, el aporte proveniente de los conceptos de bienestar presentes en los pueblos indígenas a esta «plataforma» no se halla necesariamente en su naturaleza «tradicional», sino en su actual reelaboración «desde adentro» y en el valor político que estas reelaboraciones asumen en un camino de reconstrucción «intercultural» de lo que debe ser entendido como «bienestar» y «desarrollo» en los países latinoamericanos. Él aclara que «no existe un *Buen Vivir* «indígena», debido a que la categoría de «indígena» es un artificio y sirve sólo para homogeneizar pueblos y nacionalidades muy diferentes entre ellos, cada uno de los cuales posee, o podrá poseer, su propia concepción de *Buen Vivir*. [...] El *Buen Vivir* no debe ser entendido como una reinterpretación occidental de un modo de vida indígena en particular» (Gudynas, 2011, p. 12, 18).

Sin embargo, según lo que observan estos mismos comentaristas, las medidas gubernamentales más recientes de política económica aprobadas en Ecuador y en Bolivia después de la entrada en vigor de las nuevas constituciones siguen siendo inspiradas por objetivos que en su conjunto son mucho más próximos a una política tradicional de desarrollo económico que a los principios considerados propios del «buen vivir» y de los conceptos indígenas relacionados. Estas medidas, como el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 en Ecuador y el Plan Nacional de Gobierno 2010-2015 presentado por el MAS en Bolivia, definen en efecto líneas de política económica y social que se distancian del neoliberalismo por lo que afecta a) al restablecimiento de un control más fuerte del Estado en las actividades económicas –en primer lugar las de explotación de los yacimientos de hidrocarburos y otros minerales– y en las ganancias que éstas generan, incrementando la cuota del Estado y disminuyendo aquella de las multinacionales; b) la reducción de la dependencia de las exportaciones externas; c) las finalidades de justicia social a las que las mismas deben ser dirigidas. Al mismo tiempo, estas políticas confirman la prioridad estratégica que tiene el impulso de actividades reconducibles a un modelo clásico de «modernización» (desarrollo de las actividades de extracción y articulación de las mismas con el desarrollo de un sector industrial interno y

con una mayor productividad del sector agrícola) para la consecución de dichos objetivos.

En este contexto, en Ecuador, en los últimos años, ha surgido una creciente contraposición entre el Gobierno de Correa y la CONAIE (que en 2007 había lanzado la propuesta de convocar la Asamblea Constituyente), acerca de la definición de las formas de gobierno autónomo de las llamadas Circunscripciones Territoriales Indígenas (ya contempladas en la precedente Constitución de 1998) y, sobre todo, de los contenidos de la nueva ley que disciplina las actividades mineras (Ley 45 de 2009) y del proyecto de ley sobre la explotación y uso de los recursos hídricos. Las críticas han apuntado a que estas disposiciones interpretan de manera reductiva los derechos a la consulta previa, libre e informada de las comunidades indígenas (Vintimilla, 2010; Martínez de Bringas, 2011). También por lo que concierne a los conflictos entre el desarrollo de actividades extractivas y los derechos territoriales de las comunidades indígenas, en Ecuador la situación actual sigue siendo caracterizada por tendencias aparentemente contrarias. Por una parte, el Gobierno de Correa ha lanzado en 2007 la iniciativa Yasuni, con la que se ha comprometido a no emprender la actividad de extracción petrolífera en un gran yacimiento localizado en un área de selva amazónica declarada parque nacional y reconocida como «reserva étnica» de la población indígena waorani, a condición de que la comunidad internacional contribuya, en los diez años siguientes, a compensar la pérdida de las ganancias previstas depositando al Estado una cuota igual a su mitad (350 millones de dólares) (véase González, 2011); por la otra, ha emprendido nuevas políticas de concesiones para la explotación de yacimientos de hidrocarburos a menudo ubicados en territorios indígenas, y ha sido acusado por los movimientos indígenas por no someterlas a una consulta previa con las comunidades interesadas.²⁶

Algunas situaciones de conflicto entre megaproyectos de desarrollo y derechos territoriales de comunidades indígenas se han presentado recientemente también en Bolivia, donde, bajo el gobierno de Evo Morales, ha sido promulgada una legislación avanzada que reglamenta en detalle los derechos de consulta y participación de las comunidades por lo que concierne a cualquier proyecto de explotación de hidrocarburos. En 2011, en efecto, el proyecto, apoyado por el gobierno, de construcción de una autopista que debería atravesar el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), en que habitan varias comunidades indígenas pertenecientes a los grupos tsimane,

yuracaré y mojeño, ha provocado una serie de manifestaciones de protesta guiadas por las organizaciones indígenas locales y por la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano), la organización representativa de los pueblos indígenas de las «tierras bajas» (Amazonía, Chaco, Oriente) más importante de Bolivia. Estas manifestaciones, que dieron lugar a accidentes con las autoridades y que culminaron en una marcha de manifestantes hasta La Paz, llevaron finalmente a la promulgación de una ley (Ley 180) que declara la «naturaleza inviolable» de este territorio, trayendo como consecuencia no sólo la suspensión del proyecto de autopista, sino de cualquier otro proyecto de actividad empresarial en su interior (IWGIA, 2012, p. 166-174).

Conclusiones

Para concluir, y retomando las observaciones sobre el legado colonial que enmarca la historia de la categoría de «indígena» en América Latina, no es poca cosa subrayar cómo esta controversia –que ha enfrentado al gobierno de Evo Morales con organizaciones que representan una parte importante de las «naciones» indígenas bolivianas–, se sitúa en un contexto en el que tanto en Bolivia como en Ecuador, durante los últimos años, de forma oficial se ha consolidado una terminología a partir de la cual «indígena» se refiere específicamente a los grupos amazónicos y de las otras regiones de «tierra baja», mientras que para los grupos de lengua aymara y quechua de la zona andina se emplea el calificativo «originarios», el cual hace referencia explícita a los que en la época colonial eran llamados «comunidades originarias» (Cuentas, 2010).

Estas controversias, mientras vuelven a plantear, no sólo a nivel jurídico, la cuestión de las relaciones entre autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas por una parte, e ideologías y políticas de desarrollo por la otra, evidencian la manera como dicha cuestión se inserta en un debate teórico y político más amplio que está llevando a repensar el rol y el poder del Estado como forma de organización política, la posibilidad de economías operantes según una lógica diferente a la del mercado capitalista y la misma categoría de «indígena».

Mirando el conjunto de la América Latina contemporánea, Miguel Bartolomé plantea que en los nuevos procesos de reconocimiento jurídico de formas de autonomía de los pueblos indígenas se puede vislumbrar una tendencia, difusa mucho más allá de este ámbito, a revalorizar «opciones de civilización»

diferentes de aquellas hegemónicas en la modernidad, incluso por lo que afecta al modo de satisfacer las necesidades de las comunidades humanas, de pensar las relaciones entre su pasado y su futuro, y entre ellas mismas y su entorno de vida: «la pluralidad cultural y la interculturalidad aluden entonces a una problemática más vasta que el solo reconocimiento político de la presencia [en los estados] de comunidades sociales y culturales diferenciadas. Se trata de aceptar la existencia contemporánea de múltiples *opciones de civilización*» (Bartolomé, 2008, p. 273, cursivas en el texto).

Pero, como recientemente reconoció uno de los mayores teóricos de la perspectiva de una era y una política de «postdesarrollo», Arturo Escobar (2010), habrá todavía que esperar el futuro para entender mejor (incluso en los países latinoamericanos cuyas políticas y economía parecen querer romper con los modelos neolibertistas de desarrollo), si en estas experiencias y procesos de reconocimiento y autoorganización de la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas se están construyendo nuevas «alternativas a la modernidad» o más bien «modernidades alternativas».

Referencias bibliográficas

- Aguilar, G.; La Fosse, S.; Rojas, H. y Steward, R. «The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America». En: *Pace International Law Review Online Companion*, 2 (2), sept. de 2010, p. 44-96.
- Albert, B. *Territorialidad, etnopolítica y desarrollo. A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña*. En: A. Surrallés y P. García Hierro (ed.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, documento n. 39, 2004, p. 221-258. Copenhague. (Versión original en francés en «Cahiers des Amériques Latine», 23, 1997, p. 177-210).
- Álvarez Molinero, N.; Oliva Martínez, J. D. y Zúñiga García-Falces (ed.). *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, 2009.
- Anaya, J. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford-Nueva York: Oxford Univ. Press, 2004.
- Antkowiak, T. y Gonza, A. «El derecho a las consultas en las Américas. El marco legal internacional». En: *Aportes DPLF*, 3 (14), 2010, p. 2-5.
- Appadurai, A. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001.

- Arce, A. y Long, N. *Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica*. En: Malighetti, R. (ed.). *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia* (p. 51-108). Roma: Meltemi, 2005.
- Assies, W. *Territorialidad, indianidad y desarrollo: las cuentas pendientes*. Ponencia preparada para la Tercera Semana de la Cooperación y de la Solidaridad Internacionales: América Latina, Toulouse, 18-22 de noviembre de 2003, 2004. Recuperado de <<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>>. Consultado el 20/6/2012.
- Assies, W.; Van der Haar, G. y Hoekema, A. (ed.). *The challenge of diversity. Indigenous people and the reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, 2001.
- Barié, C. G. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina*. La Paz: Abya Yala, 2003.
- Bartolomé, M. A. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México-Madrid-Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- «Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina». En: *Runa*, XXXI (1), 2010, p.9-29.
- Bebbington, A. «The New Extraction? Rewriting the Political Ecology of the Andes». En: *NACLA Report on the Americas*, 42 (5), 2009, p. 12-20.
- Benson, A. «La Guajira y el Cerrejón: una historia de contrastes». En: *Revista Supuestos*, feb. de 2011. Recuperado de <<http://www.revistasupuestos.uniandes.edu.co/?p.=1517>>. Consultado el 18/06/2012.
- Berraondo, M. *Territorios indígenas colombianos. Una historia de expolio, desplazamiento y extinción*. En: M. A. Wilhelmi (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Barcelona: Icaria, 2011, p. 297-328.
- Bonfil Batalla, G.. «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización». En: Bonfil Batalla, G. *Obras escogidas* (p. 464-480, tomo II, 1995). México: INAH/INI, 1995 [1982].
- «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». En: Bonfil Batalla, G. *Obras escogidas* (p. 337-357, tomo I, 1995). México: INAH/INI, 1995 [1972].
- Bretón, V. «La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia». En: C. Martínez Novo (ed.). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, 2009, p. 69-121.

- Brosius, P. «The Politics of Ethnographic Presence, Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements». En: Crumley, C. (ed.). *New Directions in Anthropology and Environment*, (p. 150-176). Lanham-Oxford: Altamira Press, 2001.
- Charters, C. y Stavenhagen, R. (ed.). *Making the Declaration Work. The United Nation Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. IWGIA, Documento 127, Somerset: Transaction Publishers, 2009.
- Chaves, M. (ed.). *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: ICANH, 2011.
- Colajanni, A. (a cura di). *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*. Roma: Meltemi, 1998.
- «Il linguaggio dello sviluppo. La cooperazione internazionale e i popoli indigeni dell'America Latina». En: A. Colajanni y A. Mancuso. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: Cisu, 2008a, p. 1-88.
- «Il pensiero locale sullo sviluppo. Riflessioni sul cambiamento socio-economico pianificato in due società indigene (Kogi e Aruaco) della Sierra Nevada di Santa Marta». En: A. Colajanni y A. Mancuso. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: Cisu, 2008b, p. 143-202.
- Colajanni, A. y Mancuso, A. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: Cisu, 2008.
- Colpari, O. «El discurso del *sumak kawsay* y el gran salto industrial en Bolivia». En: *Nómadas*, 2011, p. 155-167.
- Cuentas, M. «El derecho a la consulta previa in Bolivia». En: *Aportes DPLF*, 3 (14), 2010, p. 17-20.
- Damman, S. «Indigenous vulnerability and the process towards the Millennium Goals. Will a human rights-based approach help?». En: *International Journal on Minority and Group Rights*, 14 (4), 2007, p. 489-539.
- De la Cadena, M. (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayan: Envión, 2007.
- Del Popolo, F. y Oyarce, A. M. *Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio*. Presentado en el Seminario Internacional: *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de*

- la información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile, 27-29 de abril de 2005.
- Dietz, G. «Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica». En: N. Postero y L. Zamosc, (ed.). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005, p. 53-128.
- Escobar, A. «Latin America at a crossroads. Alternative modernizations, post-liberalism or post-development?». En: *Cultural Studies*, 24 (1), 2010, p. 1-65.
- Gilly, A. *Chiapas: la ribellione del mondo incantato*. Roma: Manifestolibri, 1999.
- Giraud, L. *La questione indigena in America Latina*. Roma: Carocci, 2008.
- Gómez, M. «El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo». En: Berraondo, M. (ed.). *Pueblos indígenas y derechos humanos* (p. 133-152). Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- González, A. «Black or Green Nuevo Sol? An Environmental and Societal Examination of Petroleum Extraction in Perú and Whether the Ecuadorian Yasuni ITT Initiative Provides a More Holistic Alternative». En: *Journal of Peace, Conflict and Development*, 17, 2011, p. 63-82.
- Gorza, P. *Politiche dell'identità nell'«altro Occidente». L'etnicizzazione della politica nell'America indigena (Messico, Ecuador e Bolivia)*. Boloña: Il Mulino, 2011.
- Gow, D. *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2010.
- Griffiths, T. *Indigenous Peoples and the World Bank: experiences with participation*. Forest Peoples Programme, 2005. Recuperado de <<http://www.forestpeoples.org>>. Consultado el 18/06/2012.
- Gros, C. *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH, 2001.
- Grünberg, G. «Indigenismo, movimenti pro indigeni e realtà indigene in America Latina». En: Grünberg, G.; De Almeida, R. y B. Melià. *Ñande rekó. Il nostro modo di essere* (p. 1-68). Roma: CISU, 2000.
- Gudynas, E. «Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo». En: *ALAI*, 462, 2011, p. 1-20.
- Hale, C. «Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala». En: *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), 2002, p. 485-524.

- «Neoliberal Multiculturalism: the Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America». En: *PoLAR*, 28 (1), 2004, p. 10-28.
- Hall, G. y Patrinos, H. A. (ed.). *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America. 1994-2004*. Houndmills-Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Hoekema, A. y Assies, W. «Managing resources: between autonomy and partnership». En: W. Assies, G. Van der Haar y A. Hoekema (ed.). *The challenge of diversity. Indigenous people and the reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, 2001, p. 245-260.
- Houghton, J. «Desterritorialización y pueblos indígenas». En: J. Houghton (ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Medellín: CECOIN-OIA, 2008, p. 15-56.
- Houghton, J. (ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Medellín: CECOIN-OIA, 2008.
- ILO. *Application of Convention no. 169 by domestic and international courts in Latin America. A casebook*, 2009. Recuperado de <<http://www.ilo.org>>. Consultado el 16/06/2012.
- IWGIA. *The Indigenous World 2012*. Copenhagen: IWGIA, 2012. Recuperado de <<http://www.iwgia.org>>. Consultado el 16/06/2012.
- Jackson, J. E. y Warren, K. B. «Indigenous Movements in Latin America 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions». En: *Annual Review of Anthropology*, 34, 2005, p. 549-573.
- Latouche, S. *Come sopravvivere allo sviluppo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- Layton, H. M. y Patrinos, H. A. «Estimating the Number of Indigenous Peoples in Latin America». En: G. Hall y H. A. Patrinos (ed.). *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America. 1994-2004*. Houndmills-Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 25-39.
- Lixinski, L. «Constitutionalism and the Other: Multiculturalism and Indigeneity in selected Latin American countries». En: *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, 14, 2010, p. 235-266.
- López Bárcenas, F. «Pueblos indígenas y megaproyectos en México. Las nuevas rutas del despojo». En: M. A. Wilhelmi (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Barcelona: Icaria, 2011, p. 181-201.

- Madariaga, J. «Situación territorial de los indígenas u'wa del Gran Resguardo Unido U'wa». En: J. Houghton (ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Medellín: CECOIN-OIA, 2008, p. 329-344.
- Mancuso, A. ««Para que sigan en el mismo camino». Punti di vista Wayuu (Guajira colombiana) sullo sviluppo». En: A. Colajanni y A. Mancuso. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: Cisu, 2008, p. 203-302.
- Marcelli, F. (ed.). *I diritti dei popoli indigeni*. Roma: Aracne, 2009.
- Martínez de Bringas, A. «Tierras, territorios y recursos naturales en el Ecuador. Un análisis del contexto y la legislación». En: M. A. Wilhelmi (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Barcelona: Icaria, 2011, p. 329-362.
- Martínez Novo, C. (ed.). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, 2009.
- Pimenta, J. «De l'échange traditionnel à l'économie du «développement durable». La notion de «projet» entre les Ashaninka du Haut-Jurua (Amazonie Brésilienne)». En: *Cahiers du Brésil Contemporain*, 63-64, 2006, p. 17-50.
- PNUD Colombia. *La Guajira*. Bogotá: PNUD Colombia, 2011.
- Postero, N. y Zamosc, L. (ed.). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005.
- Ramos, A. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison y Londres: Univ. of Wisconsin Press, 1998.
- Ramos, A. *et al.* «Indigenising Development». En: *Poverty in Focus*, 17, 2009, p. 1-27.
- Rathgeber, T. «Luchas indígenas en Colombia: cambios históricos y perspectivas». En: N. Postero y L. Zamosc (ed.). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005, p. 159-192.
- Renshaw, J. y Wray, N. *Indicadores de bienestar y pobreza indígena*, 2004. Recuperado de <<http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1441926>>. Consultado el 16/06/2012.
- Rist, G. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale* (3a ed. revisada y aumentada). París: Presses PO, 2004.
- Rodríguez Garavito, C. y Orduz Salinas, N. «La paradoja de la consulta previa

- en Colombia». En: *Aportes DPLF*, 3 (14), 2010, p. 34-35.
- Rodríguez Piñero, L. *Indigenous Peoples, Postcolonialism and International Law: the ILO Regime 1919-1989*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.
- Sen, A. *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori, 1999.
- Tauli-Corpuz, V. *Indigenous Peoples and the Millennium Development Goals*. Presentado en la 4a sesión del Fórum Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Nueva York, 16-27 mayo de 2005.
- Ulloa, A. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH, 2004.
- «Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación». En: González, M.; Burguete Cal, A. y Mayor Ortiz, P. (ed.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional* (p. 149-176). Quito: FLACSO, 2010.
- Uribe Botero, A. *Petróleo, economía y cultura. El caso u'wa*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2004.
- Urteaga Crovetto, P. «Territorial rights and indigenous law: an alternative approach». En: W. Assies, G. Van der Haar y A. Hoekema (ed.). *The challenge of diversity. Indigenous people and the reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, 2001, p. 275-292.
- Uzeda Vázquez, A. «Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo». En: *Traspacios*, 1, 2009, p. 33-51.
- Van Cott, D. L. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2000.
- VV. AA. «El derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas». En: número monográfico de la revista *Aportes DPLF*, 3 (14), 2010.
- Vintimilla, J. «La consulta previa en Ecuador: ¿Un derecho colectivo justiciable o una mera formalidad administrativa?». En: *Aportes DPLF*, 3 (14), 2010, p. 21-23.
- Walsh, C. «Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements». En: *Development*, 53 (1), 2010, p. 15-21.
- Warren, K. *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1998.
- Warren, K. y Jackson, J. J. (ed.). *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: Univ. of Texas Press, 2002.
- Wilhelmi, M. A. (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos*

naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina. Barcelona: Icaria, 2011.

Yrigoyen Fajardo, R. «Integración y complementariedad de los derechos de participación, consulta previa y consentimiento». En: N. Álvarez Molinero, J. D. Oliva Martínez y N. Zúñiga García-Falces (ed.). *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, 2009, p. 349-368.

«El derecho a la libre determinación del desarrollo. Participación, consulta y consentimiento». En: M. A. Wilhelmi (ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Barcelona: Icaria, 2011, p. 103-146.

¹ La versión original italiana del presente texto está pendiente de ser publicada en la revista virtual *Alleo review*. Esta traducción ha sido realizada gracias a la colaboración de Dina Candela.

² Con la parcial excepción de Estados Unidos (aunque haya habido algunas declaraciones recientes de Obama en esta dirección), dichos estados, a través de sus representantes, han manifestado una orientación diferente que ha llevado a firmar la declaración. En la década de 2000-2010, la ONU creó un sistema de órganos institucionales expresamente encargados de la cuestión de los derechos indígenas: el Fórum Permanente para las Cuestiones Indígenas (UNPFII) integrado, la mitad, por miembros de organizaciones indígenas; el Relator especial sobre los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas y el Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples (EMRIP).

³ Para una mirada de conjunto sobre la declaración y sus implicaciones, véase Marcelli (2009), Álvarez Molinero, Martínez O. y Zúñiga García-Falces (2009), Charters, S. (2009).

⁴ Para un análisis general del convenio y de su impacto, véase Rodríguez Piñero (2005); Anaya (2004); Gómez (2006); OIT (2009).

⁵ Véase Assies *et al.* (2001); Giraudo (2008); Aguilar *et al.* (2010); Lixinski (2010); Van Cott (2000).

⁶ El caso de Colombia es revelador al respecto. Aquí, en los últimos quince años, por una parte, la Corte Constitucional ha tenido un papel muy importante en consolidar una jurisprudencia favorable a la protección legal de los derechos de los grupos indígenas, pero, por la otra, estos últimos han sido particularmente afectados por el conflicto armado interno: 1.240 indígenas asesinados entre 2002 y 2008, 74 mil indígenas desplazados a la fuerza de sus tierras, violación de los derechos humanos y de sus territorios (que en muchos casos tienen valor estratégico por sus recursos y para el desarrollo del narcotráfico). Véase p. ej. Rodríguez Garavito y Orduz Salinas (2010); Berraondo (2011); Houghton (2008).

⁷ El desarrollo de los movimientos pan-maya en Guatemala brinda otro ejemplo del proceso de diferenciación de una agenda política y reivindicativa «indígena» respecto a la «social» de las organizaciones tradicionales, tanto legales (partidos y sindicatos) como ilegales (guerrillas) de izquierda. Estos movimientos surgieron desde finales de los ochenta, es decir después de la fase más cruenta de la violencia y de las violaciones de los derechos humanos en ese país, cuyas víctimas, como comprobó el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) publicado en 1999, fueron, en su gran mayoría, las comunidades rurales indígenas de cepa lingüística maya. Rigoberta Menchú, ganadora en 1992 del Premio Nobel de la Paz, ha dejado en *Me llamo Rigoberta Menchú* uno de los primeros y más dramáticos testimonios sobre estos acontecimientos, basados en primer lugar en la narración de las

torturas y del asesinato de muchos de sus familiares. Sobre los movimientos pan-maya en Guatemala, véase Warren (1998).

8 Véase Brosius, 2001; Albert, 2004; Ramos, 1998; Assies, 2004; Ulloa, 2004.

9 Véase Colajanni, 1998; Jackson y Warren 2005; Postero y Zamosc, 2005; Martínez Novo, 2009; Warren y Jackson, 2002.

10 Los países latinoamericanos en los que, de acuerdo con los censos oficiales, la población clasificada como indígena o perteneciente a un «grupo étnico indígena» tiene un porcentaje mayor respecto al resto de la población son Bolivia (62% en 2001) y Guatemala (40% en 2002). Uno de los países en los que la determinación del peso demográfico de la población clasificada como «indígena» ha sido más controvertida es Ecuador, donde, según los últimos censos (2001 y 2010), la población indígena constituía el 7% de la población total, dato al que la CONAIE opone una estimación de más del 30%. Para una visión de conjunto y una discusión de estos datos estadísticos, véase p. ej. Del Popolo y Oyarce 2005; Layton y Patrinos, 2006; Renshaw y Wray, 2004; Gorza, 2011.

11 Sobre estas negociaciones, véase p. ej. Bartolomé, 2008; De la Cadena, 2007; Gros, 2001; Chaves, 2011.

12 En algunos países, como Perú, el lingüístico sigue siendo el único criterio usado para identificar la población indígena, que basándose en el mismo llegaba en 2007 al 16% de la población nacional. La discrepancia entre las estimaciones de la población indígena obtenidas con el uso del criterio de autoadscripción y las obtenidas con el criterio lingüístico, es patente en el caso de México, donde en el censo de 2000 dos de los más de seis millones de personas mayores de cinco años que declararon hablar una lengua indígena no refirieron su pertenencia a ningún grupo considerado «indígena», mientras que los que se declararon indígenas fueron 5,3 millones; sin embargo, el censo más reciente de 2010, que usó un criterio más incluyente, clasificando como indígenas todos los miembros de grupos domésticos en los que por lo menos una persona se declara indígena por la lengua hablada o por considerarse miembro de un grupo indígena, «lleva» este número a más de 13 millones de personas y, según algunos comentaristas, a más de 15 (*International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA, 2012*).

13 Como es notorio, el concepto de «desarrollo humano» tiene una de sus principales fuentes de inspiración en las teorías de Amartya Sen. Para Sen (p. ej. Sen, 1999), el desarrollo debe ser entendido como el proceso de expansión de las libertades sustanciales de los individuos, del cual el aumento de la renta per cápita es un objetivo y un indicador importante, pero en sí insuficiente, sobre todo si a esto no le acompaña el fortalecimiento de otras «capacidades», es decir, condiciones efectivas de ejercicio de la libertad que tienen que ver con la esfera de los derechos políticos, de las protecciones sociales y de la libertad de información. De acuerdo con este planteamiento, la pobreza también es concebida como una condición de «discapacidad» de la que la escasa disponibilidad de ingresos monetarios es un elemento cuyo peso no es de considerar en sí, sino en su relación con otros indicadores, que se refieren, por ejemplo, al acceso a la educación y a las curas sanitarias o a las relaciones de género. Las propuestas de Sen conllevaron a la adopción, en los informes anuales elaborados por un grupo de expertos, encargados por el PNUD, de un «índice de desarrollo humano» (IDH) basado en la ponderación de medidas e indicadores ya no sólo en cuanto a renta per cápita, sino también en cuanto a educación y esperanza de vida al nacer. Desde el 2010, el IDH ha sido integrado por índices relativos a la desigualdad multidimensional (donde «multidimensional» se refiere a medidas no basadas exclusivamente en la renta) y de género.

14 Desde los años noventa, a estas críticas se añadieron las de marca «postestructuralista» de autores como A. Escobar, J. Ferguson, W. Sachs y G. Esteva (muchos de ellos inspirados por el trabajo de Michel Foucault), según los cuales las políticas de desarrollo y de cooperación al desarrollo, independientemente de las reformas de sus objetivos, funcionan como un conjunto articulado de discursos, prácticas y aparatos institucionales que construyen nuevas formas de ejercicio de poder y de

producción de conocimiento acreditado, reduciendo la autonomía de los sujetos y grupos a los que se aplican. Incluso cuando estas políticas no consiguen sus objetivos explícitos, o no tienen como consecuencia inmediata el empeoramiento de las condiciones materiales de vida de las poblaciones involucradas, reforzarían la subordinación de las mismas. Un ejemplo de la invariabilidad relativa de estas políticas, respecto a la aparente reforma de sus objetivos, ha sido identificado por estos autores en la constante reposición de una «forma proyecto» escasamente flexible, conectada a la estructuración y reproducción de aparatos institucionales y de modelos de profesionalización y sectorialización de la realidad y de las intervenciones.

15 Limitándonos a un par de ejemplos, en Chiapas, donde tras la realización de una serie de megaproyectos de desarrollo se produce el 20% de petróleo, el 25% de gas y el 50% de energía eléctrica (esta última gracias a la construcción de una serie de grandes diques que han llevado al desplazamiento forzoso de población indígena) que se consume en México, la tasa de desnutrición de la población indígena es del 54% (véase Bartolomé 2010, p. 22). En el departamento administrativo de La Guajira, en Colombia, tras el desarrollo de actividades de extracción de carbón en la región, en los últimos 25 años la renta per cápita nacional ha pasado del 63 al 108%. No obstante, la compañía multinacional Cerrejón, que administra el megaproyecto minero, ha pagado en el mismo período a las entidades estatales 1.461 millones de dólares en concepto de regalías, el porcentaje de población con «necesidades básicas insatisfechas» en la zona rural de los municipios del departamento habitados mayoritariamente por los wayuu (el grupo indígena más numeroso presente en Colombia), que era del 91% en 2005; el monto total de los fondos directamente destinados por la multinacional al Plan de ayuda integral para la comunidad indígena de 1982 a 2002 fue de 5 millones de dólares para una población de al menos 100 mil personas, igual al valor de la producción de carbón de dos días y medio (Benson, 2011; PNUD Colombia, 2011).

16 Es imposible, en poco espacio, dar cuenta del sinnúmero de situaciones de conflicto creadas en América Latina durante las últimas dos décadas por proyectos de explotación económica de recursos naturales y del subsuelo, y de construcción de grandes infraestructuras en áreas habitadas por poblaciones indígenas. Los informes publicados cada año por el IWGIA (*International Work Group for Indigenous Affairs*), proporcionan una reseña bastante exhaustiva, a la que se remite, por ejemplo, el IWGIA (2012). Limitándonos a pocos ejemplos representativos, en Brasil, una parte notable de las obras de construcción de nuevas instalaciones hidroeléctricas, previstas por el PAC (Plan de Aceleración del Crecimiento), lanzado por el gobierno de Lula, está ubicada en estas áreas (IWGIA 2012, p. 176). En Perú, donde la subdivisión del territorio nacional en 64 bloques en vista de la posible explotación de hidrocarburos afecta a más de 2/3 del área amazónica (un porcentaje análogo afecta al área amazónica de Ecuador), 17 de estos bloques incluyen reservas en las que viven grupos indígenas considerados «en aislamiento voluntario» y 58 se extienden en tierras tituladas a comunidades indígenas (Bebbington, 2009). En Colombia, de los 280 contratos de explotación minera firmados del 2000 al 2007, 100 involucran a territorios indígenas (Houghton, 2008, p. 282).

17 Uno de los casos más notorios y debatidos, considerado por muchos aspectos iniciador de esta tendencia (véase Gilly, 1999; Dietz, 2005; López Bárcenas, 2011), ha sido el de la reforma, en 1992, del artículo 27 de la Constitución Federal mexicana, que suprimió la prohibición de enajenación y arriendo, introducido en 1917, de las tierras asignadas en régimen de propiedad social comunitaria («ejidos» y «comunidades agrarias»). La reforma se hizo al mismo tiempo que se promulgaba una nueva ley (Ley de Minería de 1992), que permitía a los titulares de concesiones de exploración y explotación minera obtener la expropiación y ocupación temporal de áreas destinadas a estas actividades. Ambas medidas prepararon el terreno para la aprobación, por parte del Congreso mexicano, del Tratado de Libre Comercio con Estado Unidos (NAFTA, *North American Free Trade Agreement*), cuya entrada en vigor el primero de enero de 1994 coincidió con la ocupación armada en Chiapas de cuatro ciudades por parte del EZLN. Véase Wilhelmi (2011) para otros países latinoamericanos con dinámicas similares. Véase también Bebbington (2009) para los casos de los países andinos (Ecuador, Perú y Bolivia) y

Houghton (2008) para Colombia.

18 Sólo por poner algunos ejemplos, entre los años noventa y los primeros años del nuevo milenio, uno de los principales puntos de controversia en las negociaciones entre el EZLN y el Gobierno mexicano sobre la inserción de principios de autogobierno indígena en la Constitución Federal ha sido la decisión del gobierno de no atribuir a las comunidades indígenas el estatus de «entidades públicas», sino solamente de «interés público». En Colombia, nunca se ha dado actuación a los artículos 286 y 287 de la Constitución de 1991 que prevé la transformación de los *resguardos* (territorios de los que el Estado reconoce legalmente la titulación colectiva imprescriptible, inalienable e inembargable a las comunidades indígenas que los habitan) en entidades administrativas autónomas (Entidades Territoriales Indígenas). En otros países como Brasil y Perú, si bien la legislación prescribe una demarcación rápida de las áreas en las que reconozcan títulos de propiedad colectiva a las comunidades indígenas, ha avanzado mucho más lentamente que los procesos de atribución de concesiones en las mismas áreas a sujetos privados. Véase Wilhelmi, 2011; Roldan, 2004; Barié, 2003; Hoekema y Assies, 2001; Urteaga Crovetto, 2001; Albert, 2004.

19 El siguiente artículo del convenio afirma además que, excepto en casos excepcionales, los pueblos indígenas no deben ser trasladados de las tierras que ocupan, y que si se presentaran dichos casos, eso debería suceder con su consentimiento, o en su ausencia, observándose procedimientos especiales; además cuando las razones que determinaron el traslado dejen de existir, tendrán el derecho de volver a sus tierras o de recibir otras de calidad y estatuto jurídico, por lo menos iguales a las ocupadas anteriormente, o, en los casos en los que ellos expresen una preferencia en este sentido, a formas de indemnización adecuadas (art. 16).

20 Véase Uribe Botero (2004); Rathgeber (2005); Madariaga (2008).

21 En el caso en cuestión, los saramaka, una población afrodescendiente, habían presentado recurso en contra de una concesión, por parte del Estado de Suriname, de licencias para actividades de explotación forestal y minera dentro de su territorio, argumentando que dichas actividades no habían sido concertadas, que tenían un impacto negativo en su modo de vida y su subsistencia, y que además la legislación de Suriname no les había permitido defender los derechos colectivos de sus tierras. La sentencia de la Corte Interamericana acogió, de manera sustancial, el recurso, concluyendo que el Estado de Suriname había violado los derechos de los saramaka: a) a la propiedad colectiva del territorio sobre el cual podían reivindicar derechos de ocupación ancestral; b) al reconocimiento de su personalidad jurídica como sujeto colectivo, y c) a la garantía de acceso a la autoridad judicial nacional. La Corte, por lo tanto, ha conminado al Estado de Suriname a adoptar medidas legislativas que garanticen estos derechos, y abstenerse de otorgar a sujetos externos concesiones para proyectos de desarrollo e inversión de gran escala hasta que no se haya logrado un consentimiento entre las partes, que no se realicen estudios independientes de impacto ambiental y social, y que no se demuestre que los proyectos aporten beneficios a los saramaka.

22 Uno de los primeros estudios que examina la cuestión de los nexos entre proyectos de etnodesarrollo y lógicas neoliberales fue realizado por Bruce Albert (2004), que analizó el impacto de una serie de proyectos de desarrollo «ecosostenible» entre los grupos indígenas de la Amazonía brasilera en los años noventa con la subvención de ONG nacionales e internacionales y, a veces, de empresas multinacionales. Albert notaba como los proyectos habían tenido, generalmente, los efectos de introducir desigualdades y conflictos internos a raíz de la gestión de los recursos financieros por parte de pocos líderes escogidos como interlocutores. Los proyectos habían generado o incentivado un modelo «neopaternalista» de «multidependencia» por parte de actores externos, al mismo tiempo acentuando y legitimando la tendencia neoliberal de la retirada del Estado de las obligaciones de otorgar los servicios públicos. Según Albert, en el caso de la Amazonía brasilera, el impulso dado a dichos proyectos, que son casi siempre de pequeña escala y de limitado retorno económico, ha ido a menudo a la par con la difusión de actividades ilegales de explotación de recursos forestales y mineros

de alcance económico decididamente más considerable. Su conclusión fue que había un riesgo notable de que estas iniciativas de «etnodesarrollo subvencionado» por actores privados se resolvieran en la formación de «enclaves económicos [...] situados al margen del mercado real y sometidas al clientelismo de las organizaciones (indigenistas e indígenas) redistribuidoras de los fondos de ayudas» (Albert 2004, p. 243), y que además terminarían afectando solamente a aquellos grupos que aparecían desde afuera como encarnaciones del indígena «tradicional» y «ecologista». Para Albert, por lo tanto, este modelo de «desarrollo subvencionado» ha introducido «nuevos factores de incertidumbre para el futuro de las sociedades indígenas en Brasil» (p. 244). Según los estudios de Charles Hale (2002, 2004) y Víctor Bretón (2009), también ocurrieron dinámicas similares en los proyectos de desarrollo rural dirigidos expresamente a las poblaciones indígenas en países como Guatemala y Ecuador, en los que las mismas tienen un peso demográfico relevante. Según estos estudios, entre los años noventa y los primeros años de la década siguiente, en general los proyectos se habrían caracterizado por el privilegio de un óptica «culturalista» y por el abandono del objetivo de una distribución más equitativa de las tierras, al contrario de lo sucedido en las décadas anteriores, en las que se dieron alianza entre indígenas y campesinos no indígenas contra la gran propiedad latifundista. Para Colombia, una análoga perspectiva de análisis es propuesta por Gros (2001).

23 Véase Colajanni y Mancuso (2008) para una reseña y algunos estudios de casos en grupos indígenas de Colombia, y Uzeda Vázquez (2009) para una comparación entre los conceptos de bienestar y desarrollo entre diferentes grupos indígenas de Bolivia.

24 Véase Grünberg, 2000; Pimenta, 2006; Gow, 2010 y Uzeda Vázquez (2009) para análisis en otros grupos indígenas de América del Sur.

25 Además de los trabajos ya citados, véase Escobar (2010); Colpari (2011).

26 El caso que ha causado mayor resonancia ha sido el de las concesiones de prospección y extracción de las reservas de petróleo en el territorio de Sarayaku, sobre el cual es inminente el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (véase IWGIA 2012, p. 152-154).

Democracia y convivencia en el ámbito local

SERGIO GUARÍN LEÓN

Introducción

La tesis que subyace en el presente texto es que los conceptos de convivencia y democracia están tan íntimamente relacionados que, si deseamos consolidar el primero debemos necesariamente fomentar el segundo. Lo que se expone a continuación es un ensayo de tipo conceptual, en el desarrollo del cual se parte de una noción analítica de los elementos constitutivos de la convivencia y se vincula a dichos aspectos con dos marcos de referencia para los cuales resulta vital el sentido de la democracia deliberativa. Finalmente, en el desarrollo de la argumentación se propone la tesis de que en el mundo de hoy es imposible pensar en democracia sin los parámetros de referencia que aporta el mundo local, razón por la cual el fomento de la convivencia requiere un profundo reconocimiento de este nivel, de sus implicaciones y de su cultura.

1. Hacia una sentido analítico de la convivencia¹

La noción de convivencia es tan generalizada como compleja. Intuitivamente nos referimos a ella para denotar un ideal de la interacción social de acuerdo con el cual personas muy diversas comparten espacios y tiempos, e interactúan de manera provechosa y armónica en el desarrollo de actividades individuales y sociales de distinta índole. Creemos que una buena convivencia se evidencia tanto en la asistencia a un espectáculo público como en la decisión que tomamos de no botar basuras a la calle. La vemos presente en el comportamiento de las personas en el transporte de regreso a nuestro hogar, así como en el apoyo tranquilo y solidario que ejerce el vecino del primer piso de nuestro edificio de habitación.

Parte de la singular amplitud que tiene el concepto de convivencia puede evidenciarse en la dificultad que implica el esfuerzo por traducirlo a otros idiomas. Como muestra de ello basta recordar que los conceptos *co-existence* y *cohabitation* han sido utilizados con frecuencia como sustitutos de la convivencia en inglés y francés respectivamente. Sin embargo, el sentido de aquéllos es mucho más restringido que el de su contraparte hispánica. Tanto la coexistencia como la cohabitación se refieren más a la posibilidad de compartir un espacio con otros, sin que ello implique una expresión violenta. En cierto sentido, los pretendidos sinónimos estarían más cercanos a lo que en nuestra lengua entendemos por tolerancia que a la convivencia, tal como la hemos propuesto.

La mención de esta limitación me permite, sin embargo, anotar un elemento fundamental, consistente en que la convivencia parece contener un doble sentido, un doble rostro, el cual explicaría, en buena medida, su amplitud.² Una cara de la moneda está compuesta por esos elementos que ligán la convivencia con la ausencia de violencia y maltrato. Convivencia en este sentido es una interacción libre del abuso de la fuerza, tranquila y sosegada, en la cual la tolerancia –como hemos dicho antes– juega un papel crucial.

La otra cara se refiere a una noción positiva de las interacciones, en la cual más allá de presentarlas como libres de violencia o coacción se alude a ellas como constructoras de nuevas posibilidades y sentidos. Los acuerdos, la cooperación, la solidaridad y la confianza hallan así un lugar en la noción de convivencia y prefiguran el contenido de ese ideal de encuentro social. En ese sentido resulta lícito mencionar que la dificultad que entraña esta noción –que es, al mismo tiempo, la razón de su inmenso atractivo– deviene precisamente de la cantidad de elementos que contiene.

Partiendo de estas consideraciones, y con un propósito meramente analítico, me permito a continuación identificar seis elementos básicos que constituyen nuestra noción de convivencia.³ Esto con el propósito de justificar la selección de los dos marcos conceptuales que se examinan en líneas posteriores para el análisis de este fenómeno y de su relación con la noción de democracia.

1.1. Coexistencia pacífica

El significado al que aludimos anteriormente cuando mencionamos que la

convivencia implicaba la ausencia de violencia en las interacciones resulta fundamental. En cuanto a ello podemos mencionar que los termómetros iniciales de la convivencia, en términos de política pública para cualquier núcleo poblacional, son, precisamente, la ausencia de homicidios y de lesiones personales. La defensa irrestricta del valor absoluto de la vida que ha sido realizada por diversas corrientes y propuestas⁴ es una muestra de la importancia que tiene el imperativo social de la coexistencia pacífica y la alta valoración que posee el vivir con la certeza de que nadie atentará en contra de la vida propia y de los seres queridos. Esta idea de coexistencia pacífica incluye el sentido restringido de la tolerancia, entendida como la capacidad de soportar a los demás y sus ideas. Este sentido, que no resulta tan amigable y popular como otros que examinaremos más adelante, es vital para la convivencia, pues recaba en la necesidad de aceptar, así sea a regañadientes, las opciones y decisiones de los demás.

1. 2. Trámite no violento de conflictos

Resulta imposible pensar en interacciones sociales totalmente libres de conflictos. En cierto modo, vivir en una sociedad implica estar expuesto a toda clase de fricciones y desacuerdos. La evocación al caos con la que Elster inaugura su famoso libro *El cemento de la sociedad* alude precisamente a la certeza de que toda interacción está en condiciones de generar desorden, impredecibilidad y desacuerdo. Su alusión al fragmento de Macbeth no puede ser más gráfica: (la vida concebida como «ruido y furia, cuento contado por un idiota que nada significa») (Elster, 2006, p. 13).

Sin embargo, frente a esta situación, prácticamente ineludible, los seres humanos contamos con la capacidad de desarrollar medidas, alternativas y herramientas orientadas a tramitar los conflictos sociales sin la necesidad de acudir a la fuerza ni a la eliminación del contrario. Esta capacidad, que asume la existencia de las confrontaciones y procura comprenderlas como una posibilidad para la transformación positiva de las sociedades, tiene una alta valoración en el ámbito de la convivencia.

1. 3. Cumplimiento de las normas

La noción de convivencia está íntimamente ligada a la sensación de orden y predictibilidad. Con esto no pretendo defender una tesis domesticadora de la vida social, sino hacer hincapié en un asunto por demás evidente: resulta mucho más grato vivir en una sociedad en la que se sabe (o se presume) de antemano lo que puede pasar en determinadas situaciones, que en una en la que esto no sucede. En buena medida, la gran diferencia que existe entre los países llamados desarrollados y los que no lo son es que en los primeros existen muchas interacciones y situaciones cuyo resultado puede predecirse.⁵

Esta idea se comprende mejor si pensamos, por ejemplo, en el cumplimiento de los horarios en los servicios de transporte público. Cuando la sociedad se dispone de modo tal que una persona puede organizar sus asuntos a sabiendas de que el bus, el metro o el tranvía llegarán a la estación que se encuentra a algunas cuadras de su casa a las 10:25 de la mañana, la convivencia se ve, sin lugar a dudas, beneficiada. El caso contrario se evidencia en el caos y la angustia que representan salir a la calle sin saber si conseguiremos el transporte que nos regresará del trabajo a nuestra casa, si éste se detendrá en los paraderos determinados o si la ruta diaria se conservará.

Los siguientes ejemplos hacen más crítico y evidente el asunto que me interesa desarrollar. Frente al asesinato de una persona, si existe el material probatorio suficiente y el delincuente resulta capturado por las autoridades, la única solución que beneficia la convivencia es que el agresor reciba el castigo estipulado en la legislación y que se imparta justicia. Que las normas operen efectivamente. De lo contrario, la impunidad mina la confianza ciudadana en las instituciones y complica en gran medida las interacciones. Si deseamos atravesar una calle y el semáforo vehicular está en rojo, caminaremos con confianza sólo si consideramos que el conductor que se avecina frenará donde le corresponde. La conducta individual se hace predecible y la convivencia mejora.

Predictibilidad y orden están vinculadas con el cumplimiento de las normas y, cuando ellas se dan, se genera una sensación de satisfacción y se aumenta la calidad de vida. Se trata de un elemento que incide de modo muy poderoso en las interacciones cotidianas, que se vive en el día a día y que resulta muy significativo en el marco de la convivencia.

1. 4. Reconocimiento y valoración de la diferencia

La configuración de un mundo marcado por la inmediatez, el avance en las comunicaciones, el desarrollo tecnológico y el aumento de la movilidad física y social imponen, cada vez con mayor urgencia, el reto de convivir con personas diferentes, provenientes de contextos, creencias y naciones diversos y, en muchas ocasiones, contrapuestos.

Los estudios de Will Kymlicka sobre lo que se ha denominado «ciudadanía multicultural» muestran hasta qué punto el nuevo escenario de la humanidad requiere herramientas de interpretación y análisis que permitan aproximarse a ámbitos tan diversos como lo son los grupos latinos en los Estados Unidos, las minorías religiosas en Europa occidental y los pueblos indígenas en América Latina. Como consecuencia de ello, la antropología reciente ha optado por diferenciar las ideas de pluriétnicidad, multiculturalidad, coexistencia y asimilación (Kymlicka, 1996).

De cualquier manera, lo que está en el fondo de estas consideraciones es la necesidad de reconocer las diversidades (raciales, religiosas, ideológicas...) como un activo de las sociedades y no como una carga de la que hay que desprenderse a como dé lugar. Esta tesis, que es el contrapunto necesario de la idea de tolerancia que expusimos en el primer numeral, enfatiza la coincidencia que existe entre las nociones de convivencia y diferencia, entre convivencia y variedad. Mi interés en este punto consiste en subrayar que el ejercicio de convivir se pone a prueba no con quien es igual a nosotros sino, justamente, con quienes desafían nuestros parámetros y valoraciones. Por este motivo, la convivencia no es un concepto homogeneizador. Muy por el contrario, se expresa con plenitud en la heterogeneidad.

1. 5. Confianza y cooperación

Las tesis y el desarrollo conceptual del llamado capital social (tanto en su vertiente relacional, frecuentemente asociada a la obra de Bourdieu, como en la que enfatiza la funcionalidad del capital social en la cooperación –atribuida a Putnam–) han mostrado la relevancia que tienen la confianza y la cooperación en las relaciones sociales. Estos elementos no sólo reducen los costes de transacción y maximizan utilidades para un mayor número de personas, sino que generan el ambiente propicio para llevar a cabo proyectos y empresas comunes, fundamentales para el avance intelectual y material de los colectivos.⁶

Sin lugar a dudas, vivir en una sociedad en donde la confianza y la cooperación están generalizados resulta, cuando menos, más propicio y amigable. Por este motivo, éstas hacen parte de los elementos de la convivencia.

1. 6. Centralidad de la dignidad humana

Para finalizar este recuento sobre los elementos constitutivos de la noción de convivencia, nos referiremos brevemente a uno de los conceptos estructuradores del marco general de los derechos humanos. Nos referimos a la idea de dignidad.

La universalidad de los derechos, que fue, sin lugar a dudas, el avance más significativo que se explicitó en la declaración de 1948, reposa en buena medida en el reconocimiento de que todos los seres humanos, sin distingo de su condición ni de su suerte, poseen la misma dignidad. Dignidad que debe ser protegida y preservada por la acción estatal. Esta noción, que alude a algo que compartimos todos, puede entenderse de la siguiente manera, siguiendo al padre Francisco de Roux:

«La dignidad, igual de todos los seres humanos, se da en cada persona como valor absoluto siempre. La dignidad no depende del sistema social y no se recibe del Estado, ni de ninguna institución nacional o global, religiosa o secular. La dignidad se tiene simplemente por ser humanos y no puede ser violada por ninguna institución. De esto se sigue como una norma ineludible el que toda persona, en todos los casos, debe ser reconocida como miembro por sí misma, e igualmente valiosa que cualquier otro miembro, de la comunidad humana universal e histórica. (...)

La dignidad no puede hacerse crecer. La dignidad de las personas no aumenta por el crecimiento económico de un país, ni por los estudios que las personas hagan, ni por ser pobladores de una potencia internacional; ni es menor por ser poblador de un país pobre. La dignidad no puede ser desarrollada. Lo que se desarrolla son las condiciones para que cada persona pueda proteger y expresar libremente su propia dignidad, de la manera como quiere vivir este valor absoluto. Estas condiciones son los derechos económicos, sociales, culturales, medioambientales y de género convertidos en realidad, en la forma como la personas de una comunidad decidan» (De Roux, 2006, p. 3).

Fundamentar la convivencia en la noción de dignidad humana resulta tan clave como significativo. En efecto, con esta alusión hacemos hincapié en el hecho de que convivir es reconocer al otro en plena igualdad de derechos, como sujeto único e irrepetible, poseedor de la misma condición que cada quien se da a sí mismo.

Hasta acá he mostrado los elementos constitutivos de la noción de convivencia. A lo largo de estas líneas espero haber descrito de manera sucinta el contenido de este concepto amplio y complejo al que otorgamos un valor especial en la evocación de la sociedad en la que deseamos vivir. Los puntos que acabamos de señalar no constituyen un análisis detallado de tipo conceptual, sino un desarrollo de los contenidos que frecuentemente se atribuyen a la idea en cuestión. El propósito de dicho recuento consistió, por un lado, en ampliar esa doble condición que se mencionó en las líneas iniciales de este apartado y, en segunda instancia, en asimilar la idea de convivencia con algunos postulados teóricos para poder, gracias a esta asimilación, construir una relación entre sus componentes y el concepto de democracia.

2. Relación entre convivencia y democracia

Gracias al marco de debate planteado en las líneas anteriores, de acuerdo con el cual podemos comprender la convivencia (desde una perspectiva analítica) como el conjunto que forman a) la coexistencia pacífica, b) el trámite no violento de conflictos, c) el cumplimiento de las normas, d) el reconocimiento y la valoración de las diferencias, e) la confianza y la cooperación y, f) finalmente, la centralidad de la dignidad humana, resulta válido vincular la idea de convivencia con dos planteamientos teóricos que han tenido un desarrollo especialmente fecundo en el debate reciente sobre la ciudadanía. Me refiero, por un lado, a la llamada vertiente de la cultura ciudadana y, por el otro, al enfoque de construcción de paz.⁷ En cuanto al primero, que, huelga decir, ha sido una construcción paralela de teoría y práctica, se debe reconocer el especial énfasis que realiza en los elementos a, c y e. Por su parte, el segundo de los marcos de referencia que propongo desarrolla con mayor profundidad los aspectos relacionados con b, d y f.

A continuación señalaré algunas de las tesis principales de la cultura ciudadana y de la construcción de paz, con el propósito de avanzar en nuestra discusión

sobre convivencia y democracia.

2. 1. Cultura ciudadana: armonía entre ley, moral y cultura

El argumento principal de la llamada cultura ciudadana parte de la identificación de un triple sistema de regulación al que se haya sometido el comportamiento humano. Con una evidente herencia del neoinstitucionalismo,⁸ la cultura ciudadana plantea la necesidad de avanzar en la armonización de tres regulaciones esenciales, a saber, la ley, la moral y la cultura. Con ello se espera que los ciudadanos vean los comportamientos legales como moralmente buenos y socialmente avalados. Y, que en el caso de que en su fuero interno no compartan la regulación legal, la acaten por la legitimidad que se le atribuye a ésta y por la conveniencia para un número amplio de personas.

El énfasis en el sistema de regulación pone de presente el hecho de que todas las personas estamos permanentemente sometidas a conjuntos normativos, unos más explícitos que otros. El primero está constituido por normas formales, códigos, leyes, decretos y convenciones escritas. Nos referimos acá al ámbito de lo legal. Contar con parámetros de acción que determinen prohibiciones y castigos resulta fundamental en la predictibilidad de la que hablamos antes. Con respecto a este asunto, la cultura ciudadana ha enfatizado de manera especial la importancia que tiene la comprensión de la norma y su legitimidad.

El segundo sistema de normas se estructura alrededor de la moral y se refiere al conjunto de disposiciones que nos permiten identificar cuándo una conducta o un comportamiento son malos o reprochables. En los casos de las sociedades con altos contenidos religiosos, este marco normativo es fácilmente identificable y se apareja de modo sistemático a los preceptos emanados de la divinidad o de sus intermediarios. Sin embargo, el dispositivo moral también está presente en la interacción laica. En este caso, los dispositivos éticos se estructuran alrededor de valores compartidos más o menos generalizados. A diferencia de la primera regulación, cuyo incumplimiento implica la sanción, en el caso de la moral el control se ejerce mediante la culpa. Así, un infractor moral siente culpa y esto, en buena medida, es un autocontrol eficaz.

Finalmente debemos mencionar el conjunto de normas que pueden identificarse en la cultura en la que nos hallamos inscritos. Estos límites al

comportamiento, sin necesidad de generar castigo o culpa, resultan igualmente poderosos. Pensemos por un momento en las normas de la etiqueta. Tal como mostró Bourdieu (1999), los elementos del gusto y del consumo pueden determinar una barrera más difícil de franquear que la misma distancia económica. El que se comporta mal en este sentido es invadido por un intenso sentimiento de vergüenza, el cual funciona como el mejor de los cepos. Del mismo modo, en una sociedad que premie el comportamiento solidario, da vergüenza no ayudar a un ciego a cruzar una calle o no cederle el puesto a una mujer de la tercera edad.

El reto y, a la vez, el gran aporte de la cultura ciudadana han consistido precisamente en proponer transformaciones culturales de gran alcance mediante la acción de las políticas públicas. Con ello, y mediante estrategias lúdicas, pedagógicas y participativas, se han establecido procesos e incentivos que insisten en la necesidad de que las regulaciones que acabamos de mencionar se alineen en el marco de las interacciones cotidianas.

Tal como expone Gerrit Stolbrock:

«Cultura ciudadana es un enfoque que promueve la autonomía y la responsabilidad de los ciudadanos en el contexto urbano: si las leyes son un acuerdo social (sin esta condición, cultura ciudadana se quedaría sin uno de los supuestos fundamentales), como sujetos morales tenemos la facultad de seguirlas voluntariamente, lo cual equivale a la armonía de la moral con la ley. Pero también tenemos la capacidad de promover que los demás las sigan, lo cual corresponde, a su vez, a la armonía de la cultura, de las normas sociales que son parte integral de ella, con la ley. Para los casos en que este cumplimiento no sucede en forma voluntaria, parece imprescindible el ejercicio de la autoridad. De lo anterior se deriva la definición más conocida de cultura ciudadana como la «armonía de ley, moral y cultura». El enfoque de cultura ciudadana se entiende así como un enfoque que busca el cumplimiento voluntario de normas, persuadiendo moralmente a los ciudadanos y promoviendo el cambio de prácticas que tienen un asiento cultural» (Stolbrock, 2012, s. p.).

2. 2. Enfoque de construcción de paz: por un necesario replanteamiento de las relaciones sociales

Como mencionamos anteriormente, el segundo marco interpretativo que examina con bastante profundidad los elementos constitutivos de la noción de convivencia consiste en lo que se ha denominado enfoque o aproximación de construcción de paz (*peacebuilding approach*).

La construcción de paz es un concepto de contraste, cuyo surgimiento estuvo muy relacionado con la necesidad de distinguir los acuerdos de paz y ceses de hostilidades (conocidos como *peacemaking*) o las medidas de fuerza o estratégicas orientadas al mantenimiento y preservación de una situación no violenta o en riesgo de violencia (*peacekeeping*), del interés por realizar un trabajo sostenido alrededor de las causas generadoras de los conflictos. Esto último, precisamente, es la tesis fundamental del enfoque de construcción de paz (*peacebuilding*).

Es a la obra de Johan Galtung a la que le debemos no sólo la inauguración académica de los estudios sobre la paz sino la conceptualización básica del enfoque de *peacebuilding*. En el corazón de esta aproximación se encuentra una famosa distinción propuesta por dicho autor entre las llamadas «paz negativa» y «paz positiva». Mientras la primera está relacionada directamente con el cese de la violencia, la segunda hace énfasis en las condiciones que resulta necesario promover para desactivar las causas estructurales de la violencia y para prevenir su posterior ocurrencia (Galtung, 2006).

Uno de los aportes más significativos del enfoque de construcción de paz ha consistido en la tesis de que estas condiciones necesarias para la paz implican transformaciones de tipo económico, generando la posibilidad de procesos productivos sostenibles y de acceso suficiente; políticos, ampliando el espectro de la participación de los disidentes y las minorías; social, garantizando el acceso de la mayor cantidad de población a los bienes y servicios del Estado; y cultural, transformando el tipo de relaciones que se tejen entre las personas.

Como complemento al aporte de Galtung, John Paul Lederach (2008) ha profundizado alrededor de estas transformaciones en las relaciones y ha señalado cómo la construcción de una paz duradera depende de la capacidad que tengan las personas de cooperar, de superar en conjunto las heridas, de asumir situaciones de posconflicto con una actitud resiliente y de generar lazos en torno a ellas. Desde esta perspectiva, el tejido social es un aspecto primordial en la prevención y transformación de los conflictos, y este tejido se expresa de manera primordial en el modo constructivo de establecer nuestras relaciones. De lo que se trata es de fundar esta nueva relación en el reconocimiento de la

diversidad, en la transformación positiva de la conflictividad y en el valor unívoco de la dignidad humana, asuntos que, como vimos en párrafos anteriores, son constitutivos del concepto de convivencia que hemos examinado.

En palabras del propio Lederach (2008): «una y otra vez, allí donde en pequeña o gran medida se rompen las cadenas de la violencia, hallamos una singular raíz central que da vida a la imaginación moral: la capacidad de personas individuales y de comunidades de imaginarse a sí mismas en una red de relaciones, incluso con sus enemigos» (p. 69).

2. 3. Diálogo, concertación y cumplimiento. Vínculos entre la convivencia y la democracia

Una de las más felices coincidencias entre las perspectivas de la cultura ciudadana y del enfoque de construcción de paz es la gran relevancia que ambas le brindan al encadenamiento que puede establecerse entre las ideas de diálogo, concertación y cumplimiento. A continuación expondré brevemente este núcleo común.

Herederos de los debates propios del liberalismo político contemporáneo, tanto la cultura ciudadana como el enfoque de construcción de paz otorgan un lugar de especial relevancia al diálogo y al debate en la constitución de su núcleo fundamental. En efecto, la legitimación de las normas y su comprensión, así como la capacidad de imaginar los nuevos vínculos sociales, son posibles gracias a ejercicios dialógicos de construcción colectiva. La insistencia que se ha hecho, en el marco de estos dos postulados, sobre la necesidad de debatir, de conversar y de discutir a fondo las ideas contrapuestas, muestra sin ambigüedades la importancia que se atribuye a los procesos de diálogo en estos ámbitos de referencia. Las alusiones positivas que realizan Elster, Mockus, Sánchez y Stollbrock sobre los postulados de la democracia deliberativa son consistentes con los llamados de Lederach, Galtung y del sistema de Naciones Unidas⁹ alrededor del mismo marco de interpretación. Basado en las tesis de la acción comunicativa habermasiana, el debate contemporáneo ha defendido que el proceso dialógico es esencial en la construcción de sentidos individuales y colectivos, y que el intercambio de argumentos y posiciones es vital para aumentar la legitimidad de las instituciones y las decisiones.¹⁰ Desde esta

perspectiva resulta normal considerar que el proceso de concertación colectiva, mediante el cual se discute, se llega a acuerdos y se verifica su cumplimiento, permite el cumplimiento de los requisitos necesarios para la profundización de la democracia.

La importancia del diálogo y sus procedimientos puede rastrearse como un rasgo común en los elementos de la convivencia señalados en el primer aparte de este texto. En efecto, resulta imposible imaginar la coexistencia pacífica, el trámite no violento de los conflictos, el cumplimiento de las normas, el reconocimiento y la valoración de la diferencia, la confianza y la cooperación y, finalmente, la centralidad de la dignidad humana, sin poner en marcha escenarios de construcción colectiva de acuerdos en los que el diálogo sea la pieza clave y en donde estos acuerdos sean respetados y verificados. Aunque resulte en cierto modo evidente, el diálogo, los acuerdos y su cumplimiento se han transformado en las obligaciones centrales de un mundo que tomó la decisión, tras el holocausto de la Segunda Guerra Mundial, de trocar la violencia y sus métodos por la paz.

Lo anterior significa que el elemento común de las tesis de la construcción de paz y de cultura ciudadana es, precisamente, el diálogo y sus procedimientos. De allí que sea lícito afirmar que para que ambos planteamientos se realicen es necesario insistir en la importancia de la llamada democracia deliberativa, comprendida como una tendencia, también emanada de la propuesta habermasiana, que propone un refundamiento del sentido y valor de la democracia mediante la participación directa y masiva de las personas en ambientes de diálogo y construcción colectiva.

En oposición a la democracia entendida como juego electoral, y con el propósito de rescatar su carácter normativo como ideal de ordenamiento social, la democracia deliberativa profundiza en los canales de la participación ciudadana mediante la tesis de que la legitimidad democrática se halla en la construcción dialógica de sentidos en el ámbito de lo público. Son muchos los esfuerzos que se han hecho en las últimas décadas para poner en marcha los ideales de la democracia deliberativa. Desde el nuevo auge de ejercicios participativos de presupuestación, pasando por el interés por mejorar los procesos de información al público, hasta propuestas de reforma a la representatividad de los congresos en esquemas que acerquen los ciudadanos a sus representantes, todos estos esfuerzos muestran con claridad la vigencia del marco de referencia que hemos identificado como común.

En resumen, es posible afirmar que, siendo la democracia deliberativa el elemento común y necesario para los postulados de los enfoques de cultura ciudadana y de construcción de paz, y teniendo en cuenta que sus preocupaciones tienen eco en los que hemos llamado elementos constitutivos de la convivencia, convivencia y democracia están inextricablemente unidas. En cierto modo, resulta necesario reconocer que para lograr la convivencia en el sentido que acá se ha afirmado, el reto fundamental consiste en profundizar el ideal democrático a través de la deliberación.

3. El sentido local de la democracia

Para finalizar la argumentación del presente documento, ilustraré, a continuación, por qué en el marco del debate que hemos planteado el escenario local resulta fundamental para la consolidación democrática y, por lo tanto, para la promoción de la convivencia. Me referiré en este caso a dos argumentos paralelos. Uno que se deriva de las características de la propia democracia deliberativa y otro que emana del paradigma de desarrollo que la abraza. Éste es el del desarrollo humano con enfoque de capacidades.

3. 1. Democracia deliberativa. Un regreso a la discusión en micro

La democracia deliberativa tiene una innegable simpatía por la experiencia de la democracia clásica, en particular por el ejemplo griego. Esto se debe a que es precisamente esta manifestación la que pone de presente de modo más evidente el contraste entre participación y representación. Alejándose de la opción republicana, que hizo énfasis en los sistemas electorales y de partidos, la democracia deliberativa bebe de los escenarios de discusión sobre lo público propios de las asambleas en las polis. En un esfuerzo por limitar las intermediaciones, la democracia deliberativa regresa a la importancia de la discusión y de la comprensión cara a cara en la toma de decisiones. Por encima de las votaciones, que son la muestra principal de los procedimientos representativos, se erigen el intercambio de argumentos y el consenso.

Sin embargo, al rescatar el ejemplo de la Atenas clásica, la democracia deliberativa debía buscar el modo de evadir los problemas que se habían suscitado en el tránsito hacia el esquema representativo. En efecto, es innegable

que mientras más grande es la sociedad y mayor es el deseo de una participación masiva, más difícil resulta defender y garantizar el diálogo directo. En otras palabras, la democracia del consenso pareciera estar restringida a pocos ciudadanos.

Como respuesta a esta dificultad, los defensores de la deliberación como mecanismo principal de la democracia privilegiaron el retorno a lo local. Este es el motivo por el cual los esfuerzos por refundar el ejercicio de la toma de decisiones en conjunto han enfatizado en la importancia que tiene construir desde lo micro hacia lo macro. Desde esta perspectiva, los comités cívicos, los ejercicios barriales de participación, las asambleas locales y todos los mecanismos de construcción de acuerdos que se proyecten desde lo local resultan privilegiados. Por lo tanto, es lícito señalar que, en el marco de la democracia deliberativa, el ejercicio ciudadano adquiere sentido en el ámbito local, que es en donde se puede ejercer con más vigor el procedimiento de la argumentación.

3. 2. Desarrollo humano, cultura local y democracia¹¹

Desde inicios de los años noventa se viene desarrollando el que podríamos considerar como paradigma vigente en la teoría del desarrollo. A este se le conoce como desarrollo humano con enfoque de capacidades. En el marco de este planteamiento, lo fundamental es proveer a las sociedades de las herramientas necesarias para llevar a cabo su propio ideal en un marco básico de respeto a los derechos humanos (DDHH). No se trata de definir cómo es una sociedad desarrollada, sino de caracterizar el desarrollo como ese proceso en donde, precisamente, cada quien tiene la posibilidad de llevar a cabo su propio proyecto de vida, en el marco de lo que considera valioso.¹²

Las tesis del desarrollo humano con enfoque de capacidades, que fueron planteadas en buena medida por el economista indio Amartya Sen, prestan una atención especial a la libertad de las personas. En efecto, desde esta perspectiva, el quid del desarrollo consiste en propiciar el ejercicio de las libertades, comprendidas como la posibilidad de preferir un tipo de vida sobre los demás y de llevarlo a cabo sin empeñar en ello salud ni poner en riesgo la vida. Se trata de una idea intuitiva y poderosa. La sociedad en la que queremos vivir es aquella en la que podemos ser libres. Aquella en la que podemos materializar

nuestra vida querida.¹³

Ahora bien, el ejercicio de las libertades requiere, desde esta perspectiva, el desarrollo de las capacidades necesarias para que esas opciones sean posibles y del respeto básico al marco universal de los DDHH. En otras palabras, nadie es totalmente libre de escoger su destino si carece de las condiciones que se requieren para echar a andar su proyecto de vida. Si alguien desea ser abogado, por poner tan solo un ejemplo, debe poder acceder a una universidad, y esto será una realidad cercana o una utopía reservada sólo para talentos extraordinarios dependiendo de la educación que esta persona ha recibido. Esta educación, que es, a la vez, capacidad y derecho. Es por este motivo que los derechos civiles, la educación y la salud reciben tanta atención en el marco de este planteamiento. Se llama entonces paradigma del desarrollo humano con enfoque de capacidades a esta opción interpretativa porque son las capacidades –que se expresan en el ámbito social y son posibles en el marco de los DDHH– las piezas clave del desarrollo. Son ellas las que permiten a las personas ejercer su libertad y, con ella, modelar las sociedades deseadas por el conjunto de sus habitantes.

El paradigma del desarrollo humano con enfoque de capacidades –que ha sido adoptado como marco de referencia por las agencias del Sistema de Naciones Unidas– otorga un valor inmenso a la cultura, entendida no sólo como «sector» sino desde su acepción socioantropológica,¹⁴ la cual subraya que la cultura no está restringida al ámbito de la producción artística y creativa sino que constituye el conjunto de significados y valoraciones que se hallan presentes en todas las interacciones sociales.¹⁵ Por decirlo de otro modo, toda actividad humana es expresión de una cultura que la atraviesa y es ésta la que permite dar sentido y valor a las actividades humanas en términos relativos.

Desde esta perspectiva, resulta imposible ejercer la libertad individual sin el marco de referencia que significa la cultura. Esos sentidos sociales y colectivos que dan razón a lo que hacemos y que nos permiten desear, aborrecer, sentir atracción o indiferencia, son precisamente los códigos que deberían permitir a las personas consolidar los deseos de esa vida querida y ponerlos en marcha. El ejercicio de la libertad, desde esta perspectiva, requiere reconocer que aquello que es valorado altamente por las personas tiene contenidos diversos dependiendo de entornos asimismo diferentes, de escenarios locales cambiantes y de experiencias culturales propias. Por ello resulta imposible modelar a priori el resultado de la elección social. Resulta indispensable saber que no todos los

seres humanos están interesados en tener trabajos estables, o en vivir en ciudades o en ganar grandes sumas de dinero, en acumular bienes de consumo, o en progresar de acuerdo con el contenido que nuestro marco de referencia nos indica. Precisamente es la diversidad de propósitos vitales la que enriquece en buena medida nuestra interacción cotidiana.

De allí la importancia que tiene el volcamiento del sentido de la democracia hacia el escenario de lo local. La territorialidad, como constructora de permanencia y sentido, juega un rol definitivo en el elemento cultural que se expresa en las decisiones individuales y colectivas, motivo por el cual resulta imposible pensar en una democracia de verdadero ejercicio ciudadano, generadora de convivencia, sin hacer énfasis en el escenario de lo inmediato.

Conclusión

A lo largo del presente texto quise mostrar cómo a partir de nuestra intuitiva pero crucial idea de convivencia es posible construir un análisis basado en sus componentes que nos permite, mediante un encadenamiento de argumentos, defender que la convivencia depende en buena medida de la profundidad que alcance la democracia en el sentido deliberativo. Finalmente, mostré cómo en el debate contemporáneo es necesario dar a este propósito democrático un énfasis específicamente local, el cual, mediante la reivindicación de la cultura y enmarcado en el paradigma actual del desarrollo, nos muestra que no hay recetas unívocas para la cooperación y la coexistencia.

Referencias bibliográficas

- Axelrod, R. *The evolution of cooperation*. Nueva York: Basic Books, 2006.
- Bourdieu, P. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 2000.
- De Roux, F. «Dignidad y desarrollo». Documento de la serie *Pertinentes*, divulgado por el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio. Barrancabermeja: Sin editar (archivo personal), 2006.
- DNP (Departamento Nacional de Planeación). «Fomentar la cultura ciudadana». Documentos de la Visión Colombia II Centenario. Bogotá: DNP, 2006.

DNP (Departamento Nacional de Planeación) y ACPCSC (Alta Consejería Presidencial para la Convivencia y la Seguridad Ciudadana). *Política nacional de convivencia y seguridad ciudadana*. Bogotá: DNP, 2011.

Elster, J. *El cemento de la sociedad*. Barcelona: Paidós, 2006.

Gallego, F. *Ética del discurso y teoría política. Sobre el concepto de legitimidad democrática*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2008.

Geertz, G. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2006.

Galtung, J. *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. Nueva York: Sage, 1996.

Kymlycka, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

Lederach, J. P. *La imaginación moral*. Bogotá: Norma, 2008.

Mockus, A. «Convivencia como armonización de ley, moral y cultura». En: *Perspectivas*, (XXXII) (1), marzo de 2002, p. 19-37.

Mockus, A. y Corzo, J. *Cumplir para convivir: factores de convivencia y su relación con normas y acuerdos*. Bogotá: Universidad Nacional-IEPRI, 2003.

Rausell Köster, P. et al. *Cultura. Estrategia para el desarrollo local*. Madrid: AECI, 2007.

Sánchez, E. y Castro, C. (ed.). *Cultura ciudadana en Bogotá: nuevas perspectivas*. Bogotá: Cámara de Comercio, Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, Fundación Terpel y Corpovisionarios, 2009.

Sen, A. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2001.

Stolbrock, Gerrit. *¿Qué es a todas estas la cultura ciudadana?*, 2012. Recuperado de <<http://www.cercapaz.org/index.shtml?apc=s-----&x=1248>>. Consultado el 6 de septiembre de 2012.

¹ Las ideas presentes en este aparte se deben, en buena medida, al texto de Mockus (2002): *Convivencia como armonización de ley, moral y cultura*.

² Una buena muestra de la limitación que existe al definir la idea de convivencia puede verse en el texto del DNP (2006): *Fomentar la cultura ciudadana. Documentos de la Visión Colombia Segundo Centenario*, como también en DNP y ACCSC (2011): *Política Nacional de Convivencia y Seguridad Ciudadana*.

³ El siguiente recuento de categorías está inspirado en Mockus (2002), Mockus y Corzo (2003) y DNP (2006), sin embargo, la elaboración es propia.

⁴ Quisiera relevar, en este punto, el aporte que, para el caso colombiano, han realizado en este aspecto los Programas Regionales de Desarrollo y Paz (PDP), los cuales han defendido el valor absoluto de la vida y de su dignidad en desarrollo de proyectos de construcción de paz en lo local. La síntesis de su propuesta puede examinarse en la página web de la Redprodepaz <www.redprodepaz.org.co> y en el

- texto del sacerdote jesuita Francisco de Roux (2006).
- 5 Véase Sánchez y Castro (ed.) (2009), especialmente el prólogo y la introducción, donde se desarrolla ampliamente el asunto del cumplimiento de la norma.
 - 6 Los problemas y significados de la cooperación, desde la perspectiva de la racionalidad estratégica, se desarrollan con profundidad en el primer capítulo de Elster (2006) y en los capítulos segundo y tercero de Axelrod (2006).
 - 7 Como se desprende de esta afirmación, no comparto la tesis de Mockus de que la idea de convivencia queda totalmente abordada con los planteamientos de la llamada «cultura ciudadana». Desde mi perspectiva, si bien se trata de un marco de referencia útil y provechoso para aproximarse al tema, desconoce el sentido profundo de los elementos relacionales que sí se desarrollan en las tesis del *peacebuilding*.
 - 8 El examen de los sistemas de regulación, entendidos como «instituciones», es el gran aporte de las tesis de Douglass North.
 - 9 El cual ha sido uno de los grandes impulsores del enfoque de construcción de paz.
 - 10 Un examen detallado del marco filosófico de la democracia deliberativa se puede leer en gallego (2008).
 - 11 En desarrollo de este aparte, recojo algunos elementos de la reflexión que desarrollé, invitado por el CERLALC, sobre indicadores de lectura asociados a procesos de desarrollo.
 - 12 La anterior es una paráfrasis de la tesis central de la noción de desarrollo humano con enfoque de capacidades que puede verse, en su versión original, en Sen (2001).
 - 13 Al aludir a la vida querida, tomamos prestado un concepto pedagógico que ha sido desarrollado y profundizado también por el padre Francisco de Roux.
 - 14 Apreciaciones útiles sobre este doble concepto en Rausell (2007).
 - 15 Si bien éste no es un texto académico de aproximación sobre la cultura, nos es imposible no reconocer la deuda interpretativa que tenemos con Clifford Geertz, el cual propuso la comprensión de la cultura como el elemento que estructura el sentido y la interpretación de las experiencias humanas. Véase Geertz (2006, p. 43- 59).

Redes clientelistas y construcción de lo político en el barrio. Un caso en Cartagena de Indias, Colombia¹

MARISTELLA MADERO JIRADO

Introducción

El clientelismo está en el corazón de la política. En los países latinoamericanos se ha asociado a prácticas antidemocráticas y propias de sociedades atrasadas. Se ha dicho, y ya es lugar común, que el clientelismo es expresión de una democracia débil, donde las instituciones políticas se encuentran amenazadas. Sin embargo, cada vez más se reafirma por estudios provenientes de la antropología, la sociología y la ciencia política que se trata de un fenómeno que no contradice la democracia y que en muchos casos la hace viable.

Se ha considerado también como una anomalía del sistema, como una característica de sociedades atrasadas y de comunidades con un bajo nivel de educación. Estudios recientes sobre clientelismo han mostrado la relación entre clientelismo y pobreza, considerando que aquel no siempre depende de las condiciones democráticas del sistema (Weitz-Shapiro, 2011), es decir, en regímenes altamente democráticos el clientelismo es útil cuando los votantes son mayoritariamente pobres. Esto se explica por la dependencia de los bienes ofrecidos en contextos donde no hay posibilidad de acceder a ellos por otras vías. En este sentido, es importante entender que en contextos de pobreza el clientelismo en ocasiones se convierte en una vía de acceso a bienes públicos y privados.

De acuerdo con lo dicho, democracia y clientelismo subsisten. Sin embargo, el sólo cálculo racional que operaría en contextos de escasez no explica por sí solo

que una comunidad sea proclive al clientelismo. El trabajo de Javier Auyero en el «conurbano bonaerense» (Auyero, 2001) ha mostrado precisamente el desarrollo del clientelismo en el barrio como parte de su construcción simbólica. Su estudio muestra que existe dentro de redes de resolución de problemas en el nivel micro de la política, en el barrio; y dentro de los canales que el mismo sistema permite.

Tanto el estudio de Auyero como el de Weitz-Shapiro ocurren en Argentina, un país con un sistema altamente descentralizado donde la «micropolítica» de los municipios afecta los resultados de las «macropolíticas» del Gobierno Nacional. Así mismo, en Colombia se ha profundizado la descentralización concediendo un amplio margen de maniobra a los departamentos y municipios para administrar recursos de inversión pública a través de los gobernantes elegidos popularmente. En ambos países son utilizados también programas de subsidios entre los más pobres que nutren los recursos disponibles para ser objeto de la transacción clientelista.

Colombia en particular tiene un amplio espectro en la descentralización política. En el fondo de la pirámide del esquema descentralizado se encuentran las Juntas de Acción Comunal –JAC–, creadas por la Ley 19 de 1958 con el objetivo de organizar la acción colectiva en el barrio y fomentar la cooperación entre vecinos. Estas estructuras creadas por la ley han sido claves para la reproducción del clientelismo a escala micro, pues sus líderes, quienes se llaman a sí mismos líderes «cívicos», han transitado en muchos casos a la «política electoral», en la que es necesario gestionar votos y mantener ciertos mínimos de lealtad con los votantes (clientes) para asegurar su liderazgo en el barrio y obtener reconocimiento y confianza de los políticos (patrones) durante la época electoral.

En todo caso, una revisión más acorde con las características particulares de cada sociedad impone la necesidad de retomar la discusión sobre un fenómeno tan atávico y tan actual como el clientelismo. Este artículo, sustentado en entrevistas en profundidad a algunos de los líderes de mayor trayectoria política del barrio El Pozón de la ciudad de Cartagena, describe la dinámica clientelista durante su proceso de fundación y desarrollo urbano. Exploro en este artículo cómo la construcción de la simbología política en el barrio establece los puntales para que las prácticas clientelistas sean aceptadas como formas normales de tramitar lo político.

Entenderemos el clientelismo como «una relación más o menos personalizada

entre actores o conjunto de actores con desigual bienestar, estatus o influencia, basada en lealtades condicionales y cuyas transacciones son mutuamente beneficiosas para las partes» (Flynn, 1972, p. 134). En esta relación clientelista existen por los menos dos partes: el patrón y el cliente, pero aparece un tercero como intermediario en calidad de bisagra, que en contextos de competencia cobra importancia por la dificultad de la relación «cara a cara». Así, la centralidad de los intermediarios es clara cuando existe competencia por los votos, aunque el patrón sigue estando en la pirámide de la relación (Dávila y Delgado, 2001).

Por su parte, los clientes, en contextos de pobreza generan dependencia de los intermediarios, quienes pueden ser la vía para acceder a ciertos bienes públicos y privados (Weitz-Shapiro, 2011). Este artículo precisamente hará énfasis en la forma en que los clientes, en este caso, los habitantes del barrio, usan las estrategias disponibles en las redes clientelistas para resolver problemas y conseguir recursos, lo que es sólo posible dentro de ellas por las limitaciones de la acción del Estado.

El caso de El Pozón debe entenderse desde una aproximación a la cultura política, en cuanto construcción simbólica del poder dentro de redes de relaciones (Caciagli, 1996), apartándose también de una postura clásica de la cultura política entendida como actitudes y orientaciones de los individuos hacia la política (Almond y Verba, 1963). En otras palabras, se observa cómo dentro de las redes se configuran dinámicas de poder que moldean la construcción política del barrio.

El Pozón. Redes de apoyo y construcción de lo político en el barrio

El Pozón, como otros casos latinoamericanos, ha sido construido físicamente a partir de una historia de migración del territorio rural al urbano, con una serie de tensiones y actores que hacen interesante su estudio. En El Pozón los líderes comunitarios actúan como intermediarios entre la comunidad y el Estado, su papel es servir de bisagra y facilitadores de información y recursos dentro de las redes de vecinos. Dentro de la estructura social que se ha construido en el lugar, estos intermediarios se ocupan de viabilizar las demandas y hacer posible que lo político estatal se concrete en su cotidianidad. Muchos vecinos no entienden lo público y lo político sin la mediación de estos personajes, así que la centralidad de su rol pone de presente lo crucial de su papel en la construcción de lo

político dentro de la comunidad.

La noción de barrio supera lo meramente espacial, pues en él, quienes lo habitan, construyen su vida diaria y sus identidades frente a lo privado y lo público. Dentro de él existen redes donde se construyen los imaginarios y roles sociales y políticos. De este modo se entiende la afirmación de Lomnitz al considerar que «el predominio de unas redes sobre otras dan el carácter a la cultura política» (2001, p. 334). En este sentido, una pregunta ulterior buscaría revisar si las relaciones clientelistas forman redes capaces de superponerse a los otros tipos de redes sociales y así configurar una cultura política con rasgos clientelistas.

Para seguir, y dado que apelaremos durante el desarrollo de este documento al concepto de comunidad, es necesario precisar que «comunidad» es un término polivalente que se hace concreto en el barrio y supone la construcción colectiva de un imaginario más o menos común. «Una imagería comunitaria» en que en la mayoría de los barrios de invasión de las ciudades que han crecido hacia el interior del territorio, se ha fundido en algún momento lo urbano con lo rural y los rasgos de ambos mundos han quedado en su imaginario. Diría Perea que «la imagería comunitaria, no obstante, traslada sus arsenales de la vida rural a la urbana. Lo hace mediante un mecanismo de reemplazo: la ligazón antaño provista por el parentesco es sustituida por la identidad con el lugar de residencia» (2006, p. 153).

En el caso de El Pozón, desde la creación del barrio se crearon redes de apoyo mutuo que generaron procesos colectivos fuertes y lazos de parentesco y solidaridad entre las familias que primero ocuparon el territorio. Muchas de esas redes utilizaron, como veremos, intercambios clientelistas que lograron catalizar la acción colectiva de la comunidad en función de la consolidación del territorio. Pero más allá de ello, el barrio se construyó en torno de algunos intercambios clientelistas que actualmente, podría decirse, hacen parte de su imaginario colectivo.

El barrio y su relación con la ciudad

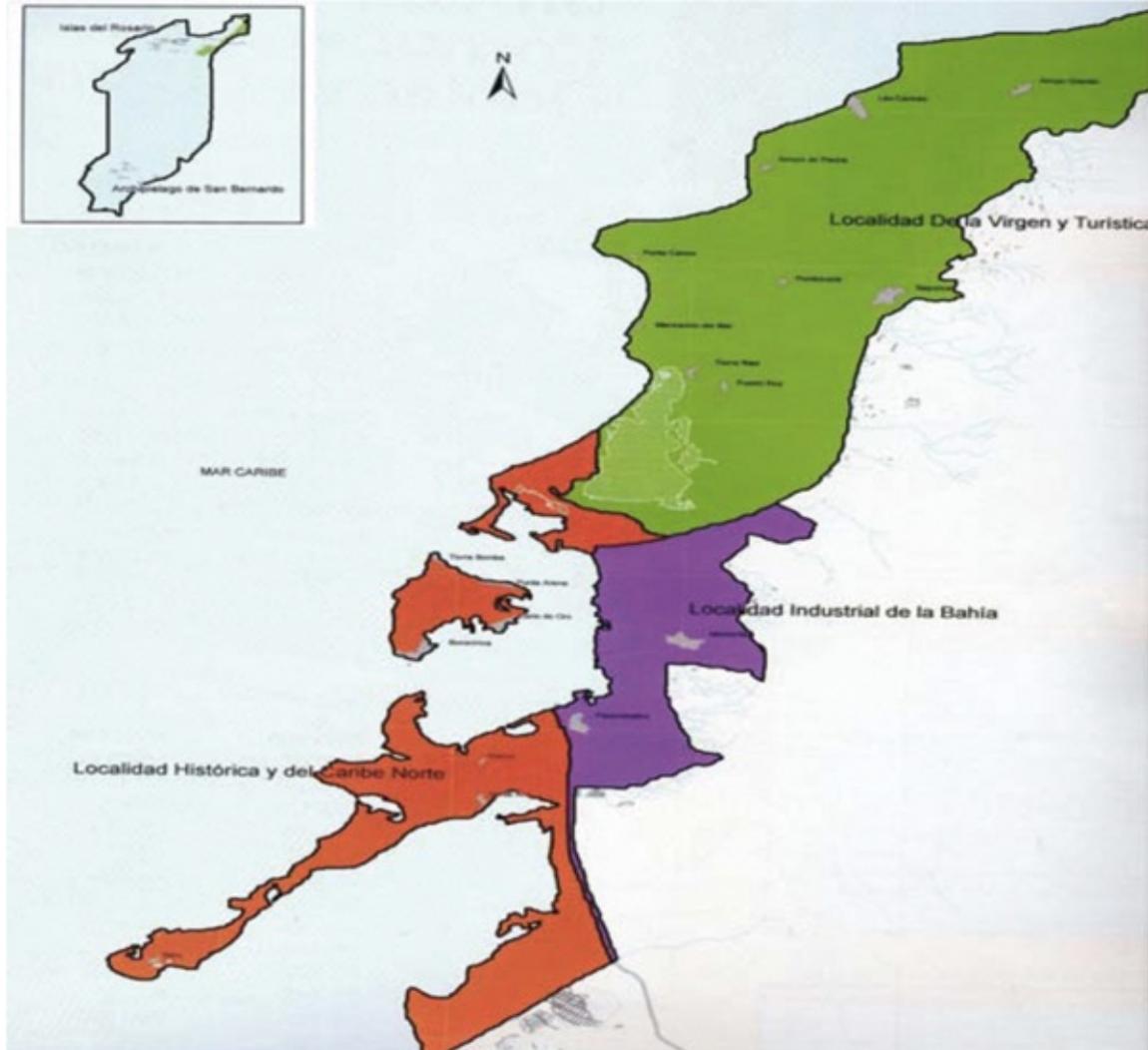
Cartagena de Indias es una de las ciudades intermedias más importantes de Colombia, con un turismo cultural y de negocios en ascenso, un puerto comercial y un comercio interno basado en servicios; sin embargo, es una de las

ciudades más desiguales de Colombia. Cuenta con aproximadamente 893.000 habitantes.² Es la capital del departamento de Bolívar, el segundo departamento con mayor población de la Costa Caribe después de Atlántico.

En 2004 el ingreso del habitante más rico era 176 veces mayor al del más pobre, y en 2005, el ingreso de los pobres se contrajo un 34%, mientras que el de los más ricos creció un 1%. Además, el 90,2% de los pobres locales tiene alta probabilidad de permanecer en esta condición y el 30% de los no pobres está en el filo de la pobreza (Espinosa y Rueda, 2008).

Con el crecimiento de la economía en Cartagena en las últimas décadas, representado principalmente en el auge de la construcción, se ha hablado de dos Cartagenas: la pobre y la rica. Ésta última ubicada en el perímetro más cercano al centro histórico de la ciudad y la otra, en la periferia. Un adentro y un afuera que nos muestra una dicotomía entre el barrio y la ciudad muy propia de la modernidad, desde la cual se marcan perspectivas sociales y políticas; y se construyen identidades diversas.

Gráfico 1. Mapa de las localidades de Cartagena



Fuente: Secretaría de Planeación de Cartagena. Alcaldía Mayor de Cartagena.
<<http://midas.cartagena.gov.co/>>

El barrio aparece como el otro yo de la ciudad, que en el caso de Cartagena es el afuera, es la marginalidad y, en muchos casos, la miseria. En este sentido, según un estudio realizado en 2007, en la localidad 2 llamada «De la Virgen y Turística» a la que pertenece el barrio El Pozón, el 82% de los habitantes se registran en el censo dentro de la categoría de pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), y el 42,5%, en la de miseria por NBI; el 30,6% tiene una vivienda inadecuada (pisos de tierra) y el 77,5%, una vivienda con carencia de servicios básicos (sin acueducto y alcantarillado). Así, Cartagena, frente a otras ciudades del país, tiene un nivel de necesidades básicas insatisfechas y un nivel de ingresos comparativamente bajo. El 20,29% de sus habitantes están por debajo de la línea de pobreza, mientras que el promedio nacional es de 13,77%

(Pérez y Salazar, 2007).

En la localidad 2, según el último censo nacional, 12.895 viviendas son estrato 1, lo que corresponde al 90% del total de las viviendas de la localidad. El 12,5% no tienen ningún grado de escolaridad, el 51,7% tienen sólo el nivel de primaria y el 35% tienen nivel de secundaria o media enseñanza. En cuanto a la cobertura de servicios públicos, el 99,5% actualmente tiene energía, el 87,4% acueducto, el 25% alcantarillado, el 55% recolección de basuras y el 60% gas natural (Pérez y Salazar, 2007).

De campesinos a ciudadanos

Como muchos barrios de invasión, El Pozón nació de una acción colectiva, que respondía a lo que para ese entonces era una preocupación de miles de campesinos colombianos: la tierra. Así, su momento fundacional está ligado al proceso nacional de toma de tierras que impulsó la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en todo el país, en este caso, a través de la línea denominada Sincelejo de esta organización, subcomisión que correspondía a la región Caribe de Colombia. Aunque no se trató de una acción colectiva puramente campesina, muchos elementos de la ruralidad estuvieron presentes como parte fundamental de su éxito, dado que sus miembros eran, además de campesinos de los municipios, circunvecinos de Cartagena, obreros de Cartagena y ciudadanos sin posesiones.

La ANUC representó para el país el único caso en que una organización integró las demandas de los diferentes sectores del campesinado y logró crear una resistencia civil real al modelo terrateniente imperante en el sistema económico colombiano. Su objetivo era resolver de manera efectiva la denominada «cuestión agraria».

En la región Caribe ocurrió más del 50% por ciento de las invasiones de tierra durante el período de mayor fortaleza de la organización, como consecuencia de la alta concentración de la tierra. Según Zamosc (1987), en 1969, año de promoción del movimiento, en Bolívar se habían empezado a tomar las franjas de baldíos creados por la desecación de las ciénagas. La creación de El Pozón justamente se ubicó dentro de este tipo de procesos nacionales, con la toma de terrenos dejados por aluvión³ de la Ciénaga de la Virgen en la zona del corregimiento de Bayunca, a escasos kilómetros de Cartagena.

En la memoria oral de los habitantes del barrio se registra: «el día 4 de febrero aquí nos reunimos 200 personas, hombres todos, a trabajar y le caímos a la tierra, aquí en esta parte donde estamos conversando, pero no alcanzamos a invadirla, a trabajarla, duramos aquí tres días, teníamos que buscarle la solución a la alimentación que no era muy fácil (...) ya después, los que nos habían ayudado a recuperar la tierra se fueron y no quedamos sino 56 campesinos aquí (sic), puros hombres, porque no nos atrevíamos todavía a traer a la familia».⁴

«Vino hasta gente de Bogotá, porque el día que tomaron El Pozón, la ANUC hizo una toma de ámbito nacional, si no estoy mal, fueron 121 predios que ese día la ANUC tomó en todo el país. Fue una toma simultánea que ellos llamaron una jornada de recuperación de tierras de ámbito nacional».⁵

La acción colectiva de la toma de tierras, bajo el respaldo por un lado de la Ley 135 de 1961 (Ley de Reforma Agraria), y por el otro, con la protección del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria –INCORA–, fue apoyada por los campesinos de los municipios circunvecinos como parte de la estrategia nacional de recuperación de tierras. Luego siguió la retirada de estas personas y comenzó el largo proceso de resistencia al desalojo para los que se quedaron. Los cincuenta y seis campesinos que quedaron en estas tierras iniciaron una asociación formal constituida por las familias que llegaron al territorio posteriormente. Alrededor de 300 personas se asociaron para formar una comunidad llamada El Pozón.

Estas personas a su vez trajeron a otros campesinos incentivados por la producción de arroz, producto que se daba bien en tierras de bajamar o de aluviones como éstas, bastante frágiles para otros cultivos por su consistencia geológica. El arroz era vendido de manera informal a las grandes arroceras, «lo llevaban en cáscara, cultivaban para coger y también vendían algunos sacos de arroz durante la cosecha a las grandes piladoras, como La Neri, Arroz Cartagena».⁶ Esto les permitía sobrevivir y hacer algunos intercambios de productos con comunidades circunvecinas y con la misma gente de la ciudad de Cartagena.

La vocación agrícola de El Pozón se fue perdiendo debido a las frecuentes inundaciones que dañaban las cosechas, las cuales generaron necesidades que los líderes campesinos ya no pudieron suplir a través de la organización campesina. «Rara vez salía una cosecha buena porque el agua la arruinaba».⁷ En el año 1972 ocurrió una fuerte inundación que acabó con todos los cultivos, lo

que llevó a la quiebra de muchos campesinos. Estas calamidades naturales fueron debilitando lentamente la organización campesina, la cual ya había sido permeada por nuevas familias no campesinas que de alguna manera eran ajenas a las luchas iniciales. Dice Vicente Salas: «mire, la gente que se le medía a esas cosas eran los campesinos, el que no es del campo no tiene los sufrimientos del campo porque no conoce el campo».

Varios inconvenientes hacían costosa la acción colectiva, pues no solo debían afrontar el problema de las inundaciones, sino también el de la ilegalidad y de las amenazas de desalojo del propietario y de las autoridades. Explica Wilmer:

«(...) vinieron los desalojos. Ramón Rodríguez logró hacer varios procesos para desalojar a la gente, y el campesinado no quiso entregar la tierra porque tenía la esperanza de algún día poder quedarse con ella, porque había unos contratos o algo así con el INCORA (sic), de que al cabo de cierto tiempo ya la tierra pasaba a propiedad de los que estaban cultivando (...). De todos modos a Ramón Rodríguez le indemnizaron la tierra, cuando ya esto era un barrio (...)».

Los habitantes llamaron la atención del Estado, cuya primera intervención fue el desalojo de los habitantes, sin embargo, la presión de la comunidad logró que se desistiera de la acción de desalojo: «(...) el gobernador previendo que se le fueran a tomar la Gobernación. Por tanta gente pobre de toda esta zona suroriental apoyando El Pozón, el gobernador decía: yo prefiero a Ramón Rodríguez Gómez y no enfrentarme a 80.000 personas que están en la zona suroriental, yo me basto con éste solo, pero no con las 80.000 personas (...)».⁸

Todos los elementos mencionados terminaron por acabar con la organización campesina, pero en reemplazo se propuso crear la Junta de Acción Comunal que se anunció como momento fundacional del barrio El Pozón el día 8 de julio de 1977. La Junta de Acción Comunal –JAC– les permitiría no sólo ser reconocidos como barrio de Cartagena, salir de la ilegalidad y canalizar auxilios del gobierno, sino también mejorar las condiciones de insalubridad del territorio.

El barrio creció presionado por las amenazas de desalojo, por ello se utilizó como una estrategia la convocatoria de familias de Cartagena y municipios aledaños ofreciéndoles tierra gratis. Tal estrategia dio resultado y llegaron muchas familias que rápidamente formaron redes de trabajo para acondicionar

la tierra.

A pesar de las condiciones de insalubridad, las tierras inundadas y la ausencia de servicios públicos, las familias permanecieron en el territorio:

«Ésta era una tierra tan inclemente, sin servicios, y por la capa vegetal, el barro era negro, bastante horrible y cruel (...) los mosquitos, tanta inclemencia e insalubridad, así que la gente de los otros barrios de la ciudad se mostraban resistentes a coger tierras acá (sic). Uno allá no va a nada, sin embargo, personas llegaron a construir casitas acá porque definitivamente no tenían otro camino, pero nadie quería coger tierra, eso había tierra a la lata. Alrededor de 200 personas llegaron a meterse acá, a hacer su casita o su mejora».⁹

Entonces, las redes sociales del barrio se crearon en torno a necesidades específicas que fueron tramitadas a través de acciones colectivas, lideradas por los primeros campesinos que llegaron al territorio. Pero al crecer la población, con nuevas familias no campesinas, la organización sustentada en el Comité de Usuarios Campesinos se debilitó y fue reemplazada por una organización política básicamente soportada en la Junta de Acción Comunal. Esta nueva organización se convirtió en el puente de comunicación entre la comunidad y el Estado. Y respondía a las nuevas dinámicas del barrio frente a las diferentes demandas que emergían como servicios, vivienda e infraestructura.

El crecimiento del barrio y las nuevas demandas inmediatamente instalaron a El Pozón como un lugar de gran potencial electoral. El barrio comenzó a ser visitado por los políticos, que prometían legalización de tierras, infraestructura y servicios públicos.

Uno de los primeros políticos en llegar, dicen sus habitantes más antiguos, fue el gobernador Álvaro Escallón Villa. Se trata del mismo político que en calidad de alcalde ordenó su desalojo, pero ahora se presentaba como el «político amigo» que ofrecía ayudar en la principal preocupación de sus habitantes: la legalización de tierras. Esta promesa fue finalmente incumplida, pero a cambio, el gobernador llevó la primera gran obra que hacía un gobierno local en el barrio: la construcción del colegio público. Así empezaron las correrías de los políticos por El Pozón.

Con los políticos llegan los servicios

Este territorio fundado en la ruralidad se convirtió rápidamente en territorio de la ciudad, y «lo campesino» fue desapareciendo, en la medida en que se sumaba más gente al territorio. El cambio de lo rural a lo urbano afectó la percepción de las necesidades prioritarias del barrio, así mismo de lo propiamente campesino. De alguna manera, la identidad construida en el campo se trasmutó al nuevo territorio y se empezó a construir una nueva identidad, una identidad urbana. Esta transformación afectó la calidad y el enfoque de las demandas comunitarias.

Como campesinos requerían el apoyo del Estado y de los políticos. Para quedarse en las tierras y cultivarlas, pedían se declarara su posesión para luego aspirar a la propiedad. Pedían también vías de acceso, agua salubre y electricidad. Estas nuevas demandas según los relatos de los habitantes del barrio, venían principalmente de personas que emigraron de otros barrios de la ciudad que ya habían entrado de alguna manera en las lógicas urbanas. Para ellas no era primordial la gestión de ayudas para los cultivos, dice Wilmer: «(...) ya no estaban pidiendo nada que tuviera que ver con agricultura, porque ya no estaban dedicados a eso, entonces, el Comité de Usuarios Campesinos ya no tenía razón de ser (...)».

Al constituirse la JAC (Junta de Acción Comunal), el paso de lo rural a lo urbano fue rápidamente entendido; y ante el crecimiento de la comunidad, las necesidades debían ser eficazmente resueltas. La época electoral, entonces, era el momento propicio para obtener obras de infraestructura para el barrio, sin tener que pasar por todos los procedimientos legales establecidos para realizar este tipo de proyectos públicos. Los miembros de la JAC fueron los primeros mediadores formales entre la comunidad y el Estado.

A partir de allí las redes de apoyo se fueron haciendo más efectivas para conseguir favores de los candidatos que iban al barrio a hacer proselitismo. A través del líder comunal se estructuraron estas redes, que constituyeron los mecanismos necesarios que permitieron a la comunidad construir las primeras obras de infraestructura. Los políticos en desarrollo de sus actividades proselitistas se encargaron en adelante de reproducir la dinámica clientelista de intercambiar obras públicas por votos.

Esta dinámica, podría decirse, generó una confusión sobre «lo público» mediada por los «líderes» e intercedida por ciertos imaginarios de la comunidad en torno a resistencias, pobreza y marginalidad, pues los pozoñeros, a pesar de haberse constituido formalmente como barrio de Cartagena, de acuerdo con lo

que afirman algunos entrevistados, nunca se sintieron parte de la ciudad sino hasta la llegada de los servicios públicos: «(...) esto era como un corregimiento,¹⁰ nos decían barrio pero nos trataban como un corregimiento y ese aislamiento es porque aquí vivía gente pobre, siempre la gente con un poco de recursos no se atrevía a venir aquí porque los atracaban (...).¹¹»

Las condiciones de marginalidad en que vivían crearon modos de afrontar la relación con lo político de un modo utilitario: «lo importante es que traigan algo», dicen algunos de sus habitantes sobre los políticos, lo cual, sumado al incumplimiento de las promesas, generaron desconfianza hacia ellos y hacia muchos intermediarios. Dice Eduardo, «en este tiempo uno confiaba en los líderes, antes se votaba a conciencia, no como ahora que si no hay plata no hay votos». ¹²

Cuando las obras públicas llegan

«Cuando entramos a este barrio estaba iniciando apenas, las calles estaban deterioradas, no teníamos servicios públicos, la mano del gobierno era muy escasa en estos sectores. Eran sólo los políticos que venían aquí y cambiaban votos por relleno, por agua, por comida y esto ha sucedido desde que se inició el barrio hasta este momento», dice Luis, líder comunitario.

La primera obra fue la escuela construida por el gobernador, que en ese entonces era Álvaro Escallón Villa, pero al terminar su construcción instalaron un puesto de votación. Al respecto, Wilmer dice: «(...) A El Pozón le pusieron un puesto de votación desde antes cuando era una vereda, en la escuela, por allá en el 74, cuando pusieron el colegio pusieron el puesto de votación posteriormente».

La siguiente obra consistió en la construcción del puesto de salud, promovido por la JAC, la Promotora de Juntas de Acciones Comunales y Cooperativismo, el Departamento Administrativo Nacional de Cooperativas –DANCOOP– y con el apoyo de algunos políticos. Luego vino el relleno de las calles con zahorra,¹³ utilizado para cubrir el barro negro característico de estas tierras.

La zahorra era hasta hace algunos años uno de los bienes más distribuidos por los políticos en épocas de campaña, por el mal estado de las calles en la ciudad y sobre todo en los barrios de invasión ocupados alrededor de la Ciénaga de la Virgen, que naturalmente rodea el barrio. Gracias a la zahorra, muchas calles de

la ciudad aún están sin pavimentar. En El Pozón actualmente hay pocas vías pavimentadas, muchas calles tienen el relleno mencionado, que en épocas de invierno se convierten en lodo amarillo y se vuelven intransitables.

La llegada del agua y de la luz fue un proceso igualmente mediado por los políticos, podría decirse que los servicios públicos llegaron de la mano de la elección popular de alcaldes en 1988. «Cuando entramos aquí no había agua, ni luz, no había nada; y el gerente de las Empresas Públicas nos dijo que no nos podía poner agua porque estos terrenos estaban ilegales..., que esto era ilegal y que si esto lo legalizaban entonces tendrían agua y luz..., pero un día cualquiera en reuniones acá... conectamos la luz; fue la primera determinación que tomamos contra el gobierno de cogernos la luz».¹⁴

Al final de los años ochenta las conexiones ilegales conseguidas se financiaron a través de iniciativas colectivas como rifas, en donde también los políticos tuvieron parte:

«(...) desde los primeros días de diciembre se hicieron actividades para comprar postes, para ver quién iba a trabajar, cuando se consiguieron los primeros postes a través de los políticos, porque los políticos nos habían traído esos postes en las elecciones de octubre (sic)... contratamos una grúa que nos cobró barato, conseguimos las guayas con el mismo Manuel Domingo (el alcalde) y comenzamos a trabajar a finales de noviembre con diciembre y ahora esperar el momento en que se fuera la energía eléctrica de los pueblos para conectarnos...».¹⁵

La instalación ilegal de la electricidad en el barrio se convirtió en un hecho de resistencia que dio fuerza a su organización política y generó cohesión en la comunidad, lo que permitió a los «líderes» hacer demandas legítimas en nombre de la comunidad. Esta acción, de hecho, tuvo el apoyo del alcalde de turno quien aspiraba a ser el primero elegido popularmente, por lo cual no hizo mayor oposición y prometió legalizar el servicio. A cambio obtuvo una alta votación. Dice uno de los entrevistados: «vino el alcalde Manuel Domingo Rojas, éste nos salió con algo parecido a lo de Escallón Villa, nos dijo, bueno, yo no les digo que cojan la luz, pero tampoco les digo que no la cojan».¹⁶ La conexión ilegal significó también una protesta simbólica ante el abandono y la negligencia del gobierno local, pues sabían que era imposible lograr artesanalmente un buen servicio de electricidad:

«(...) la energía aquí era pirata, nos conectamos en el 91, hicimos la primera conexión de la energía cuando el alcalde Domingo Rojas, hubo la primera conexión pirata, eso fue el treinta de diciembre, recuerdo yo que se alumbraron los primeros foquitos aquí en El Pozón, fue una alegría tremenda porque hasta las gallinas amanecieron con uno, no durmieron esa noche, entonces, luego de que Manuel Domingo llegó a la alcaldía elegido democráticamente por el pueblo, al año, nos hizo la primera inversión de infraestructura eléctrica y fue cuando el primer sector del barrio El Pozón tuvo la energía y de allí siguió el proyecto de infraestructura eléctrica cada día, hasta hoy tenemos un 70% del barrio electrificado».¹⁷

El respaldo al candidato-alcalde, según afirman los entrevistados, fue decisivo para su victoria. La siguiente es una de las anécdotas del día de elecciones: «una señora que la cédula se le borró en la foto y un número, se moría de llanto porque fue la única que no votó (en el barrio) por Manuel Domingo Rojas. Aquí todo el mundo votó por Manuel Domingo Rojas. Aquí el señor Fernando Araujo, que era el contrincante, no sacó un solo voto y aparte de esto, Manuel Domingo y William Murra regalaron casi 5 meses de gracia para que no pagaran servicio (de luz)».¹⁸

Las promesas de infraestructura eléctrica eran muy comunes en épocas de elecciones en los barrios en formación de Cartagena. Electribol (Electrificadora de Bolívar), la empresa pública de electricidad de la ciudad, al parecer era un fortín de recursos para los que estaban en la administración y pretendían llegar a cargos públicos. Para los electores significó una oportunidad para evadir pagos y seguir cobrando su voto. Dice Jorge, «aquí el político que tenía poder en Electribol nos ponía la infraestructura y no pagamos energía, nos llegaba el recibo pero no le parábamos bola a eso y la luz no se iba ni nada (sic). La gente consumía energía y cada día iba creciendo la cuenta y nos venían los recibos, el que quería pagar pagaba y el que no quería no pagaba».¹⁹

Lo mismo pasó con el agua, «la gente decía que por qué iba a pagar agua si era de la alberca, esta agua es gratis, las mangueras son de nosotros. Entonces, la empresa dijo: es que la manguera es de ustedes, nosotros les estamos cobrando el líquido (risas) ».²⁰

Se consiguieron muchos votos con las acometidas artesanales, que sirvieron para cumplir precariamente la promesa de traer agua al barrio:

«El agua también llegó en el año 86, Manuel Domingo hizo una acometida de agua alberca grande acá, fue una obra casi simultánea con la luz (...) la gente fue perforando el tubo madre y fue metiendo mangueritas hacia sus casas y hacia las esquinas (...) se consiguieron creo que fueron como 1.200 metros de mangueras, como te dije canjeadas por votos, con el señor Armando Villegas Centeno que estaba aspirando al Senado de la República, entonces, él nos canjeó esa manguera por votos, yo estaba pequeño todavía, yo apurado iba empezar a votar, le di el voto por primera vez a ese señor (sic)». ²¹

Con todo, por los testimonios de estos y otros entrevistados, se construyó una concepción muy particular de lo público. La diferencia entre lo que es privado y lo que es público parece estar dividida por una línea muy delgada. En el caso que se relata, se entiende que los políticos han concedido estos favores de manera personal, sin conciencia de que las obras se construyen con recursos públicos. Esta privatización de los bienes públicos probablemente generó una confusión entre lo público y lo privado.

Cuando lo privado y lo público se confunden

Un ejemplo en vía contraria a lo dicho antes. Los buses privados que prestaban el servicio público sólo hacían rutas en el barrio en épocas electorales. Para los habitantes del barrio era difícil identificar si tenían derecho a este servicio de transporte o no. Dice Wilmer: «Cecilio Montero a veces metía sus buses en campaña y después los quitaba. Éste tiene una flota de buses y cuando aspiraba al concejo, metía los buses de él acá, los buses de Olaya que son de su empresa, y le ponía una cartulina que decía Pozón y cuando se acababa la campaña sacaba los buses, entonces, nos tocaba a pie».

En este sentido, vale la pena entender cuál es el significado de lo público desde la construcción del barrio y cuál sería la frontera entre lo público y lo privado. El debate sobre sus fronteras y diferencias, desde el trabajo de Rabotnikof, se entiende a partir de las tres dimensiones por ella planteadas: lo que es de interés general o colectivo; lo que es visible; y lo que es accesible a todos (Rabotnikof, 1998).

En el primer sentido, público es sinónimo de político, como lo político-estatal y lo político-no estatal; el primero en referencia a lo que le concierne al Estado y

el segundo a lo que está por fuera de aquel, lo cívico-comunitario. Pero lo cívico-comunitario y lo político-estatal se traslapan en el discurso de los intermediarios y entonces, para la comunidad esta distinción no puede ser clara, máxime si la construcción de su barrio ha sido en gran parte en función de la confusión de los recursos públicos con los privados. No se le reconoce al Estado, sino al político, las obras públicas, y las demandas ciudadanas no se tramitan bajo los conductos institucionales formales, sino a través de conductos informales basados en favores personales y dentro de redes comunitarias.

Dice Jorge, líder del barrio: «queríamos que alguien mirara nuestro barrio, le dijimos (al político) las calles como estaban, él paseó con nosotros por todas las partes y él lo que dijo fue que iba a tratar de conseguir inversión para El Pozón, pero la inversión se hace con gestión, ¿me entiendes? (sic). Si él te prometió tienes que pegártele y eso fue lo que hice, pegártele detrás, detrás que parecía un hijo de él (sic)».

En época de elecciones esta confusión es aprovechada y explotada electoralmente por los «líderes» políticos. Algunos líderes reproducen el discurso de «los políticos son mentirosos» y por ello, es mejor coger la plata por anticipado. Luis dice:

«(...) tú sabes qué y no por ofender a nadie (sic), pero la mayoría de la gente que hace política por estos tiempos son gente que nunca ha trabajado y que están desempleados permanentemente y ahora llega una oportunidad de dos o tres meses y ellos salen para donde el político, le ponen 20 o 30 votos comprados a 15.000 o 20.000 pesos, quizás 30.000 pesos. Mucha gente sobrevive en estas épocas electorales y como te digo los políticos vienen en estas épocas, después que se van no vuelven a venir y se les olvidan las comunidades, se les olvidan las promesas que hicieron».

Lo político-no estatal, por su parte, ocurre fuera de la esfera del Estado. Se refiere a la construcción de la política en la comunidad, representada en la labor que a diario hacen algunos líderes para ayudar y construirla. Por ello, a pesar de la debilidad actual de la acción colectiva en el interior del barrio, el concepto de «comunidad» sigue siendo útil para los intermediarios y los patrones.

Lo cívico tiene tanta importancia en el trabajo diario de los líderes del barrio que muchos de ellos apelan a un trabajo anterior, diferenciándolo de su actividad en lo político-electoral, o el trabajo de conseguir votos durante las

campañas políticas. Wilberto dice:

«(...) después de salir «A luchar»²² yo quedé en el barrio en la parte cívica por mucho tiempo; y el paso hacia la política, digamos tradicional, necesariamente lo tiene uno que dar cuando comienzas a tener obligaciones, hijos, necesitas sostenerte, entonces tú te das cuenta que mientras estés en la otra orilla, vas a recibir golpes y más golpes, no vas a recibir nada a cambio. Entonces, los mismos políticos como ven un potencial en ti, comienzan a ofrecerte cosas, a calentarte el oído y obligatoriamente cuando tú no tienes una estabilidad económica pues, de una u otra manera, tiene uno que dar su brazo a torcer (...). Entonces, uno también le pierde la mística a eso, pues uno se da cuenta que a la larga aquí, infortunadamente en esta ciudad, todos son del mismo calabazo, en cuanto a la clase política».

Pero cada vez más se amplía la brecha entre «lo cívico-comunitario» y «lo político-electoral». El primero se entiende actualmente como sinónimo de la política «buena, sana y desinteresada», del trabajo de ayuda diaria de los líderes políticos, mientras que el segundo es sinónimo de prácticas corruptas o clientelistas. Por esta razón, como afirmó Wilberto, el dilema de algunos «líderes» es quedarse en lo cívico donde «vas a recibir golpes y más golpes» o «perderle la mística» a la política y ganar votos.

Los líderes comunitarios que «le pierden la mística a la política» entran en la lógica del mercado, dentro de la cual también amoldan sus estrategias a la demanda de unos patrones y unos clientes, así como su discurso al interés que en el momento representen.

En esa tensión resultante, «el líder» reproduce la lógica clientelista al igual que su patrón, convirtiendo cada bien estatal en una oportunidad para satisfacer a los clientes. En esta dinámica se van configurando redes cerradas de corte autoritario, donde se concentran los recursos que opera el líder comunal de la manera más eficiente posible. A cada obra pública, cada asistencia estatal, se le impone el nombre de un político. «Paniza es el que hizo el pavimento. Es el alcalde que más ha hecho. Gabriel García también hizo acá», dicen algunos habitantes del barrio.

Conclusión

El barrio El Pozón fue politizado desde su fundación y finalmente ha moldeado su historia en medio de tensiones donde los políticos han ocupado un papel central, mientras que el clientelismo operó como herramienta para obtener las obras públicas que le permitió al barrio crecer. Hoy el barrio mantiene a sus líderes comunitarios como referentes políticos fuertes, aunque algunos ya se han desprestigiado por incumplir promesas.

Efectivamente, los políticos en campaña se encargaron de reforzar esta relación clientelista al poner un nombre a cada obra que llegó al barrio y privatizar los canales para acceder a ellas. Pero esto no hubiese sido posible sin la intermediación de los «líderes». Son estos quienes han moldeado la construcción de lo político y lo público en la comunidad. Los intermediarios se fueron convirtiendo en «profesionales» de la política, forzados en muchos casos por la necesidad, y muchos de ellos sacrificaron el trabajo «cívico-comunitario» por el mero trabajo de conseguir votos a cualquier precio.

Otros enfrentaron un dilema moral entre servir a los intereses de la comunidad o servir al patrón, y algunos no ven siquiera una diferencia. No obstante, «la comunidad» sigue existiendo como lugar para su trabajo cívico o electoral. Ellos siguen siendo referentes de lo comunitario y la comunidad sigue acudiendo a su mediación. Especialmente los adultos mayores siguen utilizando estas redes comunitarias como canales de mediación política y obtención de favores, en cambio, los jóvenes no están muy interesados en la política. En este sentido, tal como afirma Perea: «Pese a todo, en contra de lo esperado, la noción de comunidad no desaparece del habla de la gran ciudad» (Perea, 2006, p. 150).

Estos modos de negociación política se construyeron durante el proceso de fundación del barrio, cuando las redes comunitarias fueron sustituidas por redes políticas con intercambios clientelistas que hoy las sustentan. Afirmamos en este trabajo que se insertaron de alguna forma en su cultura política, al afianzar e institucionalizar prácticas como el clientelismo político.

El contexto de escasez en el que se desarrolló la historia del barrio permitiría afirmar también que es aquella una variable determinante de la conducta proclive hacia el clientelismo (Weitz-Shapiro, 2011), pero no la única. La escasez y la necesidad de mejorar las condiciones del barrio determinó la relación clientelista en su momento pero hoy en día, cuando el barrio fue legalizado y se han superado la mayoría de las demandas de infraestructura, las redes clientelistas siguen existiendo como lugar privilegiado para hacer la

política electoral.

Por su parte, la creciente competencia política electoral supondría una mayor democratización en el acceso a los diferentes patrones y a distintas redes; sin embargo, los intermediarios continúan controlando los votos de los habitantes del barrio. Actualmente el barrio El Pozón, en situación similar a otros barrios de la ciudad, se cataloga como «vendedor de votos». En este sentido, valdría la pena profundizar sobre las variables que siguen moldeando esta conducta.

Sería interesante seguir indagando sobre por qué y de qué manera las redes de resolución de problemas han permanecido y han moldeado la manera de entender lo político, aunque haya cambiado el tipo de liderazgo y los recursos que dentro de ellas se transan. Hoy, en reemplazo de las demandas colectivas, prevalece la transacción de votos por bienes privados y públicos, en muchos casos relacionados con subsidios estatales. Pero hoy es mucho más probable que los votos se consigan y se paguen directamente el día de las elecciones, de manera que el compromiso del elegido queda saldado en la negociación individual entre el cliente y los intermediarios; y entre el intermediario y los patrones.

De cualquier forma, los bienes llegan más fácilmente a quienes están en las redes; fuera de ellas parece difícil y más costoso acceder a ellos, de manera que se acepta la intermediación de los líderes como una forma obvia de tramitar lo político y lo público.

Con todo, la existencia de estas redes clientelistas que soportaron en muchos momentos la vida del barrio, hoy lo siguen haciendo aunque la legitimidad de muchos líderes esté en entredicho. En el caso estudiado, en la vida del barrio pesa su historia de escasez, pero pesa aún más el rastro que las negociaciones clientelistas pudieran haber dejado en la cultura política de sus habitantes.

Referencias bibliográficas

Almond, G. A. y Sidney V. *The civic culture*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Auyero, J. *Favores por votos: estudio sobre clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires: Losada–Moreno, 1997.

La política de los pobres. Las prácticas políticas del peronismo. Buenos Aires: Manantial, 2001.

- Caciagli, M. «Clientelismo, corrupción y criminalidad organizada». En: *Cuadernos y debates*, 60. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996.
- Dávila, A. y Delgado, N. «La metamorfosis del sistema político colombiano: ¿clientelismo de mercado o nueva forma de intermediación?». En: Francisco Gutiérrez (Comp.). *Degradación o cambio. Evolución del sistema político colombiano*. Bogotá: Grupo editorial Norma, 2003.
- Espinosa, A. y Rueda F. *¿Los pobres de hoy serán los pobres del mañana? Determinantes de la pobreza y magnitud de la vulnerabilidad en Cartagena de Indias*. Cartagena: Ed. Universidad Tecnológica de Bolívar, 2008.
- Flynn, P. «Class, clientelism and coercion: some mechanisms of internal dependency and control». En: *Journal of commonwealth and comparative politics*, 12, 1972.
- Lomnitz, L. *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Flacso, 2001.
- Perea, C. M. «Comunidad y resistencia». En: *Revista Colombia Internacional*, 63, enero-junio de 2006, p. 148-173.
- Pérez, G. y Salazar, I. *La pobreza en Cartagena: un análisis por barrios*. Documentos de trabajo sobre economía regional. Cartagena: Banco de la República, 2007.
- Proyecto Cartagena como Vamos (2007). <www.cartagenacomovamos.org>.
- Rabotnikof, N. «Lo público, lo privado». En: *Debate Feminista*, 18, 1998, p. 3-13.
- Secretaría de Planeación de Cartagena. Alcaldía Mayor de Cartagena. <<http://midas.cartagena.gov.co/>>.
- Weitz-Shapiro, R. «What Wins Votes: Why some politicians opt out of clientelism». *American Journal of Political Science*.
- Zamosc, L. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia. Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) 1967-1981*. Bogotá, Colombia: CINEP, 1987.

¹ Este artículo forma parte de un capítulo de la tesis de maestría denominada «Casas políticas y redes clientelares en Cartagena». Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2010.

² Dato tomado del Censo General 2005 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE. Disponible en <http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124>.

³ Aluvión: avenida fuerte de agua, inundación (Real Academia de la Lengua Española).

- 4** Entrevista a Vicente Salas, líder fundador del barrio y último sobreviviente del suceso de la toma de tierras. Agosto de 2007.
- 5** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 6** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 7** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 8** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 9** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 10** Corregimiento municipal (C): es una división del área rural del municipio, la cual incluye un núcleo de población, considerada en los Planes de Ordenamiento Territorial, POT. Fuente: <http://www.dane.gov.co/files/inf_geo/4Ge_ConceptosBasicos.pdf>.
- 11** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 12** Entrevista a Eduardo, habitante del barrio. Agosto de 2007.
- 13** Producto parecido a la tierra que se utiliza para el relleno de calles.
- 14** Entrevista a Vicente, líder fundador del barrio. Julio de 2007.
- 15** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 16** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 17** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 18** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 19** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 20** Entrevista a Wilmer, líder del barrio y escritor. Agosto de 2007.
- 21** Entrevista a Jorge, líder político del barrio, candidato a edil. Agosto de 2007.
- 22** Organización política nacional de izquierda fundada en 1984.

Claves para la organización de un sistema cultural

ARMANDO ALFARO PATRÓN

Presentación

A continuación se hará un análisis del Sistema Nacional de Cultura de Colombia y de los sistemas locales de cultura de Bogotá y de Cartagena. Dicho análisis tendrá como eje central la diferenciación entre lo que es un sector cultural y lo que a partir de él se entendería por sistema cultural. Para ello se tendrán en cuenta los marcos jurídicos que crearon estas tres instituciones, aunque, para el caso de Cartagena, se recurrirá a datos disponibles por fuera del ordenamiento jurídico que creó el sistema cultural de esta ciudad.¹

Desde la expedición en Colombia de la Ley General de Cultura en 1997, y con ella la creación del Sistema Nacional de Cultura, varios de los entes territoriales colombianos crearon sus propios sistemas culturales locales. Sin embargo, las normas que los crean no son del toda claras en cuanto a la delimitación del sistema, lo que ha traído como consecuencia que las actividades culturales sigan dándose, en muchos casos casi que exclusivamente, en el sector cultura. Por lo tanto, lo que aquí se propone es que una de las claves para la creación de un sistema cultural está en su delimitación franca y expresa, en los ordenamientos jurídicos, de lo que se entiende por sector cultura o entorno.

1. Cuando hablamos de «sistema cultural», ¿de qué estamos hablando?

De manera intuitiva solemos mencionar la palabra *sistema* para referirnos al *componente medular* de un todo. Ese todo, se diría que es una *realidad* de la cual el sistema destaca como lo más importante. Pero para entender un poco mejor esto de los sistemas, las aportaciones sobre el tema del sociólogo Niklas

Luhmann (1990) nos pueden ayudar un poco. Este autor ha pretendido construir una teoría general que describa la sociedad de la cual la teoría de sistemas sería sólo un instrumento. Según explica Izuzquiza (1990), quien analiza la obra de Luhmann, esta opción del autor está motivada por el hecho de que al ser la sociedad moderna altamente compleja en relaciones y conexiones, la teoría de sistemas sería el instrumento indicado para reducir su complejidad y, por lo tanto, ayudar a la comprensión de la multiplicidad de fenómenos sociales. Arriaga, quien también analiza las propuestas de Luhmann, habla del «problema de la extrema complejidad del mundo» (2003, p. 290), para lo cual la teoría de Luhmann es «un poderoso instrumento analítico que permite comprender el funcionamiento de la sociedad (...)» (p. 279).

Dentro de su teoría general, Luhmann construye varias conceptualizaciones o características básicas atribuibles a los sistemas sociales que queremos destacar.

La primera tiene que ver con la diferencia u oposición *sistema/entorno*. Para Luhmann, si a través de un sistema se reducen las infinitas posibilidades de los fenómenos sociales del mundo, es condición necesaria que exista una diferencia entre él y el entorno: «Los sistemas no sólo se orientan ocasionalmente o por adaptación hacia su entorno, sino de manera estructural, y no podrían vivir sin el entorno. Se constituyen y se mantienen a través de la producción y mantenimiento de una diferencia con respecto al entorno, y utilizan estos límites para regular esta diferencia» (1990, p. 50-51). Para sintetizar, un sistema tiene origen en un entorno, pero no es el entorno.

El *límite* es otro de los conceptos fundamentales. Es a través de él que se puede diferenciar lo que sucede en el sistema de lo que sucede en el entorno, y así, de esta manera, se puede establecer con claridad cuándo las relaciones se dan entre los elementos del sistema y cuándo en el entorno. Es tan importante esta característica que Luhmann (1990) dice que «(...) el mantenimiento del límite es el mantenimiento del sistema» (p. 50-51).

El tercero es la *relación entre los elementos*: hay sistema cuando existe comunicación en su interior independientemente de la que se da en el entorno (Arriaga, 2003, p. 292). Por lo tanto, el límite está dado por los elementos del sistema, es decir, sus componentes, y por la relación que se da entre ellos.

Se han escogido las anteriores conceptualizaciones básicas porque ellas vienen bien para entender unos casos especiales de sistemas, los culturales, y de un lugar específico: Colombia. En primer lugar hay que decir que estos fueron creados por diversas normatividades, llámense leyes, decretos o acuerdos. Lo

anterior, a su vez, indica que vamos a abordar unos sistemas que *sí existen*, por lo que, para lo que aquí nos interesa, nos apartamos del debate que podría generar el conocido presupuesto de Luhmann sobre si existen o no los sistemas para ocuparnos de manera concreta de *cómo* existen.

2. Caso del Sistema Nacional de Cultura, SNCu

En Colombia, la Ley 397 de 1997 o Ley General de Cultura creó el Sistema Nacional de Cultura –SNCu–. Según consta en un informe de gestión de la Dirección de Fomento Regional del Ministerio de Cultura, su implementación hay que entenderla como «una estrategia de organización y participación que involucra todas las instancias, públicas, privadas y de carácter mixto, instituciones y organizaciones comunitarias, creadores y gestores y comunidad cultural en general (...) como estructura organizadora y articuladora del sector» (Ministerio de Cultura, s. f., p. 1). Varias cosas hay que destacar de esta cita cuya importancia estriba en la manera como desde un ente estatal de carácter nacional se concibe lo que es un sistema cultural. Lo primero es que destacan las palabras «organizadora» y «articuladora» para describir lo que se entiende como sistema. Enseguida habría que preguntarse, ¿organización y articulación de qué? La respuesta está al final de la cita: de un sector que, por supuesto, es el cultural. Este sector, desde las instancias de planeación del país, era visto un tanto desperdigado, por lo que la creación de un sistema fue una de las respuestas que se dieron para su ordenación. Es aquí donde, si se establece una relación con la oposición sistema/entorno de Luhmann, se tiene que para este caso el entorno vendría a ser el sector cultural, ese espacio, lugar, realidad, totalidad en la cual se encuentran todas las actividades culturales y de la cual el sistema ha surgido como su organizador.

Pero de la anterior cita hay que analizar algo más: el sistema fue concebido como una estrategia de participación sin discriminación de ningún actor cultural; es decir, de alguna manera todos los que se dediquen a la cultura tienen la posibilidad de hacer parte de ese *organismo* o institución concebidos como un sistema. Aquí es donde se presenta la siguiente dificultad: si todo el sector cultural es susceptible de ser parte del sistema, entonces, ¿cómo diferenciarlos?, ¿cómo hacer que el sistema se convierta de verdad en un sistema y no se diluya en el entorno, en el sector? Para el caso colombiano, fue el propio legislador quien estableció esos límites a través de la Ley General de Cultura y

del Decreto 1589 de 1998. De esta manera tenemos que en Colombia la cultura, también, derivó como institución de carácter formal.

En un primer momento, la Ley General de Cultura definió el Sistema Nacional de Cultura, sin embargo, el Decreto 1589 de 1998 hizo algunos cambios. Lo primero que habría que destacar de este decreto es que de manera clara expresa en su artículo 3 cuáles son los principios constitucionales que inspiran la organización del SNCu: «El Sistema Nacional de Cultura se basa en los principios de descentralización, diversidad, participación y autonomía». Se destaca esto porque los principios de participación y de reconocimiento de la diversidad cultural son luego retomados por los marcos jurídicos que crean los sistemas culturales de Bogotá y de Cartagena y por lo tanto serán tenidos como ejes para los análisis que aquí se harán.

En cuanto a la definición de sistema que aparece en este decreto, es la que está vigente: «Artículo 1. Se entiende por Sistema Nacional de Cultura el conjunto de instancias, espacios de participación y procesos de desarrollo institucional, planificación, financiación, formación e información articulados entre sí, que posibilitan el desarrollo cultural y el acceso de la comunidad a los bienes y servicios culturales». En esta definición están los límites del sistema, es decir, el sector cultural ordenado, y que vienen a ser lo que comúnmente se denominan «componentes»: las instancias, los espacios de participación y los procesos de desarrollo. Pasemos ahora a analizar cada uno de estos componentes tal como aparecen en el decreto para tratar de entender cómo se organiza el SNCu y como se diferencia del sector.

Sobre el componente «instancias», dice el decreto que «son las responsables de la formulación, ejecución y seguimiento de las políticas y de los planes de cultura, conjuntamente con los espacios de participación» (art. 5.1), y que a él pertenecen:

«(...) el Ministerio de Cultura, las entidades y oficinas culturales territoriales, los Fondos Mixtos para la Promoción de la Cultura y las Artes, y las demás entidades públicas o privadas, civiles o comerciales, que desarrollan, financian, fomentan, ejecutan o promueven actividades culturales y artísticas, en los ámbitos locales, regionales y nacional, tales como las bibliotecas, los museos, los archivos, las casas de cultura, las asociaciones y agrupaciones de los creadores, gestores y receptores de las diversas manifestaciones culturales, así como las empresas e industrias

culturales» (art. 6).

De aquí se entiende que prácticamente todas aquellas instituciones o grupos o actores que se dediquen a actividades culturales pueden hacer parte del sistema, por lo tanto este artículo iguala o equipara el sistema con el entorno o sector. En otras palabras, aquí todavía no estaríamos ante un sistema.

Acerca del componente «espacios de participación», el decreto aclara que «son el ámbito de encuentro de todos los actores del sistema en donde se conciertan las decisiones de la política y planificación cultural nacional o territorial y la vinculación y articulación con los demás sistemas» (art. 5.2). Dos cosas que decir: en el desarrollo del articulado del decreto no se dice cómo los actores del sistema se encuentran, y tampoco de qué manera deberían tomar decisiones sobre los temas culturales. Siendo así, ¿de qué manera puede hacerse efectivo el encuentro entre actores culturales? Por decirlo de alguna manera, en este componente –que ya es el segundo de tres–, tampoco aparece un sector cultural debidamente organizado, es decir, sistema debidamente delimitado.

Al componente «procesos de desarrollo» el decreto le dedica más artículos. Empieza por definirlo como «el conjunto de acciones que enriquecen, potencian, transforman y divulgan el ámbito cultural, observando criterios democráticos, participativos y multiculturales» (art. 5.3). Enseguida el decreto enumera y define cuáles serían estas acciones:

5.3.1. De desarrollo y fortalecimiento institucional. Fomenta y promueve la cooperación interinstitucional desde el punto de vista organizativo, administrativo, financiero y programático dirigido a las instancias encargadas de coordinar y ejecutar programas y proyectos culturales en las entidades del orden nacional y territorial.

5.3.2. De planificación. Se orienta a la formulación de los Planes Territoriales de Cultura y del Plan Nacional de Cultura y su integración en los Planes de Desarrollo.

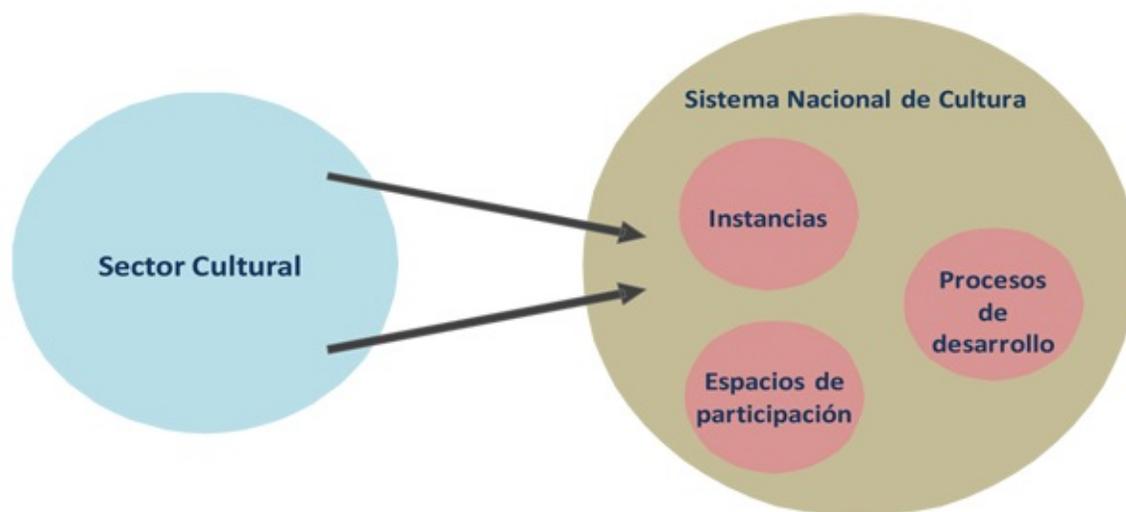
5.3.3. De financiación. Identifica y canaliza los recursos públicos y privados nacionales, territoriales e internacionales para la ejecución de los programas y proyectos.

Más allá de la bondad o no de estas acciones cabe la siguiente pregunta: ¿cómo ejecutarlas si no está suficiente explicado en la norma la manera como los actores, grupos e instituciones culturales se encuentran, se reúnen en los espacios de participación?

Este decreto, por lo tanto, resulta bastante insuficiente en cuanto a la organización del sector cultural a través de un sistema. Su falla original consiste en que no diferencia el sistema del sector cultura, no hay límites entre los dos.

De alguna manera sucede lo mismo con respecto al Ministerio de Cultura como ente coordinador del SNCu: el Decreto 1589 de 1998 dice cuáles son las funciones del ministerio con respecto al sistema (véase el art. 8), pero no dice cómo ejecutar esas acciones *dentro* de un sistema, ni cómo impulsar la articulación entre sus diferentes componentes. Es más, si se aceptan los contenidos del documento *Implantación del Sistema Nacional de Cultura*, informe de gestión de la Dirección de Fomento Regional del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s. f.), podría decirse que las acciones del ministerio son más propias de sus funciones como institución rectora de la cultura en el país que como ente coordinador del sistema. En este sentido, el ministerio está más enfocado al sector cultura (cuestión a la que no habría que hacerle ninguna objeción), pero deja de lado su coordinación del sistema cultural como tal.

Gráfico 1. ¿Cómo el sector cultural se convierte en sistema?



3. Réplicas del Sistema Nacional de Cultura, SNCu

La creación del SNCu en 1997 hizo que instituciones culturales con características similares se replicaran en los diferentes órdenes del territorio nacional. Bogotá y Cartagena, por ejemplo, tomaron copia. En primer lugar

nos referiremos al caso de Bogotá.

En el distrito capital, los inicios de una organización cultural entendida como sistema preceden a la Ley General de Cultura. Rosario Bonilla (2005) sitúa el origen del sistema en 1992, cuando Colcultura comienza a dar los primeros pasos para la creación de un sistema nacional creando los primeros consejos de cultura, y entre ellos el distrital de Bogotá. Pero no es hasta el 2002 cuando se crea el primer sistema como tal mediante el Decreto 221 de ese año. Tanto su organización como las definiciones que aparecen en el decreto son un reflejo del SNCu. Sin embargo este sistema cultural tuvo una corta duración, tan solo cinco años. En 2007 el Decreto 627 lo reforma creando el Sistema Distrital de Arte, Cultura y Patrimonio, actualmente vigente.²

Entre las razones por las cuales se reformó el anterior sistema estaban la necesidad de asegurar una mayor participación de la ciudadanía cultural de tal manera que no quedaran invisibilizados algunos agentes culturales, y mejorar tanto su estructura como su organización. En los considerandos del decreto, por ejemplo, se retoma la necesidad de hacer efectiva la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones colectivas, y en el artículo 2 esta apuesta es contundente y establecida como el «objeto» del sistema:

«Promover, articular y regular de manera concertada y corresponsable, la interacción social de Agentes Culturales, Organismos y Organizaciones involucrados en los procesos de participación, planeación, fomento, organización, información y regulación propios de los campos del arte, la cultura y el patrimonio. Este sistema facilita la adecuada administración y gestión de las políticas públicas orientadas al desarrollo de la ciudad y de la ciudadanía, además permite la movilización de voluntades, el desarrollo de iniciativas y el diálogo de las organizaciones sociales con las autoridades públicas en los campos respectivos» (art. 2, Decreto 627 de 2007).

En cuanto a los componentes del sistema, el decreto de Bogotá se guía por el nacional en la organización del sistema, pero con especificidades propias. En primer lugar, al componente instancias lo denomina «Agentes Culturales, Organismos y Organizaciones» y lo define de la siguiente manera: «Son todas aquellas personas naturales o jurídicas, de naturaleza pública o privada, con o sin ánimo de lucro, que realizan, financian, promueven, acceden, disfrutan y ejecutan actividades artísticas, culturales y del patrimonio» (art. 4.1).

En este punto se presenta la misma situación que en el SNCu, que prácticamente el sistema es todo el sector cultura. Sin embargo, poco a poco la norma se encarga de establecer los límites entre ambos.

En primer lugar, el artículo 4.2 al crear los «espacios de participación» tiene en cuenta tres mecanismos para la inclusión de la ciudadanía en el sistema, por convocatoria abierta en torno a un tema específico, por designación y por elección. Es así como en este artículo comienza a notarse la delimitación del sistema, es decir, todos los actores culturales harían parte de él, pero no todos acudirían al sistema. Ya esto implica una diferencia del sistema con respecto al sector, una reducción de las complejidades y múltiples relaciones culturales que se dan en el entorno. Estas múltiples relaciones que se dan en el sector cultura son enumeradas a través de dos espacios de participación concretos y bastante bien definidos. Así reza en el decreto en el artículo 4:

4.2.1 Comisiones: están integradas por Agentes Culturales, Organismos y Organizaciones cuya vinculación es abierta, es decir no está mediada por mecanismos de elección y designación. Las comisiones convocan a la ciudadanía al diálogo de intereses y a la construcción de agendas y propuestas colectivas asociadas a los campos.

4.2.2 Consejos: están integrados por Agentes Culturales, Organismos y Organizaciones elegidos o designados y pueden ser distritales o locales. Los consejos tramitan las propuestas y las agendas definidas en las comisiones.

En cuanto al mecanismo de escogencia de actores culturales en los consejos, el distrito de Bogotá convoca a esas elecciones. Prueba de esto la podemos encontrar en la Resolución núm. 72 de febrero 26 expedida por la Alcaldía Mayor de Bogotá mediante la cual, después de convocatoria pública a elecciones, se nombra a «19 Consejos Locales de Arte, Cultura y Patrimonio, 6 Consejos Distritales en las Áreas Artísticas, 9 Consejos Distritales de Cultura de Grupos Étnicos y Sectores Sociales y Etarios, el Consejo Distrital de Patrimonio Cultural y el Consejo Distrital de Equipamientos Culturales».

El decreto también hace referencia al componente «procesos de desarrollo» y dice de manera expresa cuáles son las acciones que se podrán realizar en el interior del sistema: de planeación, de participación, fomento, de información, organización y de regulación. Y cada una de estas acciones las define. Sobre el proceso de «fomento», por ejemplo, dice: «Consiste en el reconocimiento, valoración, destinación y producción de recursos técnicos, tecnológicos y financieros para el ejercicio de prácticas propias de los campos de arte, cultura y

patrimonio» (art. 4.3.3).

Pero el decreto también es exhaustivo en otros aspectos como decir cuáles son los principios del sistema. Hace, por ejemplo, referencia a los principios de «participación y concertación», de «autonomía y libertad cultural», de «diversidad cultural» y de «igualdad social, de géneros, de sexualidad, poblacional y étnica». Sobre este último dice: «La igualdad de oportunidades es condición para la diversidad cultural. Ninguna comunidad, grupo o sector social podrá reclamar para sí condiciones que se traduzcan en la exclusión, subordinación o discriminación de otros» (art. 5.1.2).

Cabe destacar que en la parte del articulado que se refiere a las políticas del sistema, establece como uno de sus objetivos el de la «concertación y participación para la decisión», cuyo fin es «fomentar y garantizar prácticas de participación y espacios representativos para la deliberación y toma de decisiones concertadas entre Agentes Culturales, Organismos y Organizaciones de los campos del arte, la cultura y del patrimonio a fin de construir poder ciudadano y ciudad en los ámbitos local, sectorial y con grupos poblacionales definidos» (art. 6.3).

Vemos entonces que el sistema cultural de Bogotá está descrito de una manera bastante completa en la norma. Ésta lo delimita de manera satisfactoria del sector cultural, lo ordena, sin perder de vista la importancia de la participación de la ciudadanía en el interior del sistema. En síntesis, el Decreto 627 de 2007 se preocupa por decir *qué* es el sistema cultural de Bogotá, *quiénes* pueden participar en él, y *cómo*, en *dónde* lo pueden hacer y las *acciones* que pueden realizar.

Si nos vamos, por ejemplo, a Douglas North (2006), quien dice que las instituciones son «las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana» (p. 13), tenemos que el Decreto 627 de 2007 ha establecido unas reglas de juego claras en cuanto al Sistema Distrital de Arte, Cultura y Patrimonio de Bogotá; la precisión en su delimitación ayuda a descomplejizar el sector cultural. Si cabe, podría decirse, tal como también dice North cuando se refiere a las características de las instituciones, que tal como está reglamentado el sistema cultural de Bogotá, éste ayuda a reducir la incertidumbre.

4. El Sistema Distrital de Cultura de Cartagena de Indias

El Acuerdo 001 de febrero de 2003 es la norma que crea el Sistema Distrital de Cultural de Cartagena. Su definición, que aparece en el artículo 1, está copiada de la que aparece en la Ley General de Cultura: «Es el conjunto de instancias y procesos de desarrollo institucional, planificación e información articulados entre sí, que posibilitan el desarrollo cultural y el acceso de la comunidad a los bienes y servicios culturales según los principios de descentralización, participación y autonomía». El artículo 2 enumera las instancias que forman el sistema:

«Consejo Distrital de Cultura, el Comité Técnico de Patrimonio Histórico y Cultural, el Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y de las Artes de Cartagena, la Academia de la Historia de Cartagena de Indas, la Escuela Taller de Cartagena de Indias, el Museo Histórico de Cartagena, el Archivo Histórico de Cartagena, el Instituto de Patrimonio y Cultura de Cartagena de Indias, y en general por todas las entidades públicas y privadas que desarrollen, financien, fomenten o ejecuten actividades culturales».

Por su parte, el artículo 3 ordena que la coordinación esté a cargo del Instituto de Patrimonio y Cultura de Cartagena de Indias, IPCC. Esta entidad u oficina de carácter público es la máxima autoridad en materia de cultura en el distrito. Con patrimonio independiente está adscrita a la Alcaldía de Cartagena.

Teniendo en cuenta los aspectos abordados para el SNCu y el Sistema Distrital de Arte, Cultura y Patrimonio de Bogotá, el Acuerdo de 2003 al describir el sistema cultural de Cartagena presenta las siguientes fallas:

1. Insuficiente descripción del sistema: en el acuerdo sólo tres artículos se ocupan de él, lo que es insuficiente. Por otra parte, si el sistema que se iba a crear en Cartagena iba a tomar como modelo el SNCu, se ha debido recurrir al Decreto 1589 de 1998, ya que por lo menos en términos jurídicos el sistema que allí aparece es el que está vigente y no el que aparece esbozado en la Ley General de Cultura.
2. Sobre los componentes del sistema: si para el caso de Cartagena se iban a tomar como modelo los límites que el legislador estableció para el Sistema Nacional de Cultura (los componentes de «instancias», «espacios de participación» y «procesos de desarrollo»), por lo menos el modelo se debió acatar en su totalidad en estos aspectos. Sucede que en el Acuerdo 001 de 2003 aparecen los componentes de «instancias» y «procesos de desarrollo» pero no están definidos. Más grave es el caso del componente «espacios de

participación», que ni siquiera aparece enunciado. Estas fallas en cuanto a los componentes ha traído como consecuencia la creación de un sistema delimitado de manera insuficiente.

3. Existe en el sistema un marcado énfasis en el componente «instancias» al aparecer allí ocho instituciones con nombres propios (el Instituto de Patrimonio y Cultura –IPCC– se incluyó siguiendo los lineamientos generales de la Ley 397 de 1997, es decir, del SNCu con respecto al Ministerio de Cultura). Significa esto una errada comprensión de lo que sería pasar del sector cultura a un sistema cultural. La racionalización de las múltiples actividades culturales a través de la inclusión en el componente «instancias» de sólo ocho instituciones con nombres propios, más un agregado difuso que dice «y en general por todas las entidades públicas y privadas que desarrollen, financien, fomenten o ejecuten actividades culturales», dio como resultado la formación de un sistema excluyente. Tal como se ha comentado en el caso de Bogotá, todos los actores, grupos e instituciones culturales deben poder acceder al sistema o ser parte de él. La cuestión aquí consiste en buscar los caminos para que entren en el sistema sin que se caiga en el «desorden» del sector, sin embargo, el acuerdo no da soluciones a esta situación.

Varias cosas más podemos decir sobre el sistema cultural de Cartagena. Los vacíos que contiene su marco jurídico han dado como resultado un sistema totalmente inoperante. Como los espacios de participación no están incluidos en el sistema, aquellas ocho instituciones que nombra el acuerdo como parte del componente instancias nunca se han reunido o encontrado a la luz de un *espacio sistémico*, lo que, al mismo tiempo, ha imposibilitado que de común acuerdo hayan podido gestionar o planificar sobre los diferentes aspectos de la cultura en la ciudad. Esta situación ha traído consigo que, aun existiendo un sistema cultural creado por un ordenamiento jurídico, todas las actividades culturales se desarrollan en términos del sector. Cada una de las ocho instancias, por ejemplo, gestionan y ejecutan actividades culturales entre ellas mismas sin tener en cuenta que hacen parte de un sistema, es decir, se dinamizan mutuamente en el sector. Lo anterior no quiere decir que esté mal, ya que un sistema tampoco puede ser una camisa de fuerza: la riqueza de actividades culturales que se realizan en el entorno del sistema supondría que siempre van a ser superiores a las que se pudieran dar dentro de él, pero yéndonos al marco jurídico que crea el sistema cultural en Cartagena, ¿para qué

crearlo si lo que se va a dar en la realidad es la única y preeminente existencia del sector?

Otro ejemplo que se puede sumar al caso de Cartagena, con respecto a que más que sistema cultural lo que existe es el sector, tiene que ver con que esas mismas ocho instancias realizan actividades con muchos actores, grupos e instituciones que están por fuera del sistema, es decir, los que no están contenidos expresamente en el marco jurídico. En conversaciones sostenidas con quienes han precedido la dirección o presidencia de esas ocho instituciones «visibilizadas» por la norma, en su mayoría sostuvieron que el estatus de privilegio que les dio la norma es el producto de una visión excluyente de la cultura en la ciudad –aunque sólo sea en la norma–, pues allí no se tuvo en cuenta la inclusión, de manera expresa, de grupos como los afrodescendientes, de las comunidades indígenas, ni los grupos de LGTB; y ni siquiera del sector educativo.

Reflexión final: la diferenciación entre sistema y sector como clave para la organización de un sistema cultural

Teniendo en cuenta lo reflexionado hasta aquí, consideramos que una diferenciación clara entre el entorno o sector del cual el sistema surge es lo que hace posible la organización eficiente de un sistema cultural. Un marco jurídico que se ocupe de este tema debe tener esta diferencia como prioridad. Pero esta delimitación entre, digamos, ambos *espacios*, nada tiene que ver con la exclusión. Se puede organizar, ordenar, racionalizar el sector cultural cuando las actividades culturales son vertidas al interior de un sistema y al mismo tiempo ser incluyente tal como lo pudimos notar en la lectura realizada del sistema cultural de Bogotá.

En Colombia, el modelo de delimitación establecido por la Ley General de Cultura para el sistema cultural nacional («instancias», «espacios de participación» y «procesos de desarrollo») tal vez sea suficiente, pero el Decreto 1589 de 1998 que reglamenta el SNCu se quedó corto en cuanto a los mecanismos a través de los cuales actores e instituciones culturales podrían acceder a los «espacios de participación» y ejecutar las acciones que les serían pertinentes. Lo mismo sucede con la norma que crea el sistema cultural de Cartagena. En este sentido, tal vez sea el sistema cultural de Bogotá, en cuanto a

su marco jurídico, el más completo de los tres.

Si hacemos énfasis, por ejemplo, en el componente «espacios de participación», se pueden realizar varias reflexiones.

La primera es que con una concepción clara de unos lugares de encuentro de los diversos actores en donde se pueda debatir, planear, gestionar todo lo que tenga que ver con la cultura y en donde se puedan tomar decisiones por consenso, se evitaría la imposición de una visión única y homogeneizante de la cultura, es decir, se contaría con un espacio verdaderamente pluricultural; en otras palabras, sería un reconocimiento de la multiculturalidad. Un lugar así, en donde la misma comunidad pueda concertar con el Estado en la toma de decisiones que tiene que ver con la cultura daría como resultado, tal como dice Tomassini (2000), el alejamiento de fórmulas generalistas para la solución de los problemas, en este caso los culturales.

Lo segundo es que, al dar Colombia un salto de un Estado homogéneo a un Estado multicultural –según diferenciación que establece Kymlicka (2002, p. 48)–, al reconocer y proteger «la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana» en el artículo 7 de la Constitución Nacional, las localidades y las regiones tienen mayores posibilidades de crear instituciones, como los sistemas culturales, participativos, incluyentes y eficientes. En el caso de Colombia, debido a la extensión de su territorio, a las múltiples culturas que alberga y a una división político-administrativa bastante considerable, a un ente cultural de carácter nacional le resulta más compleja la organización de un sector, como el cultural, a través de un sistema. Tal vez por ello el marco jurídico que creó el Sistema Nacional de Cultura se quedó corto en su descripción, mientras que el de Bogotá sí lo pudo hacer; y Cartagena debería poder hacerlo.

Lo último que habría que decir es que, por cuestiones metodológicas al establecer la diferenciación sistema/entorno a partir de Luhmann, lo que hemos entendido por entorno lo equiparamos al concepto de sector. Sin embargo, con esto no se ha querido decir que un sistema cultural deba estar formado o dirigido exclusivamente al sector cultural, es decir, a aquellos actores, grupos o instituciones que realizan actividades culturales, ya que esta exclusividad es, por supuesto, debatible. Es por ello que sería importante concebir los sistemas culturales como instituciones con una estructura abierta en donde también puedan participar representantes de otros sectores como el turístico (que en Cartagena es de gran importancia) y el educativo. Si así se hiciese se estaría aceptando que lo que tiene que ver con la cultura es un asunto de todos y no de

unos pocos elegidos.

Referencias bibliográficas

Alcaldía Mayor de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: Panamericana, 2005.

Arriaga, Emilio. *La teoría de Niklas Luhmann*. México: Universidad Autónoma de México, (s. f.). Disponible en <[http://biblat.unam.mx/detalle_bib.php?tipobus=disciplinas&revista=Convergencia+\(Toluca,+Edo.+M%E9x.\)&iddisciplina=&articulos=540](http://biblat.unam.mx/detalle_bib.php?tipobus=disciplinas&revista=Convergencia+(Toluca,+Edo.+M%E9x.)&iddisciplina=&articulos=540)>.

Izuzquiza, Ignacio. «Introducción: urgencia de una nueva lógica». En: Luhman, Niklas. *Sociedad y sistema, la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós y ICE, 1990.

Jorge Sossa. «El Sistema Distrital de Cultura en las intersecciones local, distrital y nacional». En: Alcaldía Mayor de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: Panamericana, 2005.

Klignberg, Bernardo. «Seis tesis no convencionales sobre la participación». En: Klignberg, Bernardo y Tomassini, Luciano. *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: FCE, 2000.

Kymlicka, Will. «Estados multiculturales y ciudadanos interculturales». En: *Realidad multilingüe y desafío institucional. Actas del V Congreso latinoamericano de educación multicultural bilingüe*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Disponible en: <<http://books.google.com.co/books?id=OXUhyk6K5UMC&pg=PA47&lpg=PA47&dq=estados+multiculturales+y>>

Luhman, Niklas. *Sociedad y sistema, la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós e ICE, 1990.(Primera edición en alemán: 1984). Disponible en <<http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=18324>>. Consultado en marzo de 2011.

Ministerio de Cultura. Gestión del Ministerio de Cultura en el marco del Plan Decenal de Cultura 2001-2010. Elementos de evaluación (s. f.). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, (s. f.). Recuperado en abril de 2011. Disponible en <<http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=18324>>.

- Ministerio de Cultura. Dirección de Fomento Regional. Informe de gestión. Ministerio de Cultura 2002-2010: implantación del Sistema Nacional de Cultura (2010). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia: Dirección de Fomento Regional (s. f.). Recuperado en abril de 2011. Disponible en: <<http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=37381#>>.
- North, Douglas. *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: FCE, 2006.
- Peters, Guy. *El nuevo institucionalismo. La teoría institucional en ciencia política*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Rosario Bonilla. «Por qué un Sistema Distrital de Cultura en 1992?». En: Alcaldía Mayor de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: Panamericana, 2005.
- Sanabria, Alberto. «Introducción». En: *Ley General de Cultura*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2000.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Tomassini, Luciano. «El giro cultural de nuestro tiempo». En: Kliksberg, Bernardo y Tomassini, Luciano. *Capital social y Cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: F CE, 2000.
- UNESCO. *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. Francia: UNESCO, 2002. Disponible en internet en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>>.
- Uribe, Richard. «De la normatividad a la cotidianidad. Concepciones teóricas y prácticas en el Sistema Distrital de Cultura». En: Alcaldía Mayor de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: Panamericana, 2005.

¹ Esto es posible por la investigación realizada por el autor para optar al título de magíster en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar titulada: «Sistemas Locales de Cultura: el caso del Sistema Distrital de Cultura de Cartagena de Indias» durante el 2011.

² En los análisis que se harán a continuación, se tomó como texto base un documento explicativo a la reforma del anterior sistema colgado en el portal web de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deportes de la Alcaldía de Bogotá: <<http://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/portal/sistemadistrital/conformacion>>.

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**

Patrimonio, territorio y educación. El caso del paisaje cultural de la bahía de Cartagena de Indias

RODRIGO ARTEAGA RUIZ

Introducción

Los paisajes culturales son escenarios de patrimonio donde interactúan naturaleza, sociedad y cultura. Son espacios con potencial para generar sentidos de pertenencia, configuraciones identitarias y cohesión social con miras a un desarrollo colectivo. Los vínculos actuales entre paisaje, patrimonio y calidad de vida obligan a plantear múltiples acciones de salvaguardia, entre ellas la difusión a través de la educación. Estas acciones también están ligadas a preguntas y debates más globales sobre nuevas visiones de patrimonio, identidad y territorio, así como a la mediación de la pedagogía en la comprensión de valores patrimoniales y su capacidad de aumentar la estimación de la cultura y el territorio local que permitan generar autoestima, sentido de pertenencia y procesos de ciudadanía en pro del desarrollo común.

De acuerdo con lo anterior, la participación de la población en las acciones de catalogación y valoración de lo que considera su patrimonio enriquece el resultado, legitima las acciones de preservación y aumenta la capacidad democrática de la ciudadanía de ejercer control social sobre las decisiones de lo que se valora. En estas acciones la educación, a temprana edad, juega un papel fundamental y hace posible la construcción de la persona como unidad consciente con identidad, autonomía, singularidad y libertad, capaz de transformar la sociedad y organizar el mundo de manera justa y equitativa. Si durante esta etapa se cuenta con condiciones favorables y apropiadas para la interacción con el entorno, los niños edificarán el respeto por sí mismos, por los otros y por lo otro.

Las ciencias sociales integran en la escuela el estado real del territorio y sus

posibilidades de desarrollo, por ello desde las aulas se debe promover ciudadanos conscientes de lo que les pertenece y lo que les compete como integrantes del territorio en donde se asientan culturalmente sus saberes, ya que es el territorio el lugar propicio para que se desarrollen prácticas culturales, y de igual manera, desde la escuela se debe promover una sociedad con conciencia ambiental, responsable de su entorno.

En este artículo se pretende responder a la pregunta, ¿cómo diseñar una ruta curricular para niños que permita la valoración de un paisaje cultural? Para responder a ello, a lo largo de este documento se busca determinar la importancia de los paisajes culturales, los elementos que los forman y la valoración de los mismos, así como el rol que cumple la educación y difusión del patrimonio en aras de la cohesión social de las comunidades como una estrategia de asociación y desarrollo. Como caso particular de análisis se verificarán los elementos que constituyen el paisaje cultural de la bahía de Cartagena de Indias y la visión que de ella tienen un grupo de niños que la habitan y que constituyen referentes de diseño para una ruta particular.

1. El paisaje cultural

1.1 Patrimonio y paisaje cultural, evolución del concepto

Históricamente las sociedades otorgaron un significado religioso, memorial o simbólico a determinados sitios y construcciones y ejecutaron acciones para promover su permanencia en el tiempo. Pero solo hasta los siglos XVIII y XIX se manifestó un interés por los vestigios de la antigüedad clásica y surgen las primeras actividades de restauración arquitectónica. En este punto brotaron las primeras confrontaciones en cuanto a los métodos y orientaciones para la intervención en los monumentos a partir de la teorías opuestas de E. Viollet Le Duc en Francia, quien enfatizaba la restauración «en estilo», y Jhon Ruskin, que estaba a favor de la valoración de la ruina. Al finalizar el siglo XIX surgió en Italia una tendencia que intentaba conciliar las direcciones antagónicas anteriores a partir de las teorías de Camilo Boitto, tomando los aspectos más positivos de cada una y evolucionando hacia la revalorización del marco ambiental con el trabajo del italiano Gustavo Giovannoni. Esta historia puede resumirse como el debate entre el patrimonio monumental y la llamada

arquitectura menor, que derivaría ya entrado el siglo XX en un primer texto de carácter internacional sobre la protección del patrimonio: la Carta de Atenas, de 1931, que además marca el cambio de paradigma de la protección solo para los testimonios de carácter monumental (Molina Montes, 1975).

Ya en la segunda posguerra la situación de deterioro del patrimonio cultural conduce a acciones rápidas. Surgen en este período la protección legal y los mecanismos de control del patrimonio. En 1964 se redacta el documento internacional conocido como Carta de Venecia, que retoma y replantea los postulados establecidos en la Carta de Atenas. En el campo internacional, el esfuerzo más notable lo representa la Lista del Patrimonio Mundial generada a partir de la Convención de la UNESCO de 1972, que incluye tanto el patrimonio cultural como el natural de cada país.

La conservación del patrimonio natural es un tema de creciente importancia y promueve una amplia gama de convenciones y recomendaciones sobre la conservación del entorno natural. Por ejemplo, se definen otros valores, como los «paisajes culturales» y diserta también sobre el uso turístico del patrimonio. En la actualidad casi todos los países han establecido políticas y programas de preservación del patrimonio que abarcan múltiples intereses, pero tal vez la mayor preocupación es la de la apropiación de los bienes culturales y naturales para el desarrollo.

El patrimonio cultural entendido de manera holística remite a una expresión tangible e intangible de los pueblos, comprensible en y desde el territorio. Es así como se empieza a visibilizar un binomio patrimonio-territorio a partir del cual se define la categoría de paisaje cultural, donde las determinaciones humanas afectan las circunstancias naturales y viceversa.¹

Los paisajes culturales son un sistema de múltiples dimensiones, de una o muchas realidades socioculturales, son lugares donde subyace la memoria de las sociedades que los han transformado. García (2009) escribe que fueron los historiadores, geógrafos, filósofos y sociólogos, tanto alemanes como franceses, los que a finales del siglo XIX dieron forma al concepto. Ratzel, Vidal de la Blache, Durkheim y Le Play empiezan a teorizar sobre los espacios de vida del hombre, lugares donde se produce la interrelación de la naturaleza con las construcciones humanas. No obstante, fue el geógrafo Carl Sauer quien instauró el término en la década de los veinte del pasado siglo. Su uso fue limitado a los círculos de los expertos en patrimonio, conservación y paisaje hasta prácticamente la década de 1990.

En 1992 el Comité de Patrimonio Mundial adopta las revisiones a los criterios culturales de la guía operativa Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial e incorpora la categoría de paisajes culturales, que encierra unos componentes antropológicos y espacio-temporales como la convivencia entre el hombre y la tierra, y el hombre y la sociedad (Rössler, 1992). La UNESCO establece los siguientes tipos de paisajes:

Los paisajes claramente definidos, diseñados y creados intencionalmente por el hombre. Estos comprenden los jardines y los parques;

Los paisajes evolutivos (u orgánicamente desarrollados) resultantes de condicionantes sociales, económicos, administrativos, y/o religiosos, que se han desarrollado conjuntamente y en respuesta a su medio ambiente natural. Se dividen en dos subcategorías: un paisaje fósil/relicto, en el cual el proceso evolutivo llegó a su fin; un paisaje continuo en el tiempo, que sigue teniendo un papel social activo en la sociedad contemporánea, conjuntamente con la forma tradicional de vida.

Los paisajes culturales asociativos de los aspectos religiosos, artísticos o culturales relacionados con los elementos del medio ambiente.

En resumen, los paisajes culturales resultan de la transformación de un área o región natural donde las comunidades intervienen. Esta relación puede describirse desde tres ángulos determinados por el mayor o menor grado de intervención de la comunidad sobre el área natural: un menor grado de influencia de la comunidad puede determinar un paisaje de características ecológicas y medio ambiente preservado; un segundo grado cuando el hombre desarrolla actividades menores y se compagina con el territorio con asentamientos cuyas relaciones socioculturales están marcadas por el territorio donde se desarrollan; y, por último, cuando toda la dependencia económica y producción de bienes y servicios recae sobre el territorio, lo cual determina un alto grado de afectación del entorno natural.

En estas diversas composiciones del paisaje, los elementos que en general se potencian son el ambiente natural, como espacio físico y de producción, la historia, que subyace en estos espacios y que tiene que ver con la actividad evolutiva de los sujetos y las comunidades que lo habitan, y también se valoran los paisajes diseñados.

1. 2. Reconociendo un paisaje cultural

El paisaje es un sistema en transformación constante. Por ello es determinante conocer los procesos ambientales, sociales y culturales que se han sucedido a lo largo del tiempo en el territorio. Estos procesos están marcados por los modos de vida, las políticas, las actitudes y las creencias de la sociedad. Por eso es necesario analizar cuáles son los dos grandes componentes del estudio del paisaje cultural: el medio natural y las actividades antrópicas que se han desarrollado y que lo constituyen como patrimonio.

Para definir y caracterizar el medio natural se debe:

- 1. Realizar un proceso de identificación que consiste en definir, localizar, describir los usos-funciones del medio, es decir, delimitar el ámbito geográfico del paisaje.**
- 2. Caracterizar el medio natural para verificar los elementos constitutivos del medio físico tales como morfología del terreno, clima, hidrografía, biodiversidad (flora y fauna).**

Para reconocer las actividades antrópicas que se llevaban a cabo o que han evolucionado con el tiempo es preciso:

- 1. Identificar el uso y aprovechamiento del territorio en el tiempo; esto tiene que ver con el estudio de las actividades socioeconómicas desarrolladas por las poblaciones en el tiempo.**
- 2. Realizar el estudio de los asentamientos de las comunidades en el territorio; que tiene que ver con el análisis de lo construido, las necesidades habitacionales, de producción, infraestructura y equipamiento de la comunidad (culto, defensa, institucional, etc.) a lo largo de la historia.**
- 3. Revisar las vías o sistemas de comunicación existentes en la actualidad y en el pasado, y su relación entre ellas.**
- 4. Los aspectos sociales intangibles: costumbres, tradiciones, actos festivos que se han desarrollado en el área de estudio.**

El paisaje cultural así identificado se convierte en un discurso construido, de valoración subjetiva, lleno de fragmentos y simbologías. Mientras está activo, es un espacio socioculturalmente productivo en constante mutación, dado que se trata de un paisaje vivo, sujeto permanentemente a las transformaciones acaecidas por el desarrollo de las actividades del hombre y sus implicaciones sobre la naturaleza.

1. 3. Lugar, territorio e identidad en los paisajes culturales

Es necesario en este punto definir los elementos que forman la dimensión espacial y sociocultural de los paisajes culturales con conceptos como el lugar, el territorio y la identidad. Aquí, lo central es abordar el papel que juegan los lugares en la construcción de referentes identitarios desde la individualidad y la colectividad. A continuación se analiza, primero, el espacio representado en el lugar y el territorio, y, luego, cómo la identidad individual y de grupo permea las acciones de los conglomerados humanos sobre el lugar.

Augè (1992) define el lugar como «el lugar del sentido inscripto y simbolizado, el lugar antropológico, un sentido para los que lo habitan y un principio de comprensión para los que lo observan» (p. 59). Se trata entonces de un lugar desde la óptica de los que lo viven (los nativos) y de la visión del observador.

El lugar antropológico posee los rasgos de lo identificatorio, lo relacional y lo histórico. Podría pensarse que para Augè el lugar es un espacio simbolizado, pues para él el término espacio es en sí mismo más abstracto que el de lugar, pero cuando el espacio toma una dimensión temporal, histórica y mitológica, toma entonces el sentido de lugar. Son las relaciones con el medio las que transforman un espacio en lugar. La definición de Augè sirve entonces en este estudio para determinar la función del lugar como un elemento relacional e identitario del ser humano con su entorno en la construcción de un paisaje común a su grupo.

Para Giménez (2000) el territorio es el resultado de la apropiación y valoración de un espacio determinado. Ahora bien, esta apropiación-valoración puede ser de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo. Giménez expone la relación utilitaria del espacio de acuerdo con su economía y las condiciones geográficas, mientras que la segunda se refiere a las relaciones socioculturales o simbólicas del espacio que abarcan una serie de factores físicos, económicos, políticos e identitarios que definen a una colectividad. El territorio es entonces una intrincada malla de modos de producción, de flujos, de significados, de relaciones simbólicas, es decir, el territorio está asociado a un ejercicio de dominación de un espacio. De esta manera, un territorio es un espacio geográfico intervenido por la sociedad y diferente de otros sitios por sus propias peculiaridades.

Un territorio se construye a partir del trabajo humano, de los procesos que desarrolle y de la construcción de sentidos que lo apegan a él: las postales

rurales, las ruinas arqueológicas, los ambientes urbanos, el espacio habitado, las trochas en la montaña, las autopistas regionales; en resumen, las singularidades del espacio habitado y transformado por el hombre como posesión, usufructo o disfrute es un territorio.

De lo anterior se distinguen entonces dos tipos de territorios: uno que tiene que ver con el territorio-región, que se refiere al ámbito político-administrativo, y el otro es el territorio cultural, asociado a la construcción de una cultura común. En resumen, el territorio se recrea como lugar de múltiples representaciones desarrolladas en un espacio geográfico, un contexto, que se puede delimitar, tocar, observar, cuantificar, narrar y en el cual se desarrolla una comunidad.

En cuanto a la identidad, Giménez (2010) propone que «no es más que la representación que tienen los agentes, individuos o grupos de su posición distintiva en el espacio social y de su relación con otros agentes, individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio» (Giménez, citado por Mercado Maldonado et al., 2010, p. 238). Es decir, que para que el sujeto construya y represente su identidad individual, es necesaria una práctica permanente de interiorización en la que reflexione sobre sus cualidades y capacidades de proyección sobre su entorno, así como sus limitaciones y la conciencia de sí mismo en el contexto de convivencia con otros sujetos. Esto promueve el reconocimiento grupal y de diferencia frente a otros grupos. Por ello el proceso de adscripción identitaria lleva implícito un ejercicio de discriminación al determinar como sujeto o comunidad asociaciones e identificaciones o distancias y divergencias.

Los orígenes de la comunidad pueden ser diversos, pero la confluencia en un lugar y en el tiempo crean la identidad, de manera que une y reúne a los sujetos y sirve para generar lenguajes, códigos, símbolos que cada comunidad utiliza, se apropia y transforma. El grupo organiza así su espacio, y esta acción es en sí misma una práctica individual y colectiva, es un ejercicio de poder lo que permite la creación del territorio. Para el conocimiento del lugar es necesaria la revisión documental, pero aún más importante, el ejercicio de observación de los sujetos y del grupo desde diferentes ángulos. Es primordial el estudio del testimonio, del discurso de la comunidad sobre el mismo contexto, pues es una manera de aprehender la conciencia colectiva, es el modo de revisar cómo se estructuran las configuraciones locales desde el lugar y hacia el lugar.

La identidad de un grupo se genera en un contexto y desde un proceso social en el cual el sujeto se autodefine y se relaciona con algunos de los patrones del

colectivo, así como también realiza procesos de discriminación de otros patrones. Por lo tanto, la identidad se establece como una elaboración que se construye a partir de la diferencia del otro y desde los elementos simbólicos determinados por el colectivo en un espacio relacional. De este modo es necesario identificar en un territorio los procesos relacionales y los atributos que se constituyen sobre él, los cuales se evidencian en los referentes identitarios de una comunidad, en cómo se han desarrollado a lo largo de la historia y en cómo han afectado su economía y desarrollo.

En resumen, la apropiación del lugar, la construcción del territorio y los procesos identitarios son elementos constitutivos de los paisajes culturales, pues constituyen de manera directa las acciones que individuos y comunidades realizan sobre el medio natural. En el próximo apartado se discutirá cómo se constituye un paisaje cultural en el territorio de la bahía de Cartagena de Indias y cuáles son los elementos que los niños de las comunidades destacan como propios.

2. La bahía de Cartagena de Indias, un paisaje cultural

Cartagena de Indias es una ciudad de la costa norte del Caribe colombiano que se encuentra ubicada sobre una bahía natural. Desarrolló gran parte de su historia como puerto colonial en torno a este cuerpo de agua, por ello desde 1984 fue incluida en la Lista Mundial de Patrimonio de la UNESCO como «Puerto, Fortalezas y Conjunto Monumental de Cartagena de Indias». Esta declaratoria incluye la actividad del puerto en relación con el sistema de defensa y el enclave colonial. Pero no incluye la bahía, ni sus relaciones medioambientales, ni las manifestaciones culturales de las comunidades que la habitan. Por lo tanto, no se la concibe como un territorio con valor patrimonial o como un paisaje cultural. Sin embargo, la bahía es un espacio vital, génesis de la ciudad, crisol donde los individuos y la naturaleza a lo largo del tiempo han producido un espacio de carácter distintivo que ha permitido la construcción de relaciones económicas, sociales y culturales vinculadas con las dinámicas portuarias, turísticas, pesqueras e industriales de la ciudad.

¿Por qué se puede concebir la bahía de Cartagena como un paisaje cultural? La respuesta a estas preguntas integra una serie de factores. Por un lado, a través de la historia ha sido un espacio de encuentro intercultural y escenario de hitos históricos que han jugado un papel destacado en la construcción de la región y

la nación colombiana. Como medio natural, la bahía de Cartagena es el principal componente del sistema hídrico en la cual se encuentra asentada la ciudad. A continuación se describen elementos que constituyen la bahía de Cartagena como paisaje cultural.

2.1. Caracterización del territorio

La bahía de Cartagena es un territorio con 82 km² de extensión y representa el principal componente del ecosistema marino de la región. Su origen se atribuye a la formación de barreras naturales de coral, y debido a las transgresiones marinas se formaron islas e islotes con dos grandes entradas, la de Bocagrande y la de Bocachica, que han permitido el intercambio de aguas. Muchos de los cambios morfológicos han sido causados por la construcción del Canal del Dique en la época colonial, que permite conectar la bahía con el río Magdalena, la arteria fluvial más importante del país. Este canal, obra de la ingeniería colonial, permitió durante mucho tiempo la conexión comercial y de transporte hacia el interior del país, razón por la cual se fueron asentando en sus bordes comunidades pesqueras que aún permanecen allí. El canal también cambió la composición de la bahía de un sistema coralino a uno de estuario, lo cual ha traído como consecuencia la sedimentación de la bahía con una permanente mezclas de aguas (mar, río y de escorrentías provenientes de las colinas aledañas). El ecosistema está marcado por la presencia de bosques de mangles a sus alrededores, en los cuales hay gran presencia de especies propias de este medio.

Desde el punto de vista histórico, la ciudad fue establecida estratégicamente sobre la bahía (por presentar condiciones naturales para la defensa). Entró a formar parte fundamental de la red del comercio interoceánico entre España y sus colonias, lo que trajo como consecuencia el interés de la piratería y de las potencias enemigas de España para atacar la ciudad y desestabilizar las rutas comerciales, razón por la cual el Gobierno español debió idear un complejo sistema fortificado que aún pervive. También, debido a su liderazgo portuario, administrativo y comercial, Cartagena fue líder del proceso de independencia nacional; sin embargo, debido a los continuos conflictos durante este período y a la pérdida de importancia de su puerto comercial, la ciudad se sumergió en una etapa de decadencia durante el siglo XIX. Durante el siglo XX se dio un lento proceso de recuperación, en el que muchas de las actividades más

destacadas se desarrollaron en torno a la bahía, como son el puerto y la industria pesada de Mamonal.

La bahía ha tenido a su vez diferentes períodos de poblamiento. Primero, los asentamientos indígenas prehispánicos; luego, la edificación de la ciudad colonial de la mano del colonizador europeo con la fuerza laboral africana para la construcción de la plaza fuerte, las fortificaciones de extramuros y los campamentos militares, y, por último, la consolidación de barrios a partir de la época republicana (neoclásico) debido al interés que surgió en los cartageneros de salir del recinto amurallado, el poblamiento de la península de Bocagrande y el desarrollo de las zonas portuarias e industrial en el margen occidental en el siglo XX. Hoy las islas y costas de la bahía concentran la población de todos los estratos socioeconómicos de la ciudad, con una fuerte presencia de comunidades pesqueras afrodescendientes. El territorio de la bahía tiene tres orillas: una rural compuesta por corregimientos en condiciones de gran adversidad y bajos recursos económicos como Caño de Loro, Tierrabomba, Punta Arena, Bocachica, Ararca, Pasacaballos y Santa Ana; la orilla urbana formada por los barrios de estrato alto como Bocagrande, Castillo y Manga, y, finalmente, la orilla portuaria e industrial. Pero todos conviven en un ecosistema desgastado no solo por las afectaciones de la sedimentación sino por los vertimientos de residuos agropecuarios e industriales, y sobre todo por la enorme presión humana que se hace sobre este cuerpo de agua.

Por su ubicación estratégica y características geomorfológicas, la bahía de Cartagena es considerada un puerto natural que permite la actividad portuaria como el uso más relevante dentro del contexto económico. Cartagena como ciudad portuaria tiene gran tráfico marítimo, dado por la operación de más de 50 terminales privadas y una especializada en servicios de cruceros internacionales, ubicándose de esta manera como la ciudad portuaria más importante de Colombia, la segunda de Suramérica y una de las más importantes del Caribe y el contexto internacional, ya que se conecta con más de 595 puertos en 136 países

En conclusión, la bahía de Cartagena es hoy el resultado de la interacción de una serie de factores –geomorfológicos, bióticos, económicos, culturales y sociales– que a lo largo del tiempo han sido percibidos y asumidos de una forma concreta en cada momento histórico. Estos factores encierran una serie de valores y claves paisajísticas legibles. Son dos los elementos que marcan la construcción de un paisaje cultural: el medio natural y las actividades

antrópicas que se llevan a cabo en el territorio, y es en la interacción de ambos donde se construye esta categoría patrimonial. La bahía de Cartagena, vista como paisaje cultural, se construye a sí misma como un lugar múltiple, que funciona como una estructura en la cual todos sus elementos tienen unas relaciones intrínsecas que la hacen diversa y especial.

2.2. La bahía que reconocen los niños que la habitan

A partir de la investigación *Travesía Mangle Rojo: ruta pedagógica para el reconocimiento del paisaje cultural de la bahía de Cartagena de Indias*,² se identificaron una serie de atributos culturales y naturales representativos del contexto de la bahía, desde el trabajo realizado con niños de las comunidades del borde. A continuación se expone cuáles son algunas generalidades de los elementos que la población infantil pondera y cómo se los apropia.

Para los niños son significativos los espacios públicos como plazas, parques, paseos peatonales, escenarios deportivos; también ponderan las estructuras militares coloniales que se encuentran en algunas de las poblaciones, sin embargo, es importante aclarar que algunas de las comunidades asumen el espacio público como propio e individualizado y no con una visión comunitaria, pues es notorio el deterioro generalizado y la falta de acciones comunes de asociación para su mantenimiento, más allá de la presencia del Estado, sobre todo en los bordes con menos recursos económicos.

Los niños identifican algunos acontecimientos históricos muy generales, como la piratería o el comercio colonial, y desconocen algunas veces las propias particularidades de cada lugar; solo en algunas poblaciones se hace énfasis en la historia cotidiana o de eventos significativos para la comunidad. Es evidente que no se usan los valores socioculturales o naturales para crear nuevos conceptos en los niños, los discursos son utilizados como medio de unificación pero no como elementos de una construcción de nuevos sentidos de comunidad.

La población infantil reconoce valores en la comida típica basada en los frutos del mar, las frituras y los productos propios de la región costera; también reconocen las tradiciones festivas locales relacionadas con los acontecimientos religiosos, las asociadas a la diáspora africana y a las del proceso de independencia; otro de los elementos fundamentales está relacionado con la vida junto al mar, representado en los oficios como la pesca, el manejo de

barcos, los tejedores de redes o la construcción de embarcaciones; pero tal vez lo que más se nota en sus discursos es la valoración del medio ambiente, donde ponderan el mangle y los ecosistemas asociados. En los niños se nota una conciencia sobre el abuso tradicional del cuerpo de agua y la falta de compromiso con el ecosistema manglárico por todos los pobladores de la bahía y del resto de la ciudad.

La bahía de los niños es variopinta, tienden a incluir valores que son comunes al resto de la ciudad y muchos desconocen algunos de los atributos intrínsecos de la bahía. Es decir, se asumen una gran mayoría de valores locales y regionales y se desconocen algunos que son únicos del territorio en que se desenvuelven.

En conclusión a partir del imaginario de los niños se denota la necesidad de equilibrar la formación de esta población de la ciudad en un discurso inclusivo del patrimonio. Es evidente la carencia de competencias formativas sobre el estudio del territorio y aún más el desconocimiento de la geografía de la ciudad. Es necesario que población e institucionalidad, pero en especial el sistema educativo, comprenda la importancia de los elementos que forman el entorno, la ciudad y la sociedad y su implantación en el territorio desde la época prehispánica.

3. Ruta pedagógica para la comprensión del paisaje cultural de la bahía de Cartagena de Indias

La apropiación del paisaje cultural de la bahía, su uso como recurso didáctico y el ejercicio de reconocimiento de sus valores requieren, según lo planteado al principio de este trabajo, de procedimientos activos para el proceso de aprendizaje, entendiendo éstos como una serie de acciones ordenadas para la consecución de las competencias necesarias que permitan la apropiación del territorio y sus diversas manifestaciones.

Son muchas las actividades de apropiación que se pueden utilizar en la bahía en el marco de una estrategia pedagógica, desde la ruta tradicional basada en un recorrido físico hasta el ejercicio virtual de reconocimiento. Este trabajo propone que a través de actividades realizadas desde el aula se pueda tener un acercamiento inicial al concepto de valor patrimonial de un contexto.

Un relato sobre la bahía debe contener elementos significativos para sus habitantes y guiarles hacia el descubrimiento de los atributos comunes pero

también diferenciadores. Este relato debe vincular un medio natural claramente transformado en el tiempo, que aún hoy tiene valores importantes para la biota de la ciudad y la región, potenciar la concienciación sobre su ecosistema manglárigo, las bondades del cuerpo de agua y del subsuelo marino, así como de la fauna que sobrevive.

Otro de los componentes de este relato debe ser el de esa historia que transversa todas las interacciones de las comunidades que han habitado la bahía, no solo de la etapa colonial con la gloria del sistema fortificado, sino de las sociedades preindustriales que también en ella han habitado. El relato debe tener una visión de la tradición de convivencia de las elites y de las comunidades de escasos recursos que en ella convergen, de sus memorias encontradas, de los movimientos y desplazamientos internos, de la cultura afrodescendiente y, por último, del mestizaje, que se hacen evidentes en una amplia gastronomía, un vibrante colorido musical y mil tradiciones más que subyacen en cada uno de los individuos y colectividades en torno a la bahía.

Cualquier narración sobre la bahía deberá contar la importancia del puerto, de sus relaciones con el resto de la ciudad, del recurso turístico, de la importancia comercial y de la necesidad de la industria en el entorno, una convivencia difícil en términos ambientales, pero importante para la diversidad económica local.

Por último, cualquier final deberá llamar la atención sobre la necesidad de preservar los valores patrimoniales, comprender la evolución de los mismos, pero, sobre todo, alertar ante los posibles deterioros y afectaciones que el entorno pueda sufrir.

De acuerdo con lo anterior, la ruta pedagógica propuesta se organiza a partir de un juego de narraciones, con una mirada que busca abordar las construcciones imaginarias sobre el espacio de la bahía de Cartagena desde la experiencia etnográfica de la cotidianidad de los habitantes, especialmente de los niños, contrastada con las fuentes documentales y el conocimiento académico que se ha construido desde los discursos de la historia y el gobierno. En síntesis, se trata de «cartografiar» un conjunto de experiencias cotidianas territorializadas, para diseñar desde allí estrategias pedagógicas que permitan un aprendizaje vivencial del paisaje geográfico y cultural de la bahía.

Esta ruta pedagógica no consiste en trazar una línea por la cual reconocer la bahía, sino en un esquema narrativo para desarrollar estrategias que permitan a docentes y educandos identificar, apropiar y valorar atributos que son comunes y propios porque están en un mismo territorio geográfico. De acuerdo con lo

anterior, el paisaje cultural es un lugar legible, en él se pueden realizar una serie de lecturas espacio-territoriales para comprender las manifestaciones identitarias que determinan a una comunidad y que les permiten a su vez percibir sus rasgos significativos. Por ello se han denominado en este trabajo los discursos que subyacen en la formación de un paisaje cultural como fragmentos, y que finalmente son aquellos imaginarios socioculturales latentes o documentados sobre el lugar. También se propone que estos fragmentos estén formados por nichos narrativos y éstos, a su vez, por símbolos o atributos que los validen.

Los nichos narrativos corresponden a grupos de manifestaciones que están relacionadas: primero, con la memoria, ya que reúnen los símbolos que constituyen los hechos, los saberes y el hacer acumulado; segundo, con la sociedad, porque se pretende identificar relaciones y conexiones entre las comunidades, y, tercero, con el contexto físico, que tiene que ver con los atributos naturales y su apropiación por las comunidades. En este trabajo los nichos narrativos operan a su vez como unidades de análisis sobre la bahía que recopilan el estudio del medio natural y de las actividades antrópicas.

Para establecer los atributos del territorio se recurrió a preguntas sobre el valor patrimonial tales como: ¿qué se valora? (realidad cultural o natural), ¿quién valora? (individuo), ¿por qué se valora? (objetivo), ¿dónde se valora? (el contexto).

A continuación se presentan los lineamientos para la narración de la bahía, para lo cual se propone una metodología (ruta) compuesta por una serie de ejes narrativos (que surgen de los hallazgos de los nichos narrativos) que contienen itinerarios temáticos y éstos, a su vez, unas estaciones de sentido. Al final, a partir de este esquema de trabajo se deben proponer una serie de estrategias específicas como ejercicio de aproximación al reconocimiento de los valores de la bahía u otro entorno estudiado.

EJES NARRATIVOS. Cuatro elementos definen el trazado de la ruta propuesta. El primero consiste en los ejes narrativos establecidos a partir de los nichos textuales encontrados y explicados anteriormente (contexto físico, memoria y sociedad), que con forma de categorías organizan el universo y la concreción de las interacciones culturales entre el hombre y el paisaje.

ITINERARIOS TEMÁTICOS. A partir de los ejes narrativos se establecen los itinerarios temáticos asociados a aquellos niveles generales de conocimiento que transversan el paisaje cultural y que han sido definidos como lugares comunes

constitutivos del entorno estudiado. Para el caso particular de la bahía, están constituidos por el medio natural, la infraestructura y el equipamiento, la historia del poblamiento, el patrimonio construido, las tradiciones inmateriales y las relaciones del territorio.

ESTACIONES. El tercer componente de la ruta denominado estaciones corresponde a subniveles construidos a partir de los elementos más significativos, es decir, símbolos o atributos que se convierten por agrupación en elementos que permiten una mayor aproximación al entorno en estudio (es decir, los itinerarios temáticos). Las estaciones entonces agrupan las manifestaciones más significativas del entorno estudiado y sobre ellas se desarrollan las estrategias pedagógicas para la apropiación del conocimiento y la socialización en las comunidades. Para el entorno de la bahía de Cartagena se proponen, por ejemplo, para el medio natural: el mundo marino, el borde costero, flora y fauna; para la infraestructura: el puerto, la industria; para el poblamiento: pasado indígena, vida colonial, la lucha por la república, herencia negra, etc.

ESTRATEGIAS PEDAGÓGICAS. Son actividades que deben realizar los estudiantes para la apropiación del concepto y la valoración del conjunto estudiado. En el esquema presentado se asocian los elementos del diseño de la ruta con cada uno de los componentes detectados en el estudio. Desde los ejes narrativos se debe prever que todos los elementos de la propuesta puedan integrarse y se involucren y se encuentren unos a otros.

4. Educación y valoración del patrimonio: un camino a la cohesión social

Cuando una realidad natural o cultural tiene una significación especial para un individuo o comunidad, se transforma en bienes apreciados, a los cuales y dependiendo del grado de estimación que se le tiene, se le asigna un valor. Este concepto orienta el ejercicio de apreciación de un bien cultural o natural. Por lo tanto, la palabra valor en el contexto del patrimonio tiene que ver con la estimación, con el aprecio o la preferencia que le imprimen los sujetos y las colectividades.

Desde esta óptica, el valor es intangible porque lo que se valora son los atributos que, como mencionamos anteriormente, están en los elementos

simbólicos que se desprenden de los bienes, y, por lo tanto, es un valor cambiante cuya distinción es diferente para cada individuo o comunidad. Lo anterior relaciona el concepto de valor con el tiempo, el lugar y la realidad de cada sociedad, de lo cual se deduce que, por último, la valoración es un ejercicio de percepción y sensibilidad que solo la misma colectividad puede establecer.

El ejercicio de valoración lleva implícitas actividades de reconocimiento, que de acuerdo con el concepto de salvaguardia son acciones para la puesta en valor de los bienes culturales y naturales. Los tipos de valores para el patrimonio cultural pueden ser de orden estético, simbólico, histórico (testimonial), de autenticidad cultural, arquitectónico, estructural, de expresión suprema, de antigüedad y de originalidad (Yáñez, 1988). De otra parte, Ballart (1997, citado por Moreno Benítez, 2002) propone un modelo tridimensional de categorización de los valores del patrimonio como recurso; así, tal clasificación se realiza tomando como referentes el valor de uso, el valor formal y el valor simbólico significativo, pero siempre dentro de su contexto social y económico.

El ejercicio de valor tendrá entonces tres ángulos: la manifestación o realidad cultural, el lugar donde se desarrolla y el individuo que juzga. Por ello, en cuanto a valoración, siempre es necesario establecer una serie de preguntas como: ¿qué se valora?, ¿quién lo valora? y ¿para quienes se valora? También determina una serie de criterios de valoración que tienen que ver con la constitución del bien, forma, antigüedad, estado de conservación, autoría, medio ambiente, contexto urbano, contexto sociocultural y apropiación de significación.

La construcción de una estructura de valores patrimoniales se debe determinar desde las razones y las necesidades de los propios individuos y colectividades. Conocer el patrimonio común, valorarlo y apropiarlo genera sentidos de pertenencia hacia el territorio. Un individuo o un colectivo que apropia su patrimonio es porque ha realizado un ejercicio de reconocimiento y ha establecido cuáles son sus referentes identitarios.

Por lo anterior es fundamental la relación cultura, territorio y desarrollo que proponen Köster et al. (2007, p. 47), quienes determinan que la interacción entre cultura y territorio es una relación de base para el desarrollo. En este contexto hay tres dimensiones fundamentales: el crecimiento económico, la cohesión social y la calidad de vida; en la asociación de las dos primeras se produce el capital social, en la relación de la segunda y la tercera se genera la

autoestima, el sentido de pertenencia y la participación, y entre la tercera y la primera se desarrollan elemento de localización productiva.

Cada comunidad, en un territorio y con unos valores determinados, podría establecer lo que es un nivel satisfactorio para sí misma y de esta manera potenciar su desarrollo beneficiando a un mayor número de sus miembros. La puesta en valor del patrimonio y de los paisajes culturales debe beneficiar directamente a los habitantes de las comunidades, mediante un proceso de reconocimiento y valoración que mejore la calidad de vida a través de la generación de actividades e ingresos.

El patrimonio en sentido amplio puede ser una fuente de desarrollo económico, pues ofrece una perspectiva más allá de la simple supervivencia, siempre que el recurso sea gestionado de manera sostenible y con criterio social y participativo. En este proceso de asociación juega un papel importante la cohesión social como una herramienta para la construcción de capital social en el que es determinante la dimensión de la cultura y su apropiación-participación como eje fundamental de ese capital social.

Hoy es común en las políticas públicas hallar referencias a la salvaguardia del patrimonio y al deber que tienen los estados de producir espacios de información, participación y educación como estrategias de reconocimiento y apropiación del patrimonio. Lo anterior plantea retos educativos dentro de la sociedad global, erigiendo planteamientos más integrales para que a través de la educación se relacione el patrimonio con el desarrollo económico, social y cultural.

A través del análisis del contexto se consigue que las Ciencias Sociales tengan un fin práctico dentro de los procesos educativos, pues ayudan a fomentar en los alumnos el interés por los problemas y la conservación del entorno. Lo que equivale a decir que el aprendizaje significativo en este caso depende en gran medida de los vínculos que el estudiante establece con el entorno en el cual se desenvuelve. De esta manera, el papel del estudiante se presenta como el de un agente activo, porque el hecho de relacionar lo vivencial-contextual con lo teórico ejerce en el individuo una especie de análisis sobre sí mismo y el contexto en el que se encuentra.

Al contextualizar la enseñanza de las Ciencias Sociales y Naturales con el entorno local y global, es necesario integrar la pertinencia de los aprendizajes para la formación de sujetos sociales conscientes y responsables ante las problemáticas colectivas. También es necesario que las escuelas implementen en

sus currículos escolares métodos que apunten hacia una educación patrimonial desde las bases locales que constituyen el territorio al que pertenecen. Es decir, que después de la apropiación mental del territorio y las problemáticas existentes en él, los estudiantes puedan intervenir desde criterios desarrollados desde la escuela. Se propone, entonces, optar por experiencias inmediatas en las que los estudiantes interactúen con el entorno, como testigos de primera mano de las condiciones del contexto. Es a través de experiencias tangibles como las rutas, viajes de formación y recorridos que se puede lograr la valoración de un territorio desde las ciencias sociales.

Por último, lo importante es la activación de dispositivos que permitan un desarrollo común, la generación de autoestima y el aumento del sentido de pertenencia con el objetivo de generar acciones cívicas en pro de las mismas comunidades, y es que la apuesta es por una permanente apropiación y valoración de lo propio como estrategia simple para lograr una vida digna.

Conclusiones

Es necesario realizar acciones de salvaguardia que permitan identificar, documentar, preservar y difundir los elementos significativos que transversan los paisajes culturales, con el interés de comprender lo que somos y lo que representamos en pro de la construcción de la memoria de los grupos humanos y como un conducto para aumentar el sentido de pertenencia, mejorar la autoestima y generar valores cívicos que conlleven a aumentar la cohesión social y la asociación de las comunidades.

En consecuencia, la puesta en valor del patrimonio, como en el caso de los paisajes culturales, beneficia directamente a los habitantes cuando se convierte en fuente de desarrollo económico. En este proceso juegan un papel importante la educación y la apropiación por parte de los más pequeños para que a lo largo de su vida desarrollen lazos con el territorio que les permitan apropiarse de lo suyo y valorizar permanentemente su contexto.

La tarea desde la educación es construir estrategias de apropiación que permitan dentro o fuera de los currículos escolares lograr que los estudiantes tengan experiencias palpables en las que evidencien los atributos y las problemáticas relacionadas con el entorno que los rodea; también se hace necesario lograr que los estudiantes desarrollen acciones de valoración sobre su

territorio generando autoestima y sentido de pertenencia sobre el espacio que les es común. Es necesario que los niños se conviertan en promotores del bienestar, de manera que generen a corto o largo plazo propuestas y soluciones al ambiente en que se desenvuelven.

A partir de la investigación documental y el trabajo con la población infantil que habita sobre la bahía de Cartagena, se pudo establecer que ésta posee una serie de atributos innegables y que son de diverso orden: unos relacionados con el medio natural y los otros, con las actividades antrópicas producto de su evolución histórica.

El ejercicio de apropiación de este trabajo concluyó en la realización de una ruta (como esquema pedagógico) para el reconocimiento de los valores de la bahía la cual determinó una serie de ejes narrativos asociados al contexto físico, a la memoria y a la sociedad. Los itinerarios temáticos desarrollados a partir de los ejes narrativos fueron determinados por el contexto, el medio natural, la infraestructura, la historia, el patrimonio y las relaciones entre las comunidades. A partir de este esquema se pueden realizar múltiples estrategias de apropiación.

Para la ejecución de cada uno los itinerarios se recomienda el diseño de estrategias vivenciales dirigidas hacia los niños como ejercicio de aproximación a la realidad de tal manera que generen en ellos la capacidad de valorar el contexto en el que viven. Pero estas actividades deben evolucionar hacia acciones cívicas que promuevan la cohesión social.

Por último, la participación de la población en las acciones de catalogación y valoración de lo que considera su patrimonio enriquece el resultado, legitima las acciones de preservación y aumenta la capacidad democrática de la ciudadanía de ejercer control social sobre las decisiones de lo que se valora. En estas acciones, la educación a temprana edad juega un papel fundamental y hace posible la construcción de la persona como unidad consciente con identidad, autonomía, singularidad y libertad, capaz de transformar la sociedad y organizar el mundo de manera justa y equitativa. Si durante esta etapa se cuenta con condiciones favorables y apropiadas para la interacción con el entorno, los niños edificarán el respeto por sí mismos, por los otros y por lo otro.

Referencias bibliográficas

- Augè, M. Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Brunner, J. La educación, puerta de la cultura. Barcelona: Aprendizaje visor, 1997.
- Cabrera, A. et al. Cartagena de Indias: pasado, presente y futuro. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2003.
- Calvo Stevenson, H. y Meisel Roca, A. Cartagena de Indias en el siglo XX. Cartagena: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe, 2002.
- Centro Logístico y de Negocios del Caribe (2011). Recuperado de <<http://central.com.co/puertos-2>>. Consultado en septiembre de 2010.
- Ceschi, C. Teoria e storia del restauro. Roma: Mario Bulzoni Editore, 1970.
- Centro de Patrimonio Mundial. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, 1999. Recuperado de <<http://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CCkQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.unesco.org%2Fworldheritage%2Foperational%2Fguidelines%2Findex.html>>. Consultado septiembre de 2010>.
- Delgado, E. «Cultura, territorio y globalización». En: Martín-Barbero, J.; López de la Roche, F. y Robledo, A. (ed.). Cultura y región (p. 238). Bogotá: CES Universidad Nacional–Ministerio de Cultura, 2000.
- Díaz Barriga Arceo, F. y Hernández Rojas, G. Estrategias docentes para un aprendizaje significativo. Una interpretación constructivista. México: Mc Graw Hill, 2004.
- Domínguez Garrido, M. C. (coord.). Didáctica de las Ciencias Sociales. Madrid: Pearson, Prentice Hall, 2004.
- Escorcía, J. et al. Monografía histórica de Caño del Oro. Bogotá: British Council-Secretaría de Educación Distrital de Cartagena, 2009.
- Gámez, J. «El uso del patrimonio cultural como herramienta de desarrollo». En: Tello, M. I. Pasaje e itinerarios culturales como estrategias para el desarrollo. Bogotá: Restauradores sin Fronteras, 2008.
- Gastó, J.; Vieli, L. y Vera, L. «De la Silva al Ager. Paisaje cultural». En: Agronomía y forestal, 28, 2006, p. 29-33.

- Giménez, G. «Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural». En: Martín Barbero, J.; López de la Roche, F. y Robledo, A. (ed.). *Cultura y región*. Bogotá: CES Universidad Nacional de Colombia, 2000, p. 87-132.
- Iranzo García, E. *El paisaje como patrimonio rural. Propuesta de una sistemática integrada para el análisis de los paisajes valencianos* (Tesis doctoral, Universidad de Valencia), 2009. Recuperado en <<http://www.tdx.cat/handle/10803/9950>>. Consultado en febrero de 2011.
- Kliksberg, B. y Tomassini, L. (comp.). *Capital social y cultura. Claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: BID-FCE, 2000.
- Marco Dorta, E. *Cartagena de Indias, Puerto y Plaza Fuerte*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1988.
- Mercado Maldonado, A. y Hernández Oliva, A. V. El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia*, 17(53), 2010, p.229-25. Recuperado de <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10513135010>>. Consultado en enero de 2011.
- Molina Montes, A. *La restauración arquitectónica de edificios arqueológicos*. Colección Científica. México: INAH/SEP, 1975.
- Moreno Benítez, B. *Patrimonio cultural. Puesta en valor y uso. Una reflexión*. *Vector plus: miscelánea científico-cultural*, 20, 2002, p. 41-49.
- Puertas Dellepiane, E. J. (ed.). *Lineamientos para el ordenamiento territorial del distrito y cultural de Cartagena de Indias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001.
- Rausell Köster, P. (dir.). *Cultura. Estrategia para el desarrollo local*. Madrid: AECI, 2007.
- Rössler, M. «Los Paisajes Culturales y la Convención del Patrimonio Mundial Cultural y Natural: Resultados de Reuniones Temáticas Previas». En: Mujica Barrera, E. (ed.). *Paisajes Culturales en los Andes. Memoria Narrativa, Casos de Estudio, Conclusiones y Recomendaciones de la Reunión de Expertos*, 1998. Recuperado de <<http://www.condesan.org/unesco/Cap%2006%20metchild%20rossler.pdf>>. Consultado en septiembre de 2010.
- Sociedad Portuaria Regional de Cartagena. *Revista Pórtico*, año 12, 2011, p. 15.

¹¹ Según la UNESCO, los paisajes culturales: «(...) representan la obra combinada de la naturaleza y el hombre definida en el artículo 1 de la convención. Los mismos ilustran la evolución de la sociedad y los

asentamientos humanos en el transcurso del tiempo, bajo la influencia de las restricciones físicas y/o las oportunidades presentadas por su ambiente natural y de las sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales, tanto internas como externas» (Centro del Patrimonio Mundial, 1999).

2 Éste es el título de la investigación realizada para optar por el título de magíster en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar. El trabajo consistió en construir una ruta pedagógica para la valoración del contexto de la bahía de Cartagena de Indias, que tuvo como directrices metodológicas la recopilación de información documental, la observación de campo, entrevistas con dirigentes de las instituciones que tienen injerencia en la bahía y grupos focales con niños habitantes de la bahía. En este apartado de este artículo se retoman datos y hallazgos de estos grupos focales.

La «tarimización de la cultura»: De la experiencia vital a la construcción del espectáculo

DAVID LARA RAMOS

Introducción

El investigador Michael Hutter (2010) afirma que cuando el público disfruta de un espectáculo, un concierto o un desfile de moda, reconoce en ellos una virtud que las une. Todas comparten las mismas características en cuanto a su impacto: «Les suministra a los consumidores una experiencia» (p. 65). En ese sentido, la música, y para el caso de nuestro estudio, la música de gaitas, propia de la costa norte del Caribe colombiano, es una experiencia que se construye a partir de cercanías sociales, de relaciones con los músicos que la interpretan y de vivencias tanto rítmicas como narrativas que un músico tradicional puede expresar a través de esa manifestación cultural que es vital en su medio.

Documentar esas experiencias fue posible gracias al valor que hemos dado al testimonio en la reconstrucción de la historia de la vida cultural de una comunidad, esencial para observar las transformaciones que ha sufrido una o varias expresiones de la cultura. El relato ayuda a entender dinámicas que están relacionadas con la vida, las costumbres, el territorio, las creencias, las celebraciones, la espiritualidad y el lenguaje. Estudiar esos relatos ayuda a comprender cómo, a través del tiempo, ciertas expresiones culturales se enriquecen, revaloran, reinventan, son transformadas o incluso cambiadas por otras. En ese sentido habría que preguntarse, ¿qué es lo popular?, ¿qué es la tradición?, ¿acaso lo que se muestra en la tarima es apenas la simplificación de esa experiencia vital que se transforma para mostrarse a un público? Este interrogante es la referencia que nos permitirá realizar un recorrido de cómo una experiencia cultural llega a convertirse en un espectáculo que se exhibe.

Lo popular ha sido mirado con desprecio, como algo menor, liderado por las

hegemonías que la cultura eurocéntrica ha mantenido. Al despreciar esas manifestaciones nos perdemos de las razones y sentidos de un grupo de seres que ha construido formas de definirnos, identificarnos y relacionarnos a través de las experiencias musicales que crean, expresan y transmiten.

Al intentar descifrar las relaciones entre la cultura popular y la cultura élite, es necesario referirnos a visiones que han planteado autores como Jonathan Herder, Edward Taylor, Peter Burke, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Peter Wade, Ligia Aldana, Jorge Nieves, entre otros, quienes reconocen que esos espacios donde se forma y se transforma la cultura pueden generar tensiones, pugnas y claras manifestaciones de conflicto entre las fuerzas que posibilitan su creación, o incluso su permanencia en una sociedad determinada. Esa pugna se hizo evidente durante el siglo XIX, y trajo como resultado que lo popular se asomara como fuerza identitaria nacional, en medio de un panorama en el que las naciones se preguntaban qué somos, qué nos representa, qué nos identifica. En esa medida, lo popular surgió como esencial, puro, ancestral, tradicional, cuya fuerza radicaba en que era una experiencia vital de un grupo humano que lo disfrutaba, alejado de agentes externos que podían influenciarlo y transformarlo.

En este artículo, nos referiremos a las transformaciones culturales, tomando como referencia la música de gaitas. Se establecerá la manera cómo la tarima, como forma especial de mediación, logra generar nuevos contenidos en torno a qué es lo popular y a la manera cómo hoy son transmitidos y asimilados. Se analizarán las nociones de grupo, ensayo, interpretación, organización de los músicos en escena, tiempo de interpretación, entre otros, y su relación con el espacio tarima y su relación con el concepto de cultura como espectáculo.

La tarima cambió la manera de dar a conocer la tradición, elaborada y reelaborada durante años de experiencias humanas en torno a la cultura gaitera, hoy imposible de determinar. La presencia de la tarima y lo que en ella se exhibió en su momento propició transformaciones significativas en la forma de hacer, apreciar, vivir y valorar esa misma cultura, hoy mostrada como el legado de la tradición. Esas manifestaciones han pasado a través de los tiempos como estampas vivas de esa tradición, siendo, en realidad, elementos que fueron moldeándose en el espacio de la tarima y que no representan una cultura relacionada con experiencias vitales, sino (aunque suene duro) con un remedo de aquéllas que existían antes de la aparición del festival.

Al analizar, entonces, el rol del elemento tarima como el espacio donde ocurre y

tiene lugar la cultura, será necesario referenciar cómo se construyó el nuevo espectáculo, que, para el caso de la música de gaitas, generó aprendizajes que serán comentados a continuación. Establecer la manera cómo esa experiencia vital no llegó al espacio de la tarima, y cómo lo que en ella se muestra es sólo el reflejo de unos rasgos de la tradición, será el horizonte de mis indagaciones, pero además, consignaré las controversias y reflexiones en torno a esas dinámicas de cambio.

La cultura como valor

La cultura como experiencia de un grupo humano, vivida en espacios como el patio, la finca, la roza, la velación, pasa a espacios como la tarima; lugar donde esa cultura llega a transformarse por el deseo colectivo de hacer un festival organizado. En nuestro caso, nos centraremos en el Festival Nacional de Gaitas, a partir del cual estableceremos nuestras reflexiones y sustentaremos nuestra tesis planteada. Es un festival que se celebra desde 1985, en el municipio de Ovejas, Sucre, en el Caribe colombiano.

En diálogo con José Álvarez,¹ uno de los organizadores del primer Festival Nacional de Gaitas, asegura que pasaron dos años para que la idea de hacer el festival fuera posible en 1985. Una de las razones era la falta de dinero para invitar a los músicos, que vivían en zonas como El Piñal, El Palmar, Chalán, Canutal, Canutalito, Chengue, el corregimientos de Ovejas, lugares donde se encontraban los gaiteros tradicionales, alejados un poco de las dinámicas sociales del casco urbano, como lo es Ovejas.

Es entonces cuando aparece la noción de tarimización como proceso de transformación de esa cultura, la cual se da en la construcción de un festival que cambia la cultura y la lleva a la noción de cultura tarimizada.

Ese proceso de transformación originó desarrollos de la misma cultura, aspectos que tienen que ver con la organización de agrupaciones que hoy tienen, en la música de gaitas, una forma de profesionalización de la actividad centrada en actividades relacionadas con su interpretación. Describir, analizar y comprender las transformaciones que la «tarimización» generó en la música de gaitas nos permite reconocer ciertos antes y un después sobre los festivales, los cuales son el centro de difusión de la música de las regiones del Caribe, pero también el lugar de producción de los discursos que pretenden fijar las diversas

formas del canon popular, de la tradición o, algo más inasible, de la pureza.

La cultura es una experiencia vital que liga a la gente que la realiza con acciones que forman parte de su vida. En ese sentido, la cultura es asumida como esencia del ser humano, pero procesos como éste ya no son asumidos como experiencia vital, sino como representación de esas manifestaciones vitales que se muestran ahora como espectáculo. Si bien la música de gaitas tiene un origen indígena, sufrió, desde la llegada de los españoles, transformaciones en su interpretación y, por supuesto, en su nombre. Su instrumento líder, llamado kuisi, carrizo o chuana, proveniente de la palabra chua («caracol») en lengua zenú, pasó a ser llamado gaita. Así, la misma denominación de gaita es ya una transformación cultural de una manifestación indígena precolombina, de la mano de aquel que llega (conquistador) e impone la transformación desde el poder de nombrar y arrasar.

Al establecer la carga de valores tradicionales que se viven en medio de la fiesta, fluye el concepto de tradición, como un patrimonio de la comunidad. El festival es entonces la manera de conservar la tradición. Sin embargo, la idea del festival es una manera de mantener una tradición que estaba desapareciendo y que precisamente tuvo que cambiar, renovarse o reformarse para que se mantuviera viva. El papel de la tarima, como escenario donde ocurre la fiesta, ocupa un papel decisivo en ese cambio de la cultura, de las nuevas formas que han tomado las manifestaciones culturales existentes, vinculadas a una tradición que se asume como una entidad llena de valores y legados ancestrales.

Morales (2002) establece que la tradición «está formada por conductas aceptadas, arraigadas y lentas en sus cambios» (p. 392). De este modo, el Festival Nacional de Gaitas se propone como una forma de mantener la tradición, pero lo que en realidad hizo fue transformarla. Una transformación propuesta por aquéllos que gozaban con esa tradición sin intervención de agentes externos.

Las indagaciones sobre la identidad

El 16 de julio de 1980, tras finalizar las fiestas de la Virgen del Carmen, cuatro amigos del municipio de Ovejas amanecieron en la casa de Domingo Rodríguez, lugar donde, según el relato de José Álvarez (entrevista, 2009), se gestó la idea de hacer un festival tradicional para su pueblo. De ese grupo sólo

sobrevive José, quien es el que cuenta los hechos que originaron la realización del primer Festival Nacional de Gaitas de Ovejas.

Su recuerdo nos ayuda a entender cómo se vivía la cultura gaitera en la región, antes del primer festival. Al preguntarle cómo surgió la idea, responde: «Alejandro Paso dijo que había que hacer un festival, y comenzamos a preguntar de qué lo haríamos, y yo dije: “Aquí podríamos hacer el festival del tabaco, pero ya lo está haciendo El Carmen de Bolívar”. Entonces, dijo Antonio Cabrera: “Aquí en Ovejas se siembra maíz, ají del bueno, ñame y ajonjolí, de cualquiera de esos productos (agrícolas) se hace un festival”».

En la pregunta «¿de qué lo hacemos?» hay una noción relacionada con la identidad del pueblo, aquello por lo que pueden ser reconocidos por los demás. ¿De qué lo hacemos? pasa a ser hagámoslo de aquello que nos identifica, que nos representa, aquello que somos, es decir, es un cuestionamiento sobre la identidad cultural que poseen.

Cuando se comenta que pueden hacer un festival del tabaco, pero se dice que ya lo están haciendo en una población vecina, como El Carmen de Bolívar, su advertencia pasa por lo que Peter Wade (2002, p. 255) anota sobre la identidad: la identidad se establece a partir de la diferencia. Luego, no se puede pensar en identidad, si se sigue siendo el mismo que el otro. La idea de la diferencia con respecto a la identidad contrasta con las teorías de aquéllos que insisten en la homogeneidad como elemento esencial de una nación moderna. Al respecto, Wade (2002a, p. 3) resalta los trabajos sobre identidad nacional de Anderson (1993) y Gellner (1998, 1998a), para quienes la homogeneidad representa el camino de la identidad de una nación.

Wade (2002a, p. 2) también establece que no se pueden hacer conexiones simples entre la identidad y las expresiones y prácticas culturales contenidas en la música, y que ambas deben mirarse en sus relaciones mutuas. Tal sentencia nos lleva a enfatizar que la cultura no sólo es la interpretación de melodías, sino que en ella se encuentran manifestaciones simbólicas que guardan relación con la sociedad que las vive. La música de gaitas sí es la práctica más importante de esa cultura, y, en definitiva, la que ha permanecido y ha marcado una identidad que se vive y se transforma.

Los criterios inmersos en los relatos que presentamos no están sustentados en sesudos análisis académicos, sino en reflexiones, anécdotas o narraciones personales, cuyo inestimable valor está dado por las relaciones vitales con su cultura, constructoras de su identidad. Luego, en la idea de hacer un festival

estaba claro que si iba a organizar uno que representase parte de su cultura, no podía ser de un producto agrícola, que si bien también se cultiva en la región, no podían identificarse con él, porque de lo que se trata es de ser vistos como diferentes. Wade (2002) afirma que «las identidades se establecen por medio de repetidos actos de representación, es decir, de identificación. Así, las diferencias que construye la identidad tienen que ser marcadas, observadas o indicadas por unos sujetos en la vida cotidiana» (p. 256). Esa premisa era la que se trataba de resolver con la pregunta «¿de qué lo hacemos?».

José Álvarez comenta que en medio de la discusión se preguntó también por la música que se iba a tocar en el festival. Otra pregunta que indaga en los rasgos y características de un grupo o comunidad. Él propuso que la música que se tocara fuera de gaitas, una propuesta que fue aceptada por todos.

José Álvarez reconoce que para los años 80 eran pocos los gaiteros que vivían en el casco urbano de Ovejas. Había muchos gaiteros, pero, en las veredas y corregimientos cercanos. Por lo que se hacía necesario irlos a buscar para que tocaran en el festival. Aquí hay un hecho curioso en la manera cómo se establecían las relaciones de comunicación entre los miembros de estas comunidades: debían ser directas o por medio de alguien que pudiera enviar un recado. Aquí, la idea de hacer el festival es más que el simple envío de un recado, se trataba de proponer una forma diferente de hacer la cultura, de proponer a los protagonistas de la cultura la idea del festival, para ver si querían venir, para ver si querían salir de sus lugares de origen hacia un nuevo espacio donde la música se ejecutaría, porque, al fin y al cabo, se trataba de que los músicos que se encontraban en veredas y corregimientos bajasen al pueblo, es decir, a la urbe. Tales procesos, afirma Wade (2002a), han sido reiterados en nuestra historia musical: «En Colombia, algunos de los exponentes más importantes de los nuevos estilos de música popular urbana se movieron frecuentemente a través de las fronteras entre pueblo y ciudad, entre clase obrera y clase media, y entre el interior y el exterior» (p. 11).

Nieves (2008) afirma, al analizar estos movimientos del espacio rural hacia el urbano, que «se trató de una transformación en el ser y en el sentir [...]» (p. 155). Luego, al comentar la lectura que de Walter Benjamín hace Jesús Martín Barbero, cita que las relaciones de transformación en las condiciones de producción con los cambios espaciales (campo-ciudad) de la cultura, originan una transformación «del sensorium de los modos de percepción de la experiencia social» (p. 155). Si bien la mirada de Nieves se concentra en

músicos como Alfredo Gutiérrez, Lucho Bermúdez o los miembros de la agrupación de Los Corraleros de Majagual, los viajes de los gaiteros al festival de Ovejas generó una especie de mitificación como símbolo de una tradición amenazada, y con su presencia en el escenario del festival se convirtieron en íconos de la música de gaitas y referentes a seguir. En ese aspecto, intérpretes geniales (Atilano Barrios, Manuel Mendoza, El Lobo de la Ceiba) pasaron a ser figuras míticas para la cultura de la gaita, pero hay que subrayar que su espacio no era la urbe, sino ese territorio rural donde realizaban sus actividades agrícolas, y tocar la gaita formaba parte de sus momentos de fiesta, goce, esparcimiento o descanso, es decir, pura experiencia vital.

La señora Regina Teheran, quien vivió desde muy joven los llamados «fandangos de gaita», recuerda que para 1980 la única pareja de gaiteros que habitaba en el pueblo era la de los hermanos Arias: «Cayetano y Enrique, eran matarifes. Vivían en el pueblo y andaban con sus gaitas para todos lados, y uno los llamaba y tocaban» (entrevista, octubre de 2009). Esa idea del gaitero en extinción era también una amenaza para la cultura gaitera, puesto que al extinguirse sus protagonistas la tradición sucumbía de inmediato. Se deja en evidencia que los valores entregados a la cultura eran muy bajos, y que la preocupación por cómo se encontraba estaba en manos de pocos seguidores.

La idea de hacer un festival quedó en silencio hasta que, en 1985, cuando apenas faltaba un mes para las fiestas de San Francisco, patrono del pueblo, decidieron hacer realidad el festival.

Alejandro Paso pidió que se avisara también a la agrupación de Los gaiteros de San Jacinto,² que para la época eran los más reconocidos del país, gracias a sus grabaciones y al reconocimiento mediático alcanzado tres décadas antes de la iniciación del festival.

En la forma cómo se formó la Junta del Festival se muestra el afán que tenían por organizar la fiesta y el deseo de mostrarle a la gente que se podían hacer un festival. Según comenta José Álvarez: «Yo nombré a Antonio Cabrera presidente. Antonio me nombró a mí vicepresidente; Alejandro Paso le dijo a Domingo, “tú eres el tesorero”; Domingo le dijo a Alejandro Paso, “tú eres el fiscal” y así fue como nació la Junta del Festival». Esta singular organización administrativa podría ser también vista como un antecedente de la gestión cultural como la conocemos hoy. Una gestión cultural de aquellos líderes que generan una transformación de su cultura a partir del orgullo por las vivencias esenciales de su pueblo, sin vislumbrar que en esa idea estarían las bases de un

gran proyecto que necesitaría, con el tiempo, una estrategia o modelo de negocios hacia el futuro. Esas dinámicas de gestión cultural serán, sin duda, un nuevo filón de estudio que permitirá reconocer la forma como ha ido cambiando la organización de un estival y las acciones realizadas para convertirlo en una empresa que genere oportunidades en varios campos.

Ese grupo de amigos que se reunió con el propósito de hacer el festival incluyó también la tarima como elemento novedoso, un espacio muy diferente a aquél donde ancestralmente se experimentaba y vivía la música de gaitas. Con ello, propiciaron el espacio donde esa cultura se preserva, al mismo tiempo que se enriquece, renueva, dinamiza y transforma.

Hacer que la cultura cambie

En los años cincuenta, la gaita tuvo una importante presencia internacional gracias a los trabajos de difusión que hicieron los hermanos Zapata Olivella (Manuel y Delia), quienes se dedicaron a propagar la música tradicional colombiana, en especial la música que identificaba a lo afro y a lo indígena. Los hermanos Zapata Olivella formaron agrupaciones de danzas que viajaban por toda Colombia, y luego al exterior, las cuales requerían un grupo musical permanente que acompañara sus presentaciones dancísticas. Así se formó la agrupación de Los Gaiteros de San Jacinto.

San Jacinto en el departamento de Bolívar, y Ovejas, en el de Sucre, son pueblos muy cercanos y ambos con una ancestral tradición gaitera que es orgullo de la región. Después de esa gloriosa época de oro de la música de gaitas en los cincuenta, que llegó hasta finales de los setenta, la música de gaitas desapareció de la programación musical de la región y sus grandes intérpretes, como los hermanos Juan y José Lara, o Toño Fernández, murieron en medio del olvido a pesar de ser grandes glorias de la música que identificaba la nación colombiana.

Siguiendo esa línea histórica, notamos que es a partir del Festival Nacional de Gaitas de 1985 que la música se revitalizó, ya no vinculada a una expresión popular, vital, rural o marginal, sino en el espacio del festival, cuyo epicentro era la tarima, y con la intención, llena de orgullo, de mantener viva la tradición, quizá salvarla, y lograr su permanencia y desarrollo.

Antes de la idea del festival, tal como anota José Álvarez, existía una

determinada visión de lo que él denomina la cultura del pueblo. Afirma que las fiestas de la Virgen del Carmen eran unas fiestas donde la gente tomaba, se emborrachaba y peleaba, algo que para él no demostraba la cultura del pueblo. Para él, la cultura está ligada a las buenas costumbres, a la diversión sin irrespetar a los demás y a escuchar la música propia del pueblo, algo que no se veía durante las fiestas:

«Había un ron –comenta Álvarez– que venía de Cartagena, en sacos de fique, era ron blanco. Le decíamos ron trompá, estaba tapado con un corcho y uno tenía que pegarle un golpe firme en la parte de abajo para que el corcho saliera volando. Luego, cuando ya usted se había tomado unos buenos tragos, si medio lo tocaban, se armaba enseguida la pelea, en esas fiestas había gente con la cabeza partía, y nosotros no queríamos eso, queríamos hacer una fiesta cultural».

La visión de cultura de José Álvarez es una mezcla de buena conducta y la presencia de un elemento autóctono de la región, como es la música de gaitas. Lo que se pretendía hacer –con la idea del festival– era mostrar la riqueza musical del pueblo a través de un espectáculo en vivo, el cual sería visto por un público.

La fiesta religiosa de la Virgen del Carmen, celebrada el 16 de julio en muchos lugares del Caribe colombiano, es el antecedente festivo de una organización que procuraba hacer un festival para Ovejas. En esa fiesta religiosa se tocaba música de gaitas, pero era algo aislado y marginado. Ese desprecio se evidencia en el relato de Álvarez, cuando la idea del festival comenzó a tomar forma: «Se asignaron tareas específicas a cada miembro de la junta y, cuando la gente comenzó a ver que estábamos armando el festival, nos trataban de locos, porque decían que eso para qué, que eso no iba a funcionar». Muchos le asignaban a la música de gaitas muy poco valor simbólico, ya que consideraban que no era posible que a una música para parrandear, beber y bailar se le diera importancia. Es decir, que el goce, la posibilidad festiva de un pueblo en torno a una de sus grandes y simbólicas manifestaciones culturales, no era visto como una expresión para reforzar o legitimar a través de un festival organizado.

Mucho más difícil fue lograr la colaboración económica o en especies para sufragar los gastos que originaría esta nueva forma de vivir la fiesta: «Uno –recuerda Álvarez– iba a pedir ayuda a los vecinos y la gente decía que no tenía, y otros nos decían que eso era plata para bebérnosla nosotros. Los que

colaboraban decían que daban este año, pero era la última vez, porque ellos no iban a contribuir a las sinvergüencerías nuestras».

En ese sentido, la advertencia de Santana (1999, citado por Yúdice, 2002) establece que «la cultura por la cultura misma, cualquiera que sea ésta, nunca será financiada, a menos que proporcione una forma indirecta de ganancia» (p. 29). Así, las relaciones con la música de gaitas estaban ligadas a la experiencia, quizá a la idea expresada por Santana de «la cultura por la cultura misma». No existía una visión más allá del goce festivo. Ni existía la visión de que, a partir de un evento llamado festival, se podrían generar nuevas dinámicas culturales, económicas, creativas, como evidentemente fueron dándose a través del tiempo.

La representación de la tradición

Sobre el músico popular, Nieves (2008) realiza un retrato de cómo era visto por la sociedad: «Durante la primera mitad del siglo XX, ser músico popular era un oficio de bajo valor social, con poca remuneración y una no tan infundada fama de aventurero, plural en amores, bebedor de licor y llevador de una vida desordenada» (p. 92-93). Sobre esa valoración del gaitero, el compositor Gerson Vanegas asegura que recuerda muy bien cada detalle de cómo se organizó el primer festival, debido a que su papá, William Vanegas, era en ese entonces el alcalde del pueblo. En su relato se puede establecer el valor asignado por los dirigentes de la ciudad hacia los protagonistas de la cultura gaitera y hacia sus músicos. Gerson cuenta: «El viejo Toño Cabrera fue a la alcaldía a pedirle plata a mi papá, porque tenían la idea del festival, y le dijo: “Ombe, Toño, y quién va a escuchar a ese poco de viejos (...) quién se va a poner a escuchar a los hermanos Arias, por ejemplo, a soplar esa vaina (la gaita)”». ³

José Álvarez narra que durante una semana recorrió las poblaciones de Almagra, Tierras Gratas, Macayepo, Don Gabriel, Chalán y Chengue, para hacer contacto con los gaiteros y comentarles la idea: «Se entusiasmaron y dijeron que venían. Unos gaiteros que había por los lados de Chengue, dijeron que venían, pero nunca vinieron. No sé porque. A algunos les gusta tocar la gaita sólo en su roza y de ahí no los saca nadie».

Si bien aquellos gaiteros que salieron de sus comunidades habituales para llegar al espacio del festival son los que nos interesan, no dejan de llamar la atención aquellos músicos que se negaron o resistieron esta propuesta de cambio, que

consistía en trasladarse a otro espacio y tocar allí su instrumento. Pero era más que eso, era trasladarse con todos sus valores, experiencias, relatos, historias, narraciones, pero sobre todo con una forma única de interpretar la gaita, hacia un lugar con un público extraño, que lo iba a observar y hasta juzgar en el momento de su presentación en tarima. En este aspecto, existe una relación de ese gaitero con el lugar donde realiza sus labores, con el espacio y tiempo donde la fiesta de la gaita sucede. Podríamos afirmar que la relación con su territorio es bien sólida y su vínculo con el territorio, esencial.

Asegura Palacio (2002) que «Territorio es la porción de naturaleza, y por lo tanto del espacio apropiado –material y simbólicamente– y transformado por la acción cultural, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos, o a parte de sus miembros, derechos estables de acceso, control y uso de los recursos» (p. 379). Luego, la parte alta de los Montes de María, lugar donde se encuentran ubicadas las poblaciones antes mencionadas, es más que el lugar donde ellos habitan, es el espacio de subsistencia, es la porción de donde ellos consiguen los materiales para elaborar sus gaitas, maracas y tambores, es el lugar donde se inspiran, producen y crean.

A pesar de que hubo resistencias por parte de algunos para ir al festival, también estuvieron los que cambiaron de parecer cuando escucharon las noticias del éxito del primer festival. Álvarez recuerda que unos gaiteros de apellido Solarias, de Tierra Grata, dijeron que irían al primer festival pero no llegaron, pero estuvieron en el segundo porque escucharon que a los gaiteros les atendían bien, les daban la comida y, en el concurso que se realizaba, les daban unos premios. La premiación, recompensa, trofeo o incentivo (hoy económico)⁴ aparece como una novedad. Este hecho fue una enorme motivación para que los gaiteros, con la esperanza de ganar en el festival, dejaran por unos días su territorio y se trasladaran hasta el escenario de la tarima.

Más allá de la premiación, que se mostraba como un incentivo para poder llegar al espacio del festival, está el reconocimiento de la figura del gaitero como elemento que identifica la cultura de la región. El gaitero se convirtió en personaje de la fiesta, quien será revalorado y considerado posteriormente como figura, incluso mítica, por esa vida que ha llevado y por el arte en la interpretación de un instrumento que será asumido como símbolo cultural de la región.

En 2009, los organizadores del festival publicaron una memoria⁵ de los 25 años

de actividades. En la presentación de la publicación, se afirma: «Con la aparición del festival se conoce la existencia de otros gaiteros en otros municipios y regiones; sólo se conocían los de San Jacinto y, en el caso de Ovejas, se remitían a los hermanos Arias, a Toño Cabrera, a los Chango, de Almagra» (Chuana, la gaita de la América indígena, 2009, p. 10).

Esa idea del gaitero como ser auténtico de la tradición es una constante, a pesar de que hoy son escasos los músicos que cumplen con la condición de hombres de campo y gaiteros. La representación de ese gaitero ancestral y tradicional va de la mano con las características que se simulan como auténticas, tradicionales y rigurosamente propias de la cultura de la región. En 2009, Félix Contreras, con su grupo, fue el único gaitero de un lugar marcadamente rural que estuvo en el festival. Los otros procedían de ciudades como Barranquilla, Cartagena, Magangué, El Carmen, San Jacinto, San Juan de Nepomuceno o Guacamayal, urbes en un sentido amplio del término.

Una reflexión mayor debería hacerse en torno a que, en ocasiones, suben viejos maestros, que son en sí mismos estándares de la tradición, pero que con sus habilidades tradicionales no cumplen con los criterios de la tarima. Es allí donde debemos preguntarnos, ¿de qué tradición estamos hablando? ¿De aquella que es vital y se ha vivido como experiencia, o de aquella que se construye alrededor de la tarima y el espectáculo? El maestro Félix Contreras, por ejemplo, fue eliminado en la primera vuelta del concurso. Un músico y compositor de un enorme valor cultural por lo que representa en la tradición fue sacado de la competencia. La paradoja está ligada a esa relación entre lo que se juzga en la tarima y estos viejos gaiteros que son el resguardo de esta tradición festiva de la gaita, pero que no cumplen con las nuevas reglas de la cultura gaitera en tarima. Al respecto, Alfredo Ricardo, quien ha sido jurado en 17 versiones y en todas las modalidades, comenta: «Nosotros, dentro de la evaluación, respetamos mucho eso, somos amantes declarados del folclor, pero quien se sube a la tarima del festival es a competir, nosotros somos jurados, juzgamos una competencia, juzgamos un gaitero en competencia». Quizá, «juzgar un gaitero en competencia» quiere decir que es un buen intérprete de la gaita, sólo eso, sin importar la condición humana del intérprete, como es el caso del maestro Félix Contreras, que representa más tradición, valor y experiencia que aquél que es sólo un buen ejecutante. Ahí, los valores que marca la tradición quedan sepultados por los discursos generados por la tarima. Sin embargo, el mismo Félix Contreras asegura que:

«Esos cambios han sido para que todo sea mejor que antes. Sobre todo porque antes uno no se distinguía con nada. Ser gaitero era solo tocar y parrandear. Hoy, el gaitero que toca bien se distingue y lo aprecian, le sacan un retrato en el periódico, aparece en la televisión, como por ejemplo yo, ¿cuándo iba yo a pensar que aparecería en televisión?,⁶ nunca. Hay gente que viene a consultarme sobre cómo toco yo tal tema y uno le explica, eso antes no existía porque la gente veía la gaita como algo que solo servía para beber ron (entrevista personal)».

José Álvarez reconoce que hacer el primer festival fue muy difícil porque se trataba de dar credibilidad a una idea que la gente recibía con desconfianza. Ni siquiera los organizadores tenían una planificación sobre cómo hacer realidad tal empresa. En ese sentido, las acciones emprendidas para dar vida al festival se constituyeron en las transformaciones y cambios de esa cultura, la que pasó de la vivencia festiva y rural a la escenificación en tarima. Esas dinámicas configuraron, con el tiempo, otras maneras de vivir la fiesta, lo que se podría llamar la nueva cultura gaitera.

José Álvarez recuerda que el primer festival (1985) comenzó un sábado, y un viernes, muy temprano, se fue para Don Gabriel y de allá trajo un carro lleno de productos agrícolas que les regalaban en las fincas de la zona. Aquéllos que entregaban una ayuda eran invitados de manera especial a disfrutar el festival, una especie de retribución, que, de manera informal, cumple con la premisa expresada por Santana (1999) en torno a que la cultura por la cultura misma nunca será financiada, a menos que proporcione una forma indirecta de ganancia. Se trababa de una forma especial de retribución, revestida en esa pequeña distinción como invitados especiales. De esa forma, se dio la primera versión del Festival Nacional de Gaitas de Ovejas, en un escenario cercano a la alcaldía, un sitio alto, que con palos y tablas se acondicionó como tarima, para que el público pudiera observar la ejecución de los músicos.

La tarima construye otra tradición

El maestro Félix Contreras⁷ tiene 87 años y vive en el corregimiento de El Piñal, a unos 15 minutos de Ovejas. Es el lugar donde ha desarrollado su obra musical y es el representante de la tradición en la zona de los Montes de María. Es un compositor y ejecutante magistral que vivió la transformación de la

cultura de la gaita, desde el espacio donde originalmente se tocaba hasta llegar al espacio de la tarima. Sus apreciaciones y valoraciones nos ayudan a establecer cómo cambia la cultura, o cómo las experiencias vitales de la cultura fueron simplificadas o arrasadas en el espacio de la tarima. Su discurso resuelve nuestra hipótesis al reconocer que lo que hoy se muestra como tradición en la tarima es sólo una generalización de la cultura de la gaita, algo que va más allá de la interpretación o del goce público.

Contreras comenzó a tocar la gaita en 1946, cuando tenía 18 años. Recuerda que en El Piñal la tradición era de gaita corta,⁸ la que era interpretada por un grupo de señores mayores. Recuerda que en las llamadas «parrandas» (fiestas que se organizaban en los sitios de sembrado o en las cabeceras municipales) se hacía solo con gaita.

El maestro Contreras asegura que llegó a El Piñal a los 12 años, y su padre, Juan Novoa, decidió quedarse en ese lugar que consideró el mejor para las labores agrícolas que desarrollaba. En los años cuarenta, la música de gaitas que se desarrollaba en la región se tocaba «en las parrandas de gaitas por puro goce, o en las velaciones⁹ a los santos», se dice el maestro. En aquella época, se pagaban los ruegos a los santos solo con gaita, porque no había nada más: «Para comenzar, no había luz eléctrica, no había ni carretera para estos lados, no había radiola, no había un picó, no había grabadora, se tocaba solo gaita y, en algunas ocasiones, las parrandas eran con banda, que era ofrecida por los que tenían más plata en la región, porque la banda había que contratarla, la gaita no». Sobre este aspecto es importante reconocer la influencia de elementos de la modernidad en la transformación de las prácticas culturales. La presencia de la electricidad, y con ella el arribo de aparatos como los equipos de sonido, según cuenta el maestro Félix, en los años setenta y ochenta, desplazaron las músicas interpretadas en vivo, como la de gaitas. Como lo hemos referenciado, en esas décadas se da un gran auge de grabaciones de música de gaitas, de la mano de la agrupación de Los Gaiteros de San Jacinto, época calificada como de oro para el género.

Anteriormente, asegura el maestro Contreras, no se conocía una clasificación sobre los ritmos que se tocaban en la gaita: «Uno tocaba la gaita, pero no sabía qué tocaba, todo era porro, uno no distinguía qué era cumbia, ni qué era porro, nada de eso. Nadie decía “tócame una cumbia”, sino “tócame un porro”, y tocaba uno cualquier tema. Eso que hoy llamamos merengue es lo que antes llamábamos son corrido. Así se vivió todo ese tiempo, hasta cuando apareció lo

de los festivales».

Según el maestro José Álvarez,¹⁰ anteriormente «todo era son, o porro, algunos decían puya, que es lo que otros llaman son corrido. Eso se vino a saber mejor cuando organizamos el festival de gaitas».

Álvarez destaca la importancia del Festival Nacional de Gaitas para la configuración de los ritmos para interpretar en tarima debido a que antes del festival las denominaciones estaban relacionadas con los nombres que recibían en los lugares de procedencia de cada músico. Así es como existen otras denominaciones como merengue jalao, puya, son corrido, fandango palitiaó, gaita sentá, gaita corrida, gaita jalaita, porro sentao, entre otras, que obedecen a pequeñas variaciones en sus interpretaciones, producto de las libertades que puede asumir el ejecutante de la gaita.

De Lima¹¹ (1942), al escribir sobre los ritmos que «los músicos manejadores de la gaita» interpretan, escribe: «Este repertorio lo integran los más variados sonos, que es con la palabra como designan los campesinos las melodías. Hay sonos que llaman por arriba.¹² Son fuertes, alborotados, febriles. Existen sonos por debajo. Ahora se trata de cantos sosegados y dolientes. Suelen tocar los sonos floretes, que traen muchas notas en forma graciosa y vivaracha» (p. 87). Al interpretar las nociones anteriores, podríamos decir que los sonos por arriba corresponderían a los aires rápidos de los que habla el maestro Contreras, y los sonos por debajo serían los aires lentos. Los floretes estarían más próximos a los aires rápidos, por la forma como describe De Lima estos ritmos: graciosa y vivaracha. El término florete es usado hoy por algunos músicos para destacar los adornos que un gaitero le hace a una melodía con espontánea destreza y enorme vitalidad.¹³ En este aspecto, el sentido del término sigue siendo el mismo.

Al tratar de presentar temas específicos, De Lima establece:

«Allá en mis constantes romerías por los campos costeños les he oído ejecutar también el son del Indio del Monte, que es el mismo que en otros regiones de los departamentos de la costa llaman Son del Goajiro del Monte; poseen igualmente el Son de la India Farota, fogosa melodía tocada en movimiento sumamente vivo; el Son de la Novia y el Son de la Maya, que parece más bien una nostálgica y tétrica cantilena. La ejecutan en las horas de la madrugada cuando se sienten con el alma apesadumbrada. Cualquiera se entristece y se emociona oyendo el Son de la Maya» (1942, p. 87).

Lo anotado por De Lima coincide con lo que han planteado los maestros Félix Contreras y José Álvarez en cuanto a la forma como sonaban los sones de gaita, al igual que las maneras y horas en las que los ejecutaban.

Al conversar con Félix Contreras sobre cómo se hizo gaitero, afirma:

«Aprendí a tocar la gaita en el año 46, tenía 18 años de edad. Entonces fue cuando empecé a tocar fuertemente el instrumento, estuve tocando hasta el año 60, porque en esa época no había grupo, o conjunto que llaman, y lo que se hacía por aquí era hacer fiesta de gaita, que antes la llamaban de cumbia, hacían velaciones de los santos y de cualquier tipo decía, tengo 2 ó 3 noches de fiesta de cualquier santo que fuera devoto, entonces invitaba a los gaiteros, yo que era gaitero, llevaba mi gaita, el tamborero llevaba su tambor y así era todo, se formaba la parranda. En ese tiempo, tocábamos la gaita, pero nosotros no sabíamos qué tocábamos, porque en ese tiempo todo lo que tocaba uno era porro, porque nadie tenía una explicación de cómo se llamaba, uno no sabía de eso, sino tocar por tocar. Yo vine a conocer los aires cuando me metí en la cuestión del festival (...), que dijeron que se tocaba gaita, porro, cumbia y merengue, yo todo eso lo tocaba junto, porque decían “tócame un porro” (...) cuando me pedían una música alegre, lo que me solicitaban era un son corrido. Lo que se tocaba en esa época no tenía nombre, era sólo porro. “Tóquese un porro” decía la gente, o un son, un sonsito y ya, no había más».¹⁴

Tal como dice el maestro Félix Contreras, en la tarima se establecieron las condiciones sobre qué ritmos interpretar, los nombres de esos ritmos, la vestimenta que se debía usar, la organización de los músicos en el espacio de la tarima, las formas de ejecución y el tiempo de duración de cada tema. Todas estas nociones nuevas que no existían cuando la gaita era expresión vital de su cultura, en territorios relacionados con el campo y la celebración.

La tarima se estableció como forma especial de mediación, que determinó la organización de los conjuntos, sus modos de manejar el espacio escénico, la duración y los géneros de las interpretaciones, entre las transformaciones más notorias. Pero más allá de esos cambios notorios está la construcción de las características de una tradición que ahora no se vive, sino que se representa para un público, y que no forma parte de la cultura de la gaita en sus espacios tradicionales de ejecución o vivencia, sino que más bien llega animada por la presentación de conjuntos en tarima, con el propósito de hacer sentir que se

está cerca de una tradición auténtica, ancestral, pura, inmodificada, con protagonistas que son esencia de la tradición, del pueblo, es decir, autóctonos.

Contreras establece que la gaita que suena hoy en la tarima es muy diferente a la que él aprendió a tocar en su juventud. «Tiene otro aire», y asegura que el cambio puede ser por la forma como se toca el tambor llamador y la presencia de la tambora,¹⁵ o bombo en las agrupaciones de gaita de la actualidad, algo que no existía cuando él tocaba en su juventud.

La presencia de la tambora estuvo marcada por el rechazo, tal como lo establecen Jorge García y Alberto Salcedo (1994), por parte de Toño Fernández, quien fue líder de la primera agrupación de Los Gaiteros de San Jacinto. Fernández afirmaba que la música de gaitas era de hegemonía indígena. Parra, intérprete de la tambora, era de piel oscura y provenía de una zona afro (Soplaviento), como son los pueblos de la ribera del Canal del Dique. García (1994) escribe que «Fernández se refería a él (Parra) entre la gracia y la sorna de sus relatos, como el negrito» (p. 168).

Dejando a un lado la rivalidad entre Parra y Fernández, que García (1994) comenta que parecía pueril, está el instrumento que hoy es esencial en la formación de un grupo de gaitas. En el larga duración titulado Hacha, machete y garabato (1968), se observa en los créditos que Catalino Parra aparece como intérprete del llamador y, por primera vez, de la tambora. Si bien esa transformación no ocurre en el espacio de la tarima o para la tarima, las intenciones de Delia Zapata estaban ligadas a hacer un espectáculo que fuera observado por un público, que es al fin y al cabo lo que sucede con la tarima. Pero además estaba el registro sonoro, que sirvió de referente sobre cuáles eran los instrumentos del grupo de gaitas y la manera de tocarlos.

El maestro Contreras comenta que cuando escuchó la idea del festival, no sabía qué iba a hacer en ese nuevo escenario, pero su hijo le enseñó la manera de tocar la gaita en la tarima. Se hace necesario resaltar aquí que Ovejas está en el centro de una de las zonas donde se han registrado enfrentamientos constantes entre la guerrilla y fuerzas del Estado, pero además en 2000 se dio la presencia de grupos paramilitares que generaron desplazamientos y muertes en corregimientos como Chengue, Don Gabriel, Chalán, La Ceiba, Canutal, Canutalito, Salitral, La Peña, El Palmar, todos con una rica cultura gaitera, y que sufren aún por la presencia de los grupos armados legales e ilegales.

En Ovejas, el hijo del maestro Félix Contreras fue asesinado por los paramilitares durante esa época, un crimen aún impune. Sobre esas enseñanzas,

que lo llevaron a estar listo para participar en el primer festival, Contreras enumera las instrucciones de su hijo sobre las condiciones para tocar en ese nuevo espacio:

«Me decía que uno no podía subirse bebío de ron, que no podía estar con desorden allá arriba, que no se podía estar gritando mucho ni mandando saludos a todos los conocidos. Que si la gaita era cantada, era a cantar, y si era tocada, era a tocar. Es decir, usted iba a tocar allí sin llevar tantas ideas en la cabeza. Me dijo también que había un jurado que iba a estar pendiente de si uno se equivocaba, y así (...) y no es que a uno lo iban a bajar si se equivoca, no señor, usted sigue y puede terminar su presentación, pero después, cuando venga la clasificación, porque el jurado le da a usted unos puntos, es cuando sabe si se clasifica o no (...), si se clasificaba, uno podía seguir tocando otra vez en la tarima, si no, ya se podía volver para su casa, o si no se quedaba parrandeando por ahí con los otros músicos, pero ya uno no ganaba premio».

En este revelador relato, evidenciamos que la tarima establece normas de conducta, juzga y califica. Se determinan unas reglas y, de paso, se desprecian, desconocen o rechazan también aspectos vitales de la cultura, como el goce desenfrenado o las relaciones afectivas entre amigos o conocidos. Aparecen novedades como el jurado, la clasificación o descalificación, los puntajes asignados, el premio, la vestimenta, entre otros. La tarima, entonces, produce nuevos contenidos y entrega nuevos valores a la cultura a partir de lo que se considera válido o no, como esencia de una tradición que ya no es tan esencial, en ese nuevo espacio, sino apenas una mera representación de todo aquello que fue la cultura vital.

La conservación de los cambios

A medida que el festival fue promocionándose, llegó a verlo otro tipo de público, no sólo aquél que gozaba la fiesta, sino un público ajeno a esa cultura, formado por estudiantes de música, periodistas, investigadores, en su mayoría de grandes urbes como Barranquilla, Bogotá, Pereira, Bucaramanga, Barrancabermeja, o curiosos que llegaron con la idea de divertirse, bailar y tomar, al mismo tiempo que disfrutaban de una fiesta promocionada como

tradicional. Ese nuevo público comenzó a curiosear sobre cómo estaba hecha una gaita, cómo se producía una nota, cómo era el tono de una melodía, de qué manera estaba hecho un verso, cuáles eran los nombres de los ritmos, cómo se bailaba determinado ritmo, cómo se vestía un gaitero, cómo cantaba los versos, y así, esos elementos no vividos, sino representados en la tarima, fueron adquiriendo un valor simbólico de tradición, pero, en última instancia, de lo que se trataba era de profundos cambios en la manera de ser, hacer y vivir la cultura de las gaitas.

En la tarima, se gestó también el discurso del conservadurismo; la tradición es el valor a preservar y, con ello, la trascendencia, por supuesto, de la cultura. Se dan entonces discusiones, en ocasiones muy acaloradas, sobre qué es de la tradición y qué la afecta; o la relación entre innovación y conservadurismo: hibridez y pureza, cada vez más frecuentes, arrecian cuando se involucran dinámicas asociadas con el mercado y las ofertas sonoras de músicas populares.

García Canclini (1997) involucra nuevos elementos a la discusión, al establecer que las culturas locales crecen y se expanden a fuerza de volverse cosmopolitas. Esta visión nos ayuda a entender que las transformaciones se dan desde la reelaboración de la tradición, teniendo como agentes, para el caso de la música de gaitas, a los propios protagonistas de esa tradición que se cree preservar.

Aquello que sucede ahora en la tarima cambia su valor simbólico y afecta, de paso, a la originalidad que se vivía en el espacio rural. Ese detalle resulta insignificante ante los cambios que se pueden analizar en torno al mercado de la música popular en general, en especial cuando se cuestiona cuánto debe innovar (podríamos decir cambiar) la música popular para ampliar su mercado, y la oposición de los folcloristas que insisten, al decir de Nieves (2008), en la pureza de su tradición musical. Al respecto, escribe: «Sé que va a sonar drástico, pero el fundamentalismo de los folcloristas es el directo responsable del limitado mercado en el que se mueven los músicos populares a los que hay que considerar semiprofesionales, como los de los conjuntos de gaitas y los de las bandas regionales, con el consecuente detrimento de sus ingresos y nivel de vida» ¹⁶ (p. 100).

Ese conservadurismo o respeto por la tradición, alentado incluso por los que la juzgan en la tarima, es motivo de burlas y chistes constantes por parte de algunos de los que subirán en la tarima. Se comenta con sorna, por ejemplo, que si la marca de las abarcas no es «Good Year»¹⁷ el jurado te descalifica. Igualmente, se mofan de aspectos como el tamaño de la maraca, el largo del

pantalón, el color de la pañoleta, entre otros aspectos, que en realidad fueron construcciones que fue moldeando la tarima o decisiones, en su momento, de algún jurado, y se estableció como canon o patrón, asumido luego como parte de la cultura tradicional de la gaita, hecho que en realidad no guarda relación con la experiencia de la cultura vivida en su momento por algún gaitero antes de la realización del festival.

El Festival Nacional de Gaitas de Ovejas levanta con fuerza la bandera de la conservación de la tradición, pero la propagación de la música de gaitas hacia otros mercados podría estar más ligada a la concreción de productos musicales y la búsqueda de nuevos seguidores o compradores, que a la innovación de propuestas sonoras¹⁸ donde la gaita se muestre como protagonista.

Es inexistente una planificación en torno a la producción de temas grabados o a la configuración de ideas o proyectos de emprendimientos en esa línea. Los proyectos consolidados han sido fruto de motivaciones y aportes económicos personales, pero el liderazgo que podrían asumir los organizadores en el campo de producciones discográficas debería ser una constante.

Las canciones caen en el olvido y desaparecen de un festival a otro. Aparece así una idea clara de gestión cultural que se encargue de promover y administrar ideas que generen ganancias para los que promueven la nueva cultura de la gaita. La gestión de un espacio para nuevas investigaciones dará cuenta de cómo se ha administrado un festival o los festivales de la región para que sean productivos en beneficio del pueblo, pero sobre todo de sus creadores.

En 1987, cuando se abre el concurso de la canción inédita, el repertorio de la gaita se amplió. Llegaron nuevas composiciones y armonías que enriquecieron el reducido repertorio gaitero existente. Durante los primeros festivales, los repertorios que se presentaban en tarima eran, con algunas excepciones, aquellos temas que se habían grabado en los años sesenta y setenta por las agrupaciones de Los Gaiteros de San Jacinto y cuyo referente sonoro, como hemos comentado, es el de la grabación, no el de los sonos tocados en el campo. Resulta entonces pertinente preguntar, ¿de qué tradición estamos hablando o cuál es la música que se quiere preservar?

Innovar o atacar el discurso de la tradición no abrirá el gran mercado para estas músicas. El tipo de mercado que poseemos, dominado por grandes casas disqueras y grandes empresas de medios, promociona los temas o sus artistas, si aseguran, anticipadamente, que obtendrán buenos dividendos si la propuesta musical es de dudosa calidad musical y artística.

Podríamos citar el premio Grammy latino concedido a Los Gaiteros de San Jacinto en 2007, como mejor álbum de música tradicional. Este hecho, que podría ser visto como sustento a su calidad musical e interpretativa, no revistió grandes beneficios para sus tres protagonistas principales,¹⁹ los cuales siguen viviendo en las mismas y hasta en peores condiciones que las que tenían antes del premio.

El Festival Nacional de Gaitas de Ovejas es sinónimo de conservación, pero la forma que, en el plano de las invocaciones, puede tomar un tema musical o una propuesta sonora, una vez concluido el festival es ilimitada y libre. Transformar esta tradición, innovar a partir de la tradición, está en manos de productores musicales que son los que quizá no han ido a escuchar qué posibilidades creativas puede entregar la tradición de la gaita en el mercado musical del Caribe.

Si contabilizamos las producciones discográficas que se han hecho en el festival, encontramos cuatro compilaciones de canciones inéditas y un CD del grupo A Son de Montaña, de Ovejas, producidas por Gerson Vanegas, ganador, en tres ocasiones, de la modalidad de canción inédita. A pesar de que se ha dicho que el concurso de canción inédita renovó el repertorio de la gaita, Vanegas tiene su propia visión sobre la llamada renovación del repertorio:

«La canción inédita en el festival de gaitas forma parte del show. Si miras las canciones inéditas que han ganado en el festival de gaita, si hay un 5% o 10% que las siguen interpretando en tarima, es mucho. La canción inédita nace y muere en el propio festival. Modestia aparte, la única canción inédita que tú escuchas en todos los festivales es la mía. “Por qué nos llaman así”, por lo que representa para el ovejero, y el ovejero la pone en todos los festivales, pero además porque está grabada, si no, ninguna canción sonaría».²⁰

«Por qué nos llaman así»²¹ es un tema que ha sonado siempre en los últimos festivales.²² Suena por el hecho de haber ganado el festival, y, luego, grabada y promocionada como producto de la cultura de la región.²³ En su letra, cuenta cómo los ovejeros han sido estigmatizados como guerrilleros por el hecho de haber nacido en ese territorio.²⁴ Este hecho produce una identificación con la canción, y es la causa de su éxito. A través de la canción, se pueden rechazar de manera colectiva y con el recurso de la música (cultura) una visión negativa que

se ha tenido, y que la canción niega con fuerza y creatividad. Gerson Vanegas cuenta que en los años 90-95, se vivía mucha violencia en los Montes de María: «El que decía que era de Ovejas lo llamaban guerrillero. En una ocasión, el grupo de gaitas iba para Cereté a una presentación y la policía lo detuvo, les preguntaron de dónde venían. Al decir que eran de Ovejas, los policías exclamaron, “¡Ah, guerrilleros!”. Vanegas reaccionó de inmediato y dijo: “No señor, eso no es así, nuestras armas son las gaitas”». Así surgió la canción.

Vemos que los impactos que una letra puede generar en el público, las sensaciones que comunica y cómo, a partir de una realidad que se pretende negar, se genera una solidaridad colectiva, se contrarresta la construcción de un imaginario concebido a partir de una generalidad, lo que es también una muestra de cambio cultural, teniendo como base la realidad social que incide sobre aquello que se crea.

En su libro *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Amartya Sen (2007) reflexiona sobre esas generalizaciones o estigmatizaciones sociales, muchas veces relacionadas con la cultura de los pueblos, las cuales pueden originar nuevos conflictos o detener el desarrollo de una comunidad. Al respecto, escribe: «Otras generalizaciones culturales, por ejemplo, acerca de los grupos nacionales, étnicos o raciales, pueden presentar concepciones sorprendentemente limitadas y sombrías de las características de los seres humanos involucrados» (p. 145).

La generalización «de guerrilleros» no está relacionada con lo festivo o alegre que puede ser un ovejero, sino con el hecho negativo generado por las reiteradas acciones violentas que había vivido la región y que involucraba a la comunidad que las sufría. La letra de «Por qué nos llaman así» combate con valentía esa generalización, además brinda ciertas características culturales de la región, y evidencia una realidad que se rechaza a través de símbolos culturales que soportan una identidad (la gaitera) que es amenazada por la estigmatización (guerrilleros).

El tema pone en la cúspide del sentir popular elementos sobresalientes de la cultura, que enuncian otras marcas de identidad de los ovejeros y ovejeras. Su rechazo a las estigmatizaciones es valiente y directo, y su vivencia antes de llegar a Cereté es muy próxima a lo narrado en la letra. Es una composición que rompe con las líricas costumbristas, las cuales han representado la vida en el campo, consideradas canónicas, tradicionales y auténticas para entrar en el concurso de la canción inédita. Esas nuevas líricas que narran los sucesos de la

violencia también han subido a la tarima y forman parte del cambio cultural que referenciamos.

Grabar la tradición de la tarima

El festival de gaitas no tiene una tradición de grabación o de producción discográfica constante. No parece ser el interés de sus organizadores, pero sin duda es un material valioso, que de paso muestra la nueva tradición que ha generado la tarima y que de hecho merece grabarse y preservarse.

No grabar parece ser también una idea de aquéllos que en la vitalidad de su experiencia preferían alejarse o negarse a la materialización y distribución de la obra grabada. Tal actitud también parece ser una idea que proviene de esa tradición comentada, que, para los años cuarenta, cincuenta y sesenta, no había equipos tecnológicos, sino experiencias orales como forma de preservar el patrimonio sonoro del pueblo.

Humberto Olivera García tiene 57 años y es hijo de Francisco Olivera, conocido como El Lobo. Un gaitero de leyenda en los Montes de María. En muchas ocasiones, acompañó a su padre, como él mismo dice «A hacer toda clase de diligencias a Sincelejo, capital de departamento de Sucre». Visitaban algunas emisoras, y muchos locutores les decían que grabara sus temas porque así le quedaría alguna plata: «Pero, la verdad, mi papá no era un tipo abierto, él era de tocar para parrandear, un gaitero de lo mejor, a él no le interesaba eso de grabar, ni le interesaba que le dieran plata por su toque».²⁵

La propuesta de los locutores estaba relacionada con obtener, a partir de su talento, un beneficio económico. Al respecto, Sen y Kliksberg (2007) reconocen que esa es la visión más generalizada de cómo se debe utilizar la cultura: «La idea que impone la ortodoxia económica a escala internacional es que la cultura debe ser rentable. La tasa de retorno sobre la inversión tiene que ser importante, porque sin ella no se justifica la actividad cultural» (p. 273). Seguidamente, al citar a la economista Françoise Benhamou enfatizan en lo negativo que puede ser tener sólo esa visión: «Los beneficios que genera la cultura a la sociedad deben ser evaluados con otros criterios. La necesidad de parámetros más amplios de evaluación del progreso humano es la que plantea en general el paradigma del desarrollo humano de la ONU» (Sen y Kliksberg, 2007, p. 273-274).

La idea de que un músico como El Lobo no cobrara, o prefiriera tocar sólo para alegrar a un pequeño público que lo aclama, o prefiriera tocar al aire libre que grabar su música, es también un valor cultural más allá de la visión economicista o utilitarista del recurso. Podría pensarse, tal como lo asegura Benhamou, que los beneficios hay que mirarlos con criterios más amplios. La cohesión, la cercanía comunitaria, el liderazgo comunitario que una reunión de gaita puede generar es un valor no estimable en términos económicos.

La señora Carmen Lora²⁶ (enero de 2011), tras la muerte de su esposo, el gaitero y compositor Eliécer Meléndez, nos comentó que siempre le decía a su esposo que registrara sus canciones para ver si se ganaba alguna plata. Recuerda que su esposo siempre le decía: «Deja eso así mujer, qué te vas a poner en eso, la gaita se hizo para parrandear y más na». Tanto en las razones de El Lobo como en las de Meléndez, encontramos un desinterés por la ganancia económica que pueda producir su talento. También podríamos pensar que su decisión está relacionada con procesos del mercado que desconocen y prefieren despreciar, para quedarse con su idea del goce, la celebración y parrandas que aportan beneficios sociales, como lo advierten Sen y Kliksberg.

Queda claro que las dinámicas de goce cambiaron con la llegada del festival, y que hoy sólo es posible la vivencia de esa cultura de la gaita si se realiza en el espacio de la tarima. El relato de Humberto Olivera, quién aprendió a tocar el tambor, es la prueba de la importancia del festival para la cultura del pueblo y forma excelsa de la participación en la cultura, ligado a todos los cambios que la tarima generó y difundió. Humberto Olivera asegura que nunca ha ido al festival, a pesar de que siempre ha querido, porque dice no tener la experiencia para subirse a la tarima:

«Si uno nunca ha ido, como yo, uno está un poco asustado por el público que asiste. A mí no me da nervio, pero a otros músicos sí. Eso hay que trabajarlo; lo primero es tener un conjunto bien acoplado. Usted no se va a presentar así como estoy yo ahora (Humberto se encontraba con su ropa de trabajo de campo, por lo tanto, privilegia la idea de un uniforme para el grupo), tiene uno que ir con una mochila limpia, un par de abarcas buenas, no que estén rotas, una muda de ropa blanca, bien lavada, porque lo que va a hacer uno es una presentación delante de un poco de gente que no conoce, y hay cámaras, y a uno le toman fotos, uno no va a estar sucio, además lo que va también es a competir, entonces uno tiene que prepararse, ensayar; eso lleva tiempo, porque no va a llegar sin saberse bien los sones y que otro

toque mejor que usted, no señor. Sin practicar y sin estar organizado, así no me atrevo» (entrevista, 17 de agosto de 2010).

Si bien Olivera forma parte de la cultura gaitera que aún se vive como experiencia vital en ciertas regiones, su desconocimiento o falta de habilidad está relacionado con esa cultura tarimizada que reconoce, y para la que se necesita otro tipo de vivencias que él no posee, y que llegar a ella requiere una disposición, unos aprendizajes, diferentes de las experiencias vitales que él posee.

Para Nieves (2008), la tarima se convirtió en una especie de tamiz por donde pasan ciertas tradiciones, y las que no llegan a ser reconocidas en ese espacio simplemente desaparecen. Al respecto, escribe:

«[...] la propia tarima de festival como lugar de ejecución musical atendida a los reglamentos sirvió para afianzar ciertos géneros y formatos, establecidos como aceptables por los organizadores y autojustificados como “expresión del verdadero sentir del pueblo”. Entre muchos géneros y formatos abiertos a variadas evoluciones, propios de las tradiciones populares de las regiones, se impusieron los “legítimos”, dejando por fuera toda la otra producción» (p. 142).

Así, al llegar a la tarima, que es el espacio donde el festival sucede para el público y el lugar donde pasa la tradición, se atraviesa por una serie de procesos, exigencias y preparaciones asumidas de manera consciente que ha establecido cambios en los roles y acciones que tradicionalmente no se asumían en el momento de interpretar la música de gaitas. Llegan, entonces, a construirse otros roles de la nueva cultura de la gaita, una cultura que valora ciertos rasgos de la tradición, asumidos sin resistencia por aquéllos que quisieron participar en el festival, que es como decir aquéllos que quisieron subirse a la tarima.

Conclusiones

Los testimonios de los protagonistas son esenciales para la comprensión de la historia de la vida cultural de una comunidad. Imprescindible para analizar las transformaciones que han sufrido una o varias expresiones de la cultura. El

testimonio ayuda a entender dinámicas que están relacionadas con la vida, las costumbres, el territorio, las creencias, las celebraciones, la espiritualidad y el lenguaje. Estudiar esos relatos nos ayuda a comprender cómo, a través del tiempo, esas expresiones culturales se enriquecen, son transformadas o, incluso, son cambiadas por otras.

La música de gaitas como expresión de la tradición siempre estuvo ligada a dinámicas de goce festivo. La música se vivía sólo como experiencia social en espacios que relacionaban al hombre con su entorno más próximo: la roza, el sembrado, el sitio de trabajo o de residencia. De esas dinámicas, la velación se convirtió en una experiencia musical y religiosa en la que músicos, amigos, hombres y mujeres se congregaban para vivir durante varios días jornadas de canto y música cuyo fin era agradecer al santo patrono o al Niño Dios los beneficios recibidos en salud, cosechas, lluvias, todos generadores de bienestar para la comunidad. Una manifestación que se fue transformando con el tiempo hasta su desaparición, pero que, a partir de la idea de hacer un festival de gaitas, como fiesta principal del pueblo de Ovejas, fueron reviviendo aquellas manifestaciones que formaban parte del sentir y de la memoria cultural del pueblo.

La experiencia de las velaciones era la máxima expresión de la cultura de la gaita, una expresión que comenzó a desaparecer con la llegada de elementos modernos como el picó, los equipos de sonido y, en especial, por el hecho de enfrentarse a las músicas grabadas que ofrecían una variedad de propuestas sonoras.

Los relatos en torno al Festival Nacional de Gaitas nos ayudan a comprender cómo un grupo de habitantes del pueblo decide organizar una fiesta que se desarrollará en el espacio de una tarima, forma especial de mediación, y se cambian las relaciones entre intérpretes de la gaita y un nuevo público que ya no sólo goza con la música, sino que también analiza, juzga y critica ese espectáculo que se representa en la tarima. De ese modo, la tarima se convertirá en el elemento que media entre los músicos y el público, perdiéndose así elementos de goce y cercanía.

El Festival Nacional de Gaitas también fue la búsqueda de una identidad que se inició al reconocer la música como propia y a sus viejos gaiteros como valor de la tradición y de un enorme valor simbólico para sus habitantes.

La forma de interpretar la gaita, ahora en el espacio de la tarima, generó cambios en la manera de hacer y mostrar esa tradición. La formación de grupos

para la tarima, el uniforme para los músicos, la afinación de la gaitas, la duración de la ejecución, el ensayo del repertorio, incluso la nominación de los ritmos, formaron nuevas estéticas reservadas sólo para el espacio de la tarima. El jurado normalizó desde el modo de tocar el instrumento hasta las conductas aprobadas o censurables en la tarima. A pesar de esos cambios, el espectáculo en tarima es mostrado como la tradición de la cultura de la gaita, y la junta organizadora está atenta a cualquier manifestación o idea que pueda promover un cambio o genere un cuestionamiento sobre lo que se está mostrando, porque lo que se hace en una tarima está sustentado en un discurso de la autenticidad, la pureza y la tradición.

La música de gaitas, como máxima expresión de la cultura de la región de Ovejas, fue trasladada (con la idea del festival) del espacio de interpretación rural o campesino al espacio de la tarima, donde es regulada por un grupo de jueces o jurados, que establecen otros estándares para unos intérpretes de gaitas que no viven la cultura como experiencia, sino que sólo se enfrentan entre sí en el espacio de la tarima. Ésta es la razón para que viejos gaiteros, descritos como símbolos de la tradición, sean eliminados en ese espacio porque no se ajustan, o no pueden ajustarse, a los nuevos criterios, sin querer decir que no interpretan bien su gaitas, sino que su forma de hacerlo no encaja en el nuevo espacio donde la cultura se exhibe como auténtica, al mismo tiempo que se juzga.

La llegada de actores violentos a la región aceleró la desaparición de las llamadas velaciones, una manifestación imposible de recrear en el espacio de la tarima. De esa expresión sólo quedan los relatos que dan cuenta de cómo se hacía la música y las relaciones que se daban entre los músicos y aquéllos que sin formar parte del grupo de música lo hacían del goce festivo y religioso de la velación, un relación que sólo es posible si no existen distancias entre músicos y público, distancia que genera la tarima como espacio donde se vive la nueva cultura.

Al surgir los grupos de gaitas, se establece una organización musical cuyo fin ya no es el goce festivo, sino que se configuran estructuras de músicos profesionales que buscan la obtención de recursos a partir de su arte musical. Estos mismos grupos buscan realizar sus grabaciones como forma de profesionalizar su arte y obtener mayores beneficios.

Muchos de los temas de las grabaciones realizadas fueron presentados en el concurso de la canción inédita, el cual ha servido para ampliar el repertorio de la música de gaitas. Nuevos compositores han narrado sus experiencias

personales. En ese aspecto, además de las letras con vivencias muy costumbristas, han surgido nuevas temáticas como la violencia, que dan cuenta de la cruda realidad que ha vivido la región y que han servido para rechazar las estigmatizaciones que, como violentos, alguna vez fueron dadas a los ovejeros.

Con la cultura tarimizada (manifestación en el espacio de la tarima como mediación transformadora), se han perdido expresiones festivas y religiosas, y el espectáculo sigue siendo más importante que el goce. Aunque es indudable la revitalización de la música de gaitas como expresión de la cultura de un pueblo y para el enriquecimiento del patrimonio sonoro del país, en los años ochenta las músicas grabadas, los picós y los equipos portátiles de reproducción apabullaron a una música tradicional muy debilitada. El festival dio un valor de identidad a las gaitas y elevó no sólo su difusión musical, sino también la cantidad de nuevos intérpretes en todo el país.

El Festival Nacional de Gaitas generó dinámicas sociales y culturales a partir de un espectáculo que sucede en la tarima. Es allí donde se crean los contenidos y discursos sobre los cuales se sustentarán los ideales de la pureza y la tradición. La tarima convirtió la experiencia y el goce en un espectáculo para el público. El festival de Ovejas es el gran atractivo del pueblo. Durante esos días se generan todo tipo de negocios y transacciones que habría que estudiar, y así establecer las dinámicas económicas en torno a la tarima. Por otro lado, sería interesante, para futuras investigaciones, analizar las condiciones que imponen las casas de licores que hoy dominan las tarimas en todas las fiestas y festivales de la región.

En las dinámicas de cambio cultural se generan, en la mayoría de las ocasiones, movimientos de choque o resistencia. En el caso del Festival Nacional de Gaitas, la resistencia fue mínima o sin ningún impacto. Se generalizó la idea de que el festival era una oportunidad para la música popular del pueblo, y los cambios en la cultura de la gaita se fueron dando incluso con el apoyo de aquéllos que defendían la tradición pero que no podían evitar una realidad dolorosa, que era que la música de gaitas estaba extinguiéndose. La gran mayoría de viejos gaiteros asumieron y asimilaron los cambios rápidamente y se hicieron a la idea de que todo debía cambiar para mejorar, y que la tarima era el espacio más adecuado para su difusión y propagación.

El hecho de que los músicos tradicionales hayan accedido a subirse al espacio de la tarima y aprender los nuevos elementos (de la modernidad) que la forman, generan unas nuevas nociones que nos llevan a establecer que los cambios han

ocurrido con la intervención de los principales actores de dicha cultura, los cuales acceden conscientemente a las nuevas propuestas, generadas incluso por ellos mismos, como se dieron ante la llegada del festival.

La relación entre violencia y creación, o violencia y música, es otro tema para explorar. Implica una indagación sobre los vínculos entre territorio de fiesta de gaitas y tierras donde han ocurrido crueles historias de violencia y muerte. Analizar cómo las situaciones de violencia y miedo han impactado sobre la creación de los músicos de la región y en la visión que tienen sus habitantes sobre la cultura de la gaita, es un filón para explorar en próximos estudios. Explorar los impactos que la violencia tuvo (o tiene) sobre la cultura en pueblos como Chengue, Chalán, Canutal, Canutalito, Don Gabriel, Almagra, entre otros, ayudará a estudiar dicotomías como violencia-cultura, miedo-cultura, miedo-creación, entre otras.

Las manifestaciones o beneficios generados a partir del festival deben evaluarse con criterios más amplios donde se involucren parámetros relacionados con la unidad del pueblo, la identidad, el sentido de orgullo por poseer una tradición auténtica, etc., solo a partir de allí se podrán buscar opciones de mercado y difusión de la música de gaitas como mecanismo para entregar a aquéllos que viven esa cultura un beneficio económico que sea, al mismo tiempo, un aporte a su desarrollo en confluencia con otras dinámicas propias de su medio. La cohesión, la cercanía comunitaria, el liderazgo comunitario que el festival propicia genera un valor inestimable en términos económicos.

El espacio del festival se erige, entonces, como el lugar donde la cultura de la gaita se renueva, un espacio que configura nuevos contenidos y conductas en torno a la forma de hacer la música de gaitas. La tarima se convierte en el microespacio donde la cultura se muestra, se exhibe a un público que llega a divertirse, a bailar, a observar la corporeidad de los ejecutantes, a generar análisis sobre los temas, sobre las letras o mensajes de las canciones, a comparar la diversidad de las interpretaciones de los grupos y a darse cuenta de toda una cultura transformada, donde la tarima media entre los ejecutantes y el público, elementos renovados que ahora son esencia de una cultura tarimizada.

Referencias bibliográficas

Anderson, B. Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la ilusión

- del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bourdieu, P. *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus Ediciones, 1998.
- Brunner, J. J. «Chile: ecología del cambio cultural». En: Catalán y Torche, P. (ed.). *Consumo cultural en Chile: miradas y perspectivas*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Estadísticas y La Nación, 2005.
- Chuana, la gaita de la América Indígena. Edición del Festival Nacional de Gaitas Francisco Llirene. Ovejas: Gobernación de Sucre, Alcaldía de Ovejas y Fondo Mixto Gobernación de Sucre, 2009.
- De Lima, E. *Folklore Colombiano*. Barranquilla: Editorial La Iguana Ciega, 1942.
- Edmond, C. *El sujeto cultural*. Medellín: Fondo Editorial Universidad-EAFIT, 2003.
- García Canclini, N. «Ni folklórico ni masivo. ¿Qué es lo popular?». En: *Revista Diálogos de la Comunicación*, 17. Flacso, junio de 1987.
- García Canclini, N. *La globalización ¿Productora de culturas híbridas?* Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, 2001. Recuperado de <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>. Consultado en junio de 2009.
- García Canclini, N. «Culturas híbridas y estrategias comunicacionales». En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, (III), 005, 1997, p. 109–128.
- Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2001.
- García, J. y Salcedo, A. *Diez juglares en su patio*. Bogotá: Ecoe Ediciones, 1994.
- Gellner, E. *Nación y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editores, 1998.
- Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Editores, 1998a.
- Hutter, M. et al. «El potencial económico de las industrias creativas». En: *El sector cultural hoy: oportunidades, desafíos y respuestas*. Memorias, Seminario Internacional. Bogotá: Universidad Tecnológica de Bolívar y Ministerio de la Cultura, 2010.
- Martín-Barbero, J. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1988.
- Morales, J. et al «Tradición usos y costumbres». En: Serge, M.; Suaza, M. y

- Pineda, R. (ed.). Palabras para desarmar. Bogotá: Ministerio de la Cultura de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Nieves, Oviedo, J. De los sonidos del patio a la música mundo, semiosis nómadas en el Caribe. Bogotá: Convenio Andrés Bello y Observatorio del Caribe Colombiano, 2008.
- Ortiz, R. Notas históricas sobre el concepto de cultura popular, 1989. Recuperado en <www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf>. Consultado en marzo de 2009.
- Palacio, G. et al. «Territorio». En: Serge, M.; Suaza, M. y Pineda, R. (ed.). Palabras para desarmar. Bogotá: Ministerio de la Cultura de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Peter, Burke. Formas de la historia cultural. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Rotker, S. Ciudadanías del miedo. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, Rutgers, 2000.
- Sen, A. y Kliksberg, B. Primero la gente. España: Ediciones Deusto, 2007.
- Sen, A. Identidad y violencia, la ilusión del destino. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2007.
- Schwanitz, D. La cultura, todo lo que hay que saber. Buenos Aires: Editorial Taurus, 2002.
- Szurmuk, M. Diccionario de estudios culturales latinoamericanos. México: Ediciones Siglo XXI, 2009.
- Wade, P. et al. «Identidad». En: Serge, M.; Suaza, M. y Pineda R. (ed.). Palabras para desarmar. Bogotá. Ministerio de la Cultura de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Wade, P. Música, raza y nación. Música tropical en Colombia. Bogotá: Vicepresidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación y Programa Plan Caribe, 2002a.
- Yúdice, J. El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global. Barcelona: Gedisa, 2002.

1 Entrevista personal. Agosto de 2005, Ovejas, Sucre. El maestro José Álvarez, además de ser uno de los fundadores del Festival Nacional de Gaitas de Ovejas, es un amplio conocedor de la cultura de la gaita en la región.

2 Al referirse a Los Gaiteros de San Jacinto se reconoce la agrupación formada por Toño Fernández, Juan Lara, José Lara y Catalino Parra, que era nativo de Soplaviento y quien comenzó a integrar la agrupación después de que Delia, Manuel y Juan lo invitaran para que hiciera de bailarín y tocara la tambora en la agrupación de Toño Fernández. Esto generó una tensión en el grupo debido a que la

tambora no formaba parte, hasta ese momento, de los grupos de gaitas, sino de los grupos de son de negro, muy difundidos en las riberas del Magdalena y el Canal del Dique. En 1985, Los Gaiteros de San Jacinto ya habían grabado todos sus trabajos discográficos y habían obtenido un reconocimiento en todo el país.

3 Entrevista personal.

4 Actualmente, los premios que se entregan se dan de acuerdo con las categorías: los grupos de gaiteros aficionados compiten por 1 millón y medio de pesos para el primer lugar; 1 millón, el segundo y 800 mil pesos el tercero. En grupos de gaitas profesionales, la premiación es de 3 millones de pesos para el primer lugar; 2 millones para el segundo y 1 millón para el tercero.

5 Se trata del libro titulado Chuana, la gaita de la América indígena, Ovejas, 2009. Editado por las directivas del festival. Es una recopilación de textos donde sobresalen las notas biográficas de personajes que llegaron muchas veces al festival a compartir su música. Hay allí textos sobre Pacho Llirene, tamborero; Enrique Arias, gaitero; Toño Fernández, gaitero y compositor; Juan y José Lara, gaiteros; Pedro Alcázar, tamborero; Encarnación Tovar, tamborero; Fernando Séptimo Mosquera, tamborero; Jesús María Sayas, gaitero; Sixto Salgado, gaitero; Ismael Ortiz, gaitero, entre otros.

6 El maestro Contreras se refiere a la serie «Gaita, cuando el indio quiso ser pájaro», del programa Trópicos del canal regional Telecaribe, presentada en octubre de 2009. El maestro Félix Contreras fue protagonista de uno de los documentales que formaron parte de la serie. Allí narra cómo es su vida en El Piñal, e interpreta, con su grupo, algunos temas de su autoría.

7 El maestro Félix Contreras ha compuesto más de 20 canciones. Se destacan sus temas La rana en tanga, Mi sombrero, El campesino. No lee ni escribe, por esa razón, asegura, no ha podido hacer más temas porque tiene que componer la música y la letra, y es muy difícil, de esa forma.

8 Es una variación de la gaita. Hay gaita corta y gaita larga.

9 Las velaciones son una expresión muy importante en la cultura de la gaita, hoy desaparecida. Era una reunión festiva, que mezclaba la ofrenda a un santo por los favores recibidos, y la fiesta de gaita como complemento al festejo. De las velaciones más reconocidas en la zona están las que organizaba la señora Mercedes Márquez, en Almagra, en el corregimiento de Ovejas.

10 Entrevista realizada el 12 de agosto de 2010 en el municipio de Ovejas, Sucre.

11 Emirto de Lima fue un reconocido pianista e investigador, con estudios musicales en el Liceo Musical Almicare Zanella de Génova y la Schola Cantorum de Vicent D'Indy, Europa. Vivió muchos años en Barranquilla, donde en 1910 fundó una academia de música. Nació en Curacao en 1890 y murió en 1972. Su obra titulada Folklore colombiano fue publicada en 1942. Allí De Lima trata temas sobre música y danza del Caribe colombiano. Sus visiones están cargadas de distancias entre la música que ha estudiado y su estudio sobre las músicas del Caribe. Para citar sólo un ejemplo, afirma que los ejecutantes de gaita macho «lo designan con la palabra inelegante de machero» (1942, p. 86) y posteriormente se referirá al citado intérprete como el «el tocador de la gaita masculina» (p. 86).

12 En negrita en el texto original.

13 Datos obtenidos del gaitero Élver Álvarez en una entrevista realizada durante el Festival Nacional de Gaitas de Ovejas en 2009. Élver Álvarez es uno de los mejores intérpretes de gaita en la región de Colomboy, Córdoba.

14 Entrevista realizada en febrero de 2009.

15 La música de gaitas se interpretaba con gaitas (macho y hembra), tambor alegre, llamador y maracas. La presencia del bombo aparece en la década de los sesenta, momento en que Catalino Parra es invitado por Delia Zapata y Manuel Zapata Olivella a integrar el grupo de Los Gaiteros de San Jacinto, los cuales graban su primer LD (larga duración) en 1968, con el sello CBS titulado Hacha, machete y garabato. La

agrupación estaba formada por Antonio (Toño) Fernández: cantante, compositor, director e intérprete de la gaita macho; Catalino Parra, ejecutante de la tambora y el llamador. José Lara, tambor alegre; Juan Lara, gaita hembra. Este grupo grabó los LD: Los Gaiteros de San Jacinto, maestros de la maestranza de 1969 para el sello CBS; Barriendo y Los tres golpes, sin años de publicación en las carátulas originales, pero debieron grabarse ya entrada la década de los setenta. En 1973 aparece el LD Celestina en San Jacinto, Gaiteros de San Jacinto. Canta Catalino Parra para el sello CBS. Trabajo que marca la división con el grupo de Toño Fernández. Catalino Parra formó su grupo con los hermanos Lara y la presencia de Pablo López en el tambor alegre. Luego, en 1975, aparece el LD Los Gaiteros de San Jacinto del sello CBS. En 1976, es publicado el LD Los Gaiteros de San Jacinto del sello CBS. En 1978, aparece el LD titulado Animalito del monte para el sello CBS. El mismo año, aparece Los Gaiteros de San Jacinto, Te voy a dejá un recuerdo, del sello CBS. En 1979, aparece el LD La vaina ya se formó (Los Gaiteros de San Jacinto), del sello CBS. En 1980, aparecen dos LD: uno titulado Vamos a ve' pa ve' (Los Gaiteros de San Jacinto, agrupación liderada por Catalino Parra) y, el segundo, titulado, El negro cabeza 'e cera (Toño Fernández y sus gaiteros, liderados por Toño Fernández). Esa es toda la producción discográfica de Los Gaiteros de San Jacinto, que, en realidad, fueron dos agrupaciones. La época de oro, sin duda, de la música de las gaitas.

- 16** El profesor Jorge Nieves (2008) establece una diferencia entre músicos folclóricos y músicos populares profesionales. La clasificación que ahora nos presenta en esta cita es más una crítica a la condición de los músicos que transitan por los escenarios de los festivales y cuya presencia en el mercado es muy limitada.
- 17** Las abarcas son el calzado exigido para subir a la tarima, en el pasado, y con menos regularidad en nuestros días. Para su elaboración, se usaban pedazos de llantas de carro como suela de las abarcas, las que, en ciertos casos, se alcanzaba a ver la marca Good Year en la suela. Tal consideración es tenida como esencia de una abarca rústica y ordinaria que era usada por los campesinos en sus jornadas de trabajo.
- 18** Es poco lo que en materia de nuevas propuestas sonoras se puede observar en el festival, pero en la música colombiana existen ejemplos donde la sonoridad de la gaita se ve reflejada, como el caso Carlos Vives, o la agrupación de Andrea Echeverri, para citar los ejemplos más conocidos. Muchos de ellos aprovechan la versatilidad e identidad del instrumento para realizar sus producciones alejadas, eso sí, de los patronos tradicionales existentes.
- 19** Los gaiteros Nicolás Hernández, gaitero macho; Antonio García, gaitero hembra, y Juan «Chuchita Fernández», cantante, fueron los tres gaiteros que mostraba la carátula del CD. Un fuego de sangre pura, ganador de los Premios Grammy en 2005. Los tres viven en San Jacinto trabajando en la elaboración de instrumentos, lo que les representa alguna seguridad económica.
- 20** Entrevista realizada en enero de 2011.
- 21** Este tema ganó el concurso de canción inédita del Festival Nacional de Gaitas en 2001, año en que la violencia aumentó en toda la zona. Ese mismo año, el 17 de enero, un grupo de 80 paramilitares entró en el corregimiento de Chengue y asesinó a 27 personas. Un hecho que originó el desplazamiento de más de 500 familias. Para la época, según datos de la Fiscalía, se realizó en la zona, dirigida por paramilitares, la denominada «Operación Rastrillo», que buscaba asesinar a todo aquél que tuviera nexos con la guerrilla, colaborara con ella y demostrara simpatía hacia ella. Este año, un fiscal de derechos humanos declaró la masacre de Chengue como delito de lesa humanidad, lo que permitirá que la acción no prescriba y que los involucrados deberán responder en cualquier tiempo. Cuenta Gerson que para la época, y por haber compuesto esa canción, era mal visto por los miembros de la fuerza pública y grupos armados al margen de la ley. Vanegas ha estado detenido en dos ocasiones acusado de rebelión, en 2002 y en 2008, en ambos procesos, los jueces lo han absuelto. En la actualidad, Gerson Vanegas es asesor de proyecto de saneamiento ambiental en la región de Sucre, Bolívar y Atlántico.

- 22** «Luego de que la canción ganó, he asistido a todos los festivales sucesivos a excepción de 2005, y 2010, y siempre la he escuchado en el pueblo. Se escuchan también los otros temas del CD titulado Inspiración y folclore, pero la gente tararea y siente la letra de esta canción» (palabras de Gerson).
- 23** El tema «Por qué nos llaman así» está en un CD doble que fue promovido por Gerson Vanegas. Allí aparece un grupo de canciones que participaron o ganaron en los concursos de canción inédita. Cada autor aportó una suma de dinero para hacer el CD de decorosa edición. Ese hecho permitió que el producto circulara entre los habitantes del pueblo.
- 24** José Álvarez, hijo del maestro Joche Álvarez, por ejemplo, cuenta que cuando dejó Ovejas, para residenciarse en Cartagena, prefería decir que era de San Juan, o de San Jacinto, porque si decía que era de Ovejas temía ser estigmatizado como guerrillero (conversación, enero de 2011).
- 25** Entrevista, agosto de 2010.
- 26** La conversación con la señora Carmen Lora se realizó en enero de 2011.

Autores

Alberto Abello Vives, economista y magíster en estudios del Caribe. Profesor titular de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Fue director académico de la Maestría en Desarrollo y Cultura de esta misma universidad y codirector del Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo (L+iD). Es cofundador y ex director del Observatorio del Caribe Colombiano y de la *Revista Aguaita*. Investiga sobre el papel de la cultura en la superación de la pobreza en contextos locales. Es experto en el Caribe, además de tener una amplia experiencia en la gestión cultural. Ha contribuido al desarrollo de la región del Caribe colombiano con el impulso, creación y fortalecimiento de procesos y entidades entre los que se encuentran las Iniciativas Culturales para la Superación de la Pobreza y la Expedición Padilla en el marco del bicentenario de la independencia de Cartagena de Indias, así como del Museo del Caribe y la Casa Museo Gabriel García Márquez en Aracataca (Colombia). Ha publicado varios libros, entre los que se encuentra *El Caribe en la nación colombiana*.

Augusto Aleán Pico, doctor en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador con intereses en teorías económicas del desarrollo, estudios sobre la pobreza y el enfoque de capacidades, así como también en las teorías económicas de la justicia. Profesor de teorías del desarrollo económico en la Maestría en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Investigador del Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo. Profesor de la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Ha publicado varios artículos sobre el enfoque conceptual de las relaciones entre cultura y desarrollo, y sobre la noción de justicia en Amartya Sen y Adam Smith.

Armando Enrique Alfaro Patrón, profesional en Estudios Literarios (Universidad Javeriana). Magíster en Desarrollo y Cultura (Universidad Tecnológica de Bolívar). Editor y corrector de estilo (Norma Editorial, Siglo del Hombre Editores). Profesor de literatura española, de poesía colombiana y asesor para la elaboración de tesis (Universidad de Cartagena, Institución Universitaria de Bellas Artes y Ciencia de Bolívar, Universidad Jorge Tadeo Lozano). Dirigió la revista virtual *Visitas al Patio* (Universidad de Cartagena) y

se desempeñó como editor de contenidos del portal Red Internacional de Desarrollo y Cultura (Universidad Tecnológica de Bolívar). Publicaciones: análisis sobre la poesía de Giovanni Quessep y Rómulo Bustos. Actualmente es profesor de poesía de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y es editor independiente.

Jorge Luis Alvis Arrieta, economista de la Universidad del Magdalena, magíster en Economía y Gestión Regional de la Universidad Austral de Chile. Actualmente es profesor e investigador del programa de Economía de la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad Tecnológica de Bolívar (UTB) desde el año 2001, donde fue reconocido como docente meritorio en 2008. Cursa el doctorado en Integración y Desarrollo Económico y Territorial en la Universidad de León (España). Se encuentra adscrito al Instituto de Estudios para el Desarrollo (IDE), de la UTB y al Laboratorio Iberoamericano de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo (L+iD) (convenio de la UTB – Universidad de Girona). Ha realizado investigaciones en áreas que comprenden el desarrollo regional, la pobreza, el desarrollo humano y las relaciones entre desarrollo y cultura, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y cultura y emprendimientos culturales.

Juan Ricardo Aparicio Cuervo, doctor y magíster en Antropología de la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, Estados Unidos, y especialista en Estudios Culturales, de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente es profesor asistente del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales de la Universidad de los Andes. Sus intereses de investigación son las geopolíticas del conocimiento de las prácticas intelectuales en América Latina y su relación con el campo más amplio de los estudios culturales. Y, por otro lado, cartografiar etnográficamente las tecnologías políticas diseñadas para reparar «cuerpos políticos» fragmentados por la violencia, con el fin de analizar cómo y de qué manera una serie de actores movilizan estas tecnologías, así como el tipo de subjetividades prescritas para configurar estos escenarios transicionales y de posconflicto.

Rodrigo Arteaga Ruiz, arquitecto egresado de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional del Caribe. Especialista en Conservación y Restauración del Patrimonio Arquitectónico de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional del Caribe. Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás. Ha realizado cursos de posgrado «Principios para la rehabilitación de zonas urbanas de valor histórico y cultural» y «Rehabilitación y restauración de

edificios históricos» en el Centro de Conservación, Restauración y Museología de La Habana, Cuba. Ha sido profesor a tiempo completo y coordinador académico (e) de la Escuela Taller de Cartagena de Indias. Actualmente se desempeña como profesor a tiempo completo del programa de arquitectura y es coordinador de la Especialización en Restauración y Conservación del Patrimonio Arquitectónico de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Es candidato a magíster en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Ha participado en las publicaciones *Arquitectura y Patrimonio Sostenible*, *Historia de la Restauración en Colombia* y *Arquitectura, vivienda y patrimonio*.

Eloísa Berman Arévalo, investigadora asociada en el L+iD. Magíster en Geografía Humana y Estudios de Desarrollo de la Universidad de Ámsterdam en los Países Bajos, con formación de pregrado en Ciencias Ambientales y Antropología en la Universidad de Massachusetts. Su trayectoria profesional se ha centrado en procesos de participación comunitaria y coordinación interinstitucional para el manejo sostenible del territorio y los recursos naturales, con énfasis en territorios indígenas, áreas protegidas y zonas transfronterizas. Ha sido coordinadora de la Maestría en Desarrollo y Cultura, docente e investigadora en la Universidad Tecnológica de Bolívar. Sus intereses incluyen: movimientos sociales, transformaciones agrarias, geografía crítica y las intersecciones entre tierra/territorio, identidad y movilización política. Actualmente es estudiante de doctorado en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos.

Aarón Espinosa Espinosa, economista de la Universidad de Cartagena, magíster en Economía de la Universidad de los Andes, ha sido investigador del Departamento de Investigaciones de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional del Caribe, y del Observatorio del Caribe Colombiano. Sus líneas de trabajo comprenden la pobreza, la movilidad social, las finanzas públicas y el desarrollo regional. Con experiencia en el diseño y ejecución de políticas públicas de desarrollo económico incluyente, también ha sido consultor del PNUD en temas como los Objetivos de Desarrollo del Milenio, desarrollo humano y mercados laborales regionales. Actualmente es el coordinador académico de la Maestría en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar, y docente de teorías del desarrollo humano de este programa.

Sergio Guarín León, historiador de la Universidad Nacional de Colombia y

magíster en Ciencias Políticas de la Universidad de los Andes. En la actualidad, es director de la Red de Programas Regionales de Desarrollo y Paz e investigador de la Fundación Ideas para la Paz. Entre 2010 y 2011 fue director del programa de Ciencias Políticas de la UTB y profesor de la Maestría en Desarrollo y Cultura para la asignatura de democracia, desarrollo e instituciones. Sus temas de interés son las teorías del desarrollo y la democracia, y la discusión académica sobre convivencia y paz.

David Lara Ramos, docente investigador de la Universidad de Cartagena de Indias, Colombia, comunicador social, periodista, abogado, productor de medios audiovisuales, especialista en cooperación internacional y magíster en Cultura y Desarrollo. Sus investigaciones tanto periodísticas como académicas han estado relacionadas con las músicas tradicionales y su importancia en la construcción de identidades. Igualmente, con la búsqueda de relatos y testimonios que ayuden a construir la historia de la tradición y la cultura de la región del Caribe.

Maristella Madero Jirado, graduada en Derecho con la Maestría en Estudios Políticos. Investigadora del Laboratorio de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo. Profesora del «Programa de Ciencia Política y Relaciones Internacionales» de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Trabaja en temas de gobernabilidad, educación y ciudadanía con grupos poblacionales de jóvenes y mujeres, y coordina proyectos de observación electoral e incidencia política en la ciudad de Cartagena.

Alessandro Mancuso, magíster en Antropología de la Universidad de Roma La Sapienza. Ha sido titular de una beca posdoctoral de The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, *maître de conférences associé* al Collège de France (París) y docente e investigador asociado a la Universidad de Roma La Sapienza y la Universidad de Palermo. Entre 2000 y 2005 ha realizado un trabajo de investigación con la comunidad indígena wayuu en la Guajira colombiana. Sus intereses de investigación más recientes conciernen a los nexos entre procesos de desarrollo y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Es coautor, junto con A. Colajanni, del libro *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina* (Roma, 2008) y de varios artículos sobre cosmología y organización social wayuu y políticas de patrimonio cultural en Colombia.

Aquest llibre és propietat de **Càtedra Unesco de Polítiques Culturals i Cooperació Universitat de Girona**