# DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 3

# La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural

## Algunas encrucijadas actuales

**Ignacio González-Varas Ibáñez**

*Comentado por:*

Manuel Salge Ferro

J. Armando Hernández Soubervielle

Mónica Lacarrieu

Nelson Cayer

Monika Therrien

Lina Constanza Beltrán B.

MAESTRÍA EN PATRIMONIO CULTURAL UPTC

DIÁLOGOS
EN PATRIMONIO CULTURAL No. 3

# La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Algunas encrucijadas actuales

**Ignacio González-Varas Ibáñez**

**Comentado por:**

Manuel Salge Ferro

J. Armando Hernández Soubervielle

Mónica Lacarrieu

Nelson Cayer

Monika Therrien

Lina Constanza Beltrán

MAESTRÍA EN PATRIMONIO CULTURAL UPTC

DIÁLOGOS EN PATRIMONIO CULTURAL No. 3

MAESTRÍA EN
PATRIMONIO
CULTURAL
UPTC

ISBN: 978-958-59386-4-9

Maestría en Patrimonio Cultural UPTC
Fundación Erigaie

**Editor de la colección**
Andrés Ospina

**Editor**
Pedro María Argüello García

**Contacto**
Maestría en Patrimonio Cultural, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia Avenida Central del Norte 39-115
Tel.: (57+8) 7405626, Tunja, Colombia
*maestria.patrimonioc@uptc.edu.co*

**Preparación editorial**
ÁREA DE PUBLICACIONES
Maestría en Patrimonio Cultural
*maestria.patrimonioc@uptc.edu.co*
Tunja, 2021

**Diseño gráfico y armada:**
Diego Martínez Celis

**Impresión:**
Zeta Impresores

**Tiraje:** 200 ejemplares

IMPRESO Y HECHO EN COLOMBIA

© Maestría en Patrimonio Cultural UPTC
© Fundación Erigaie
TUNJA, 2021

*Diálogos en Patrimonio Cultural* es una publicación que busca propiciar espacios dialógicos entre la comunidad académica con la divulgación de discusiones alrededor de una temática patrimonial específica. Logrando poner al alcance de las instituciones educativas textos académicos relevantes y de alta calidad relacionados con investigaciones en las áreas de las Ciencias Humanas y Sociales.

Se permite la copia, presentación pública y distribución de este documento bajo los términos de la Licencia Creative Commons Reconocimiento –No Comercial– Sin obras derivadas, la cual establece que en cualquier uso: 1) se de crédito a los autores del libro; 2) no se utilice con fines comerciales; y 3) se den a conocer estos términos de licenciamiento. Conozca la versión completa de esta licencia en la dirección web: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/co/

Material libre para copia y distribución con fines pedagógicos y culturales.

Los conceptos expresados en los artículos que integran este volumen son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo tanto no comprometen la posición de la universidad, ni del comité editorial.

# Contenido

**Presentación: El patrimonio cultural en los tiempos del COVID-19**
*Pedro María Argüello García*.....7

**La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Algunas encrucijadas actuales**
*Ignacio González-Varas Ibáñez* .....11

**El patrimonio, la espada de Conan, la estatua de Colston y la justicia de Medea**
*Manuel Salge Ferro* .....63

**La expansión del patrimonio en el caso de San Luis Potosí, México. Reflexiones en torno a la reflexión de Ignacio González-Varas Ibáñez**
*J. Armando Hernández Soubervielle* .....73

**A propósito de los posibles descentramientos del patrimonio y la cultura de la memoria. Diálogos y contrapuntos con Ignacio González-Varas Ibáñez**
*Mónica Lacarrieu*.....83

**Algunas consideraciones en torno a la cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural**
*Nelson Cayer*.....93

**La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Comentarios desde su práctica en Colombia**
*Monika Therrien*.....103

**La situación del estado colombiano y el valor social del patrimonio cultural**
*Lina Constanza Beltrán* .....117

**Comentarios, diálogos, debates y contrapuntos: Hacia una noción holística e integrada del patrimonio cultural**
*Ignacio González-Varas Ibáñez* .....127

**Bibliografía** .....167

# Presentación:
# El patrimonio cultural en los tiempos del COVID-19

*Pedro María Argüello García*
Editor

Mientras escribo estas líneas, Colombia atraviesa por la peor crisis sociopolítica de su historia reciente. Diferentes factores confluyeron en la formación de un caldo de cultivo que finalmente derivó en un estallido social sin precedentes. Lo anterior en medio del mayor pico de contagios y muertes ocasionadas por la pandemia del COVID-19. Como producto de un paro que ajusta varias semanas, los muertos ya se cuentan por decenas, los desaparecidos por centenas y los heridos por miles. En las calles de diferentes ciudades de Colombia, miles de jóvenes salen cada día a marchar, mientras otros han establecido campamentos permanentes generalmente denominados con el apellido resistencia.

Estas protestas, ya de por sí inéditas, han derivado, en algunas ocasiones, en actos nunca antes vistos en el país. Algunos de los monumentos, otrora solamente deteriorados en el marco de las protestas, han sido simple y llanamente derrumbados. Hace pocos días, un grupo de indígenas misak derribó la estatua de Gonzalo Jiménez de Quesada, conquistador y fundador de Bogotá. A la estatua ecuestre de Bolívar, localizada en el famoso monumento a Los Héroes de la independencia, le fue retirada la espada y reemplazada por un lápiz. Días después la misma fue desmontada por las autoridades alegando

su estado de deterioro, aunque pareciera más bien que dicho acto se dio como prevención al eminente derribo de la estatua. Situación similar ocurrió con las estatuas de Cristóbal Colón y la Reina Isabel en Bogotá, que fueron desmontadas y trasladadas a otro lugar luego de un intento de derrumbarlas por parte de los indígenas misak. No tan buena suerte tuvo la estatua de Andrés López de Galarza, fundador de la ciudad de Ibagué, que fue derrumbada (Figura1).

**Figura 1.** Izq. Lugar donde se erigía la estatua de Andrés López de Galarza. Der. Restos de la estatua derrumbada. Fotos de Diana Amparo González.

Como era de esperarse, la institucionalidad ha cerrado filas rechazando los actos contra los monumentos y reafirmando su carácter patrimonial. Los sectores ultraconservadores que aún añoran los buenos tiempos en que éramos colonia y desearían que volviéramos a las épocas del segregacionismo, no se sonrojan en tachar a los indios, una vez más, de ignorantes y bárbaros, y a los manifestantes de vándalos que deberían ser enjuiciados por los daños causados a estos bienes públicos. Los académicos se han instalado en las más diversas posiciones. Desde aquellos alineados con la institucionalidad hasta otros que abiertamente celebran el derrumbamiento de las estatuas y se frotan las manos esperando el nuevo acto, que ya toma tintes de espectáculo.

Es claro: los monumentos ya no son sagrados. El halo sacrosanto que hasta ayer los acompañaba se ha desvanecido con estruendosa rapidez. Asistimos a una época donde todos ellos pueden ser interpelados, cuestionados, juzgados, transformados, desmontados,

destruidos. Es como si se descubriera que los dioses son humanos, y se actuara en consecuencia. Hasta hace poco, parecía que la omnipotencia de los monumentos les aseguraba un lugar en la eternidad, independientemente de los hechos que ocurrieran a su alrededor, como si estuvieran encapsulados en un tiempo eterno similar a aquel descrito por García Márquez al final de *El amor en los tiempos del cólera*. No obstante la realidad para *El patrimonio cultural en tiempos del COVID-19* es muy distinta: los monumentos tampoco tienen asegurada la eternidad. Este fenómeno no es de manera alguna un asunto local o geográficamente situado. Aquí y allá se transforman y derrumban monumentos, lo que ya ha puesto este tipo de acciones en el centro de la agenda de la indagación de las ciencias Sociales (Fryer et al. 2021).

¿Cómo hemos llegado hasta aquí?, ¿Qué suerte de trasformaciones sociales, culturales y políticas derivaron en esta aparente fragilidad de los monumentos? El campo disciplinar de los estudios sobre el patrimonio cultural es joven y apenas comienza a descentrar su mirada fetichista hacia los monumentos y a trasladarla hacia la gente que los produce y utiliza. Afortunadamente, ya se cuenta con brillantes aproximaciones a lo que se podría denominar una teoría del patrimonio cultural, por lo que es posible comenzar a dar respuestas estructuradas a estos y otros interrogantes.

Podría decirse que este nuevo volumen de Diálogos en Patrimonio Cultural es un genuino producto de la pandemia. Gracias a ella, en la Maestría en Patrimonio Cultural pudimos organizar charlas virtuales con investigadores que viven en regiones lejanas y cuyo traslado a Colombia resultaría oneroso y logísticamente complejo dadas las agendas de unos y otros. De tiempo atrás había leído y utilizado en mis clases el texto *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*, publicado por Ignacio González-Varas en 2014. Como su nombre lo indica, este libro constituye una aproximación a una teoría del patrimonio cultural, a mi modo de ver una de las más acabadas y sugerentes. Con base en lo anterior, decidimos invitar a Ignacio a presentar una conferencia, la cual finalmente tuvo lugar el día 3 de septiembre de

2020. En ella Ignacio realizó un recorrido por algunos de los temas que consideramos fundamentales en los estudios contemporáneos sobre el patrimonio cultural y de forma magistral sintetizó sus aportes a la comprensión del mismo. No dudamos que estas ideas podrían contribuir a un interesante debate sobre el patrimonio cultural, razón por la cual le invitamos a construir un texto para este nuevo volumen.

Para algún lector interesado en la geopolítica del conocimiento, la revisión de la prolija producción textual de Ignacio González-Varas (véanse algunas de las referencias en la sección de bibliografía) podría derivar en la conclusión de que su mirada del patrimonio cultural se circunscribe a lo que en los pasillos se denomina "la perspectiva europea" del patrimonio, o de manera particular, "la perspectiva española" del patrimonio. ¿Qué ocurre entonces cuando esa mirada es revisada a la luz de las realidades latinoamericanas?, esta fue la pregunta sobre la cual giró el dialogo que se materializa en este libro. Sin querer agotar todas las posibilidades, invitamos investigadores localizados en diferentes ángulos de Latinoamérica para que discutieran el texto de Ignacio. Recibimos respuestas positivas de estudiosos localizados en México, Argentina, Brasil y Colombia, con trasfondos disciplinares distintos (Antropología, Arquitectura, Historia, Sociología) y objetos de indagación disímiles.

En este tercer volumen de Diálogos en Patrimonio Cultural, el lector seguramente encontrará respuestas a algunas de las preguntas que en la actualidad se hacen en torno al patrimonio cultural. Pero más importante aún participará de algunos debates de candente actualidad de la mano de un brillante pensador y teórico del patrimonio cultural. No resta otra cosa que agradecer a Ignacio por su entusiasmo y disposición con este proyecto y a los comentaristas por tomarse un tiempo para la lectura juiciosa del texto de Ignacio y por poner por escrito sus reacciones.

# La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Algunas encrucijadas actuales

*Ignacio González-Varas Ibáñez*

## Sobre el presente texto - nota preliminar:

La invitación cursada por la Maestría en Patrimonio Cultural de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja (Boyacá) para impartir una conferencia en el marco institucional de sus estudios sobre patrimonio se planeó como una exposición sobre el tema que aquí se presenta, esto es, como una reflexión crítica y abierta acerca del proceso de expansión del concepto de patrimonio cultural y sobre cómo en este proceso interviene de forma decisiva la cultura de la memoria. Se trataba de proponer un estado de la cuestión y, sobre todo, de establecer las bases de una posible discusión académica con el intento de desvelar, de una forma abierta y dialógica, algunos de los temas y problemas actuales del patrimonio cultural. En el texto que aquí presentamos hemos tratado de mantener en la medida de lo posible este discurso encaminado a propiciar la posibilidad de debate. Pero las ideas aquí vertidas, con esta aparente espontaneidad de la alocución o más bien de la secuencia de razonamientos, tienen su asiento, como no podría ser menos, en numerosas fuentes documentales, escritos diversos y

bibliografía especializada. Pero, para reducir en la medida de lo posible un aparato crítico que obstruyera la fluidez del texto, las referencias bibliográficas, escuetas y reducidas a algunos títulos fundamentales, se han derivado al final del escrito. Por ello, estas páginas se articulan como una sucesión y encadenamiento de reflexiones y opiniones, cada una de ellas encabezada por un título que va pautando el hilo argumental, estructura que pensamos nos ayudará a recorrer algunos de los pliegues problemáticos entre los que actualmente se debate el patrimonio cultural.

## La expansión del patrimonio cultural: nuevos tipos y formas de patrimonio

Es un hecho unánimemente reconocido que el patrimonio cultural ha experimentado en las últimas décadas un considerable incremento y expansión. Los tipos y formas del patrimonio se han ampliado en escala física con la extensión de la acción patrimonializadora –permítasenos este neologismo– al paisaje y al territorio. Pero también se ha asistido en paralelo al pleno reconocimiento del denominado patrimonio inmaterial. En primer lugar, en cuanto a la valoración y protección del conjunto de costumbres, creencias, ritos y todo tipo de manifestaciones culturales de índole intangible. Pero también en cuanto a la comprensión de que la totalidad del patrimonio cultural, tanto en sus vertientes materiales como inmateriales, siempre descansa, para alcanzar pleno sentido y significado, en el reconocimiento de unos valores que proyectamos sobre el mismo y que, como tales, son de naturaleza intangible. Numerosos documentos, cartas y recomendaciones internacionales, nacionales, regionales y locales han apuntalado doctrinalmente este proceso de expansión del patrimonio que, desde luego, sería prolijo siquiera intentar seguir o pautar en estas líneas. Pero aquí nos interesa más bien constatar dos transcendentales cambios de perspectiva que pensamos este proceso ha introducido respecto a lo que hoy entendemos por patrimonio cultural y que juzgamos sumamente relevantes para nuestros propósitos:

## Patrimonio cultural: del objeto al sujeto

Por un lado, podemos observar cómo la atención en la definición y reconocimiento del patrimonio cultural ha basculado en los últimos tiempos desde el objeto hacia el sujeto. En un primer momento la definición de patrimonio cultural se realizó a partir de la caracterización del conjunto de bienes, materiales o inmateriales, que integran aquello que denominamos patrimonio cultural. Las consecuencias de esta definición *objetiva* se centraron en enumerar sucesiva y ordenadamente los bienes culturales y se plasmaron en los inventarios y catálogos de objetos culturales. A la pregunta de qué es el patrimonio cultural se respondía con la afirmación de que este es todo el universo de bienes que resulta comprendido dentro de estos instrumentos compilatorios elaborados con los criterios científicos de las distintas disciplinas académicas que estudian el patrimonio cultural. Pero este interés por los objetos se ha ido desplazando progresivamente hacia una preocupación por los sujetos. Hasta tal punto ha sido esto así que la discusión se centra hoy más bien en torno a cómo los ciudadanos o las comunidades reconocen este patrimonio, lo valoran, lo aprecian y lo integran en sus modos de vida. Sin este reconocimiento del patrimonio cultural por parte de las comunidades, aquel sería un mero conjunto *inerte* de bienes. De este modo, si nos trasladamos a un punto de vista más operativo, podremos comprobar cómo las instituciones implicadas con la conservación del patrimonio cada vez más están potenciando el desarrollo de acciones de reconocimiento, valoración y activación de este patrimonio cultural en el seno de las comunidades. Esto es, ya no solo interesan las acciones directas o indirectas llevadas a cabo por los técnicos de patrimonio cultural para la conservación del objeto material o inmaterial, el bien cultural, sino que también la preocupación se viene centrando asimismo en los grupos, comunidades o individuos que crean, mantienen, transmiten o transforman el patrimonio cultural.

## Patrimonio cultural: de la esencia inmutable a la construcción social

Por otra parte, y enlazado estrechamente con el aspecto anterior, podemos decir también que se ha atenuado el concepto del patrimonio cultural de carácter fundamentalmente culto, académico o institucional. Se trata esta de una postura que podríamos denominar *esencialista*, en cuanto considera al patrimonio cultural como una esencia fija y estable que muchas veces resulta expresada en aquello que institucionalmente se ha denominado patrimonio nacional. Esta visión ha dado paso a una posición, sino contraria al menos complementaria, y que podríamos designar *constructiva*: hoy se entiende que la noción de patrimonio, al depender, como antes apuntábamos, de los valores proyectados por las comunidades sobre *su* patrimonio, es una noción crítica, cambiante, dialéctica e inestable. Más allá de los bienes que lo integran, el patrimonio cultural dependerá ante todo de su construcción crítica y dialéctica por parte de cada comunidad o sociedad. Podríamos afirmar así que el patrimonio cultural es la selección crítica de aquellos elementos culturales que cada comunidad o grupo social reconoce como testimonios significativos legados por las comunidades humanas a lo largo de su existencia. El patrimonio cultural nos permite el conocimiento tanto de las diversas culturas sucedidas en el tiempo como de las culturas actuales, del mismo modo que nos posibilita tanto la comprensión de la cultura propia como de las ajenas. Pero también deberíamos apostillar este intento de definición diciendo que esta selección simbólica de los elementos culturales del pasado se realiza siempre desde el presente: es decir, el patrimonio cultural es reconocido, revitalizado y conservado desde nuestro presente y con vistas a su transmisión al futuro.

## Patrimonio cultural e identidad cultural: identidades únicas, identidades compartidas

Este doble proceso ha llevado a que necesariamente se haya debido reflexionar en profundidad sobre una de las dimensiones más críticas

y sensibles del patrimonio cultural como es su capacidad simbólica para la construcción de la identidad colectiva. El patrimonio cultural, como queda dicho, es una selección simbólica de elementos culturales que reconocemos e identificamos como parte destacada de la identidad cultural de un grupo social o una comunidad humana, propia o ajena. Pero si acabamos de referirnos al patrimonio cultural como una noción crítica, cambiante, dialéctica e inestable, el concepto de identidad es igualmente complejo, problemático y controvertido. En efecto, rápidamente advertimos cómo en la conformación de la noción de identidad intervienen factores intelectuales junto a otros puramente emocionales. Siempre ha sido así, pero lo es más aún en nuestro actual mundo globalizado. Un mundo en el que los fenómenos de hibridismo y *contaminación* culturales son inevitables ante los procesos de transculturización a los que toda comunidad, por aislada y encerrada que pretenda permanecer, se encuentra irremediablemente expuesta. La identidad de un grupo o de un colectivo humano difícilmente puede hoy vincularse en exclusividad a una única identidad. Los rasgos culturales derivados de la cultura tradicional se entremezclan con aquellos otros procedentes de la cultura técnica y de masas en la que, nos guste o no, *todos* estamos inmersos. Esta constatación genera un escenario híbrido de identidades, con culturas dominantes, culturas alternativas, contraculturas, subculturas y movimientos contraculturales. De ello se desprende que las identidades en nuestros días son necesariamente complejas, híbridas y mestizas. Y en medio de este proceso de definición de las identidades culturales se encuentra el propio patrimonio cultural. Puede ser interesante, por tanto, intentar ver cómo se define y redefine el patrimonio entrelazado con alguno de estos discursos cruzados.

## Patrimonio cultural e identidad nacional: el discurso institucional sobre el patrimonio

Muchas veces podemos observar cómo la identidad colectiva resulta compendiada y atesorada en los museos de arte y de historia, en las academias, bibliotecas y universidades. En estas instituciones no

solo se custodia y exhibe el patrimonio cultural, sino que también se explica e interpreta a través de un discurso institucional que nos informa acerca de nuestras raíces como miembros de una nación. El hecho de vincular estrechamente el patrimonio cultural con las instituciones políticas y culturales del Estado fue la aportación decisiva del siglo XIX. En esta centuria, y apoyándose en las conquistas revolucionarias, la burguesía dirigente, liberal o conservadora, forjó la primera definición institucional del concepto de patrimonio cultural. Esta noción institucional del patrimonio cultural se expresaba en una *gran síntesis* que enlazaba estrechamente los conceptos de patrimonio, historia y nación. De hecho, la palabra *patrimonio* comparte su raíz con *patria*, y ambos vocablos se vinculan con la herencia que hemos recibido de nuestros padres, de nuestros antepasados. Las viejas naciones recopilaron, revitalizaron y expusieron su pasado en los libros escritos por la burguesía y lo preservaron bajo custodia en los museos. Esta conservación del patrimonio cultural se llevó a cabo científicamente a través de los catálogos e inventarios de monumentos y bienes culturales, instrumentos académicos que actúan como recopilación, ordenación y sistematización de los elementos culturales del pasado, a la vez que les dotan de naturaleza jurídica. Al mismo tiempo y con las mismas intenciones, las nuevas construcciones nacionales surgidas de los procesos de independencia y descolonización buscaban también su legitimidad. Y la encontraron en gran medida a través de la definición de un patrimonio propio y común que las explicara, las justificara y las mostrara como unidades forjadas en los cauces sagrados de la historia. A pesar de ser un proceso que, con sus múltiples diferencias y variables, fue unánimemente seguido, hay que señalar que aquí se confrontaron dos construcciones de la identidad colectiva de carácter diferente: por un lado, la noción romántica de la nación, que reclama un origen natural e incluso mítico de la misma; y, por otro lado, la noción ilustrada de la ciudadanía, que apela al contrato libre e individual que convierte a cada ciudadano de un Estado en titular de derechos y obligaciones. Sea como fuere, surgieron en esa centuria las instituciones de los museos y las academias de arte y de historia que suntuosamente se erigían en todas

las naciones. Pero este proceso también se apuntaló firmemente por medio de otras dos importantes aportaciones: por un lado, a través de la reclamación pública de la necesidad de conservar y restaurar los antiguos y venerables monumentos, que son *leídos* ahora como páginas fundamentales del relato oficial de la memoria institucional volcado en la construcción de la gran síntesis nacional; y, por otro lado, y acompasado con este proceso, también se impulsó la erección por doquier de nuevos monumentos conmemorativos dedicados a los héroes del pasado y del presente que se hermanaban en el objetivo común de afirmar la independencia y exaltar a la nación. Los monumentos, figura central del patrimonio cultural durante el siglo XIX, tanto los viejos como los nuevos, configuran desde entonces un articulado y preciso sistema de símbolos centrado en torno a la identidad nacional. Este discurso institucional, que todavía constituye el epicentro del patrimonio cultural oficial de las naciones, presenta de este modo varios rasgos característicos que, para nuestros propósitos, podemos sintetizar en tres aspectos que consideramos fundamentales: en primer lugar, se trata de un discurso *elitista*, pues está dictado en su origen por la intelectualidad burguesa que ocupa los cargos dirigentes en el campo de la cultura; es asimismo una definición de patrimonio cultural de carácter *unilateral*, en cuanto su intención es representar simbólicamente la identidad de la nación y se despreocupa de otras posibles manifestaciones identitarias; y, por último, es un discurso de carácter *excluyente*, pues rechaza y deja fuera de su ámbito cualquier otra posible realidad o interpretación cultural frente al preponderante discurso institucional.

## Las reclamaciones identitarias nacionalistas: los monumentos como símbolos disputados.

La conservación del patrimonio cultural durante el siglo XIX se centró en Europa en torno a los grandes monumentos medievales. Muchos de ellos habían sido objeto de las iras de los movimientos revolucionarios al vincularlos ideológicamente con el *ancienne régime* al que se quería derrocar. Pero la historiografía romántica centró en

la Edad Media el origen de la nación. La teoría de la restauración monumental formulada en Francia por el célebre historiador y arquitecto Eugène E.Viollet-le-Duc (1869) establecía su puntal doctrinal en la posibilidad de recuperar la unidad de estilo del monumento restaurado: "restaurar un monumento –decía el erudito francés– no solo es mantenerlo, repararlo o rehacerlo, sino que es restituirlo a un estado unitario y completo que quizás nunca haya existido". Esta unidad prístina era posible lograrla a través de la investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de acuerdo con los principios del positivismo científico aplicados a las ciencias históricas. El espectacular avance de estas ciencias históricas ponía a disposición de los técnicos del patrimonio un método analítico y deductivo para reconstruir los edificios y colegir la reposición científica de elementos perdidos, incompletos o deteriorados. Pero la reclamación de la unidad del monumento también fue muchas veces una reivindicación dictada por el espíritu nacional, por el espíritu del pueblo (el *Volkgeist*). Este reclamaba recuperar el pasado esplendor de estos símbolos. Napoleón Bonaparte, a pesar de rodearse del fasto imperial romano, significativamente fue coronado como Emperador en la Catedral de Nôtre-Dame de París en presencia del papa Pío VII. Un ejemplo muy destacado viene representado asimismo por la Catedral de Colonia, el mayor templo gótico de Europa que, iniciado en la Plena Edad Media, detuvo sus trabajos en 1560 y durante casi tres siglos permaneció incompleta. A comienzos del siglo XIX, el templo fue profanado por las tropas napoleónicas y tres décadas después de las Guerras de Liberación, en pleno fervor del nacionalismo alemán, se proyectó su finalización. Para ello se contó con el impulso de personalidades como Joseph Görres o Sulpiz Boisserée y con el apoyo económico del rey de Prusia Federico Guillermo IV. El 4 de septiembre de 1842 se puso la primera piedra para la terminación del edificio, proceso que, en medio de recurrentes ceremonias y conmemoraciones religioso-nacionalistas, se culminó el 15 de octubre de 1880 con la presencia del Kaiser Guillermo I. El nacionalismo catalán, guiado por el mismo fervor nacionalista, reconstruía en unidad de estilo el monasterio románico de Santa

María de Ripoll, que había sido en los siglos X y XI el panteón de los condes de Barcelona, y recuperaba así lo que esta ideología nacionalista interpretaba como el primer conato de *unidad nacional*. También *La Renaixença* congregaba el apoyo popular para terminar la incompleta fachada de la Catedral de Barcelona considerada como una recuperación del clima burgués y ciudadano de la Plena Edad Media. Esta fachada y su cimborrio fueron reconstruidos por los arquitectos José Oriol Mestres y Augusto Font y Carreras en medio de celebraciones populares. Al mismo tiempo que se reclamaba fervorosamente la vuelta este pasado medieval idealizado, la estatua del *conseller en cap* Rafael Casanova, creada por Rossend Nobas en 1888, se revestía de valores simbólicos y se convertía en el icono del catalanismo. A través de estos señalados ejemplos, vemos cómo los monumentos se *sienten* como portadores de valores rememorativos registrados en el pasado, pero estos valores son descifrados, descodificados y revitalizados en el presente, desde las claves ideológicas del presente. Los monumentos son muchas veces símbolos disputados, pues sus valores rememorativos son susceptibles de reclamarse o reactivarse desde varias posiciones ideológicas. El siglo XIX nos legó tanto la interpretación institucional, erudita y académica del patrimonio cultural, como la exégesis simbólica, afectiva e ideológica de los monumentos, lecturas simultáneas que se realizaban y entrelazaban a la vez que se exaltaba la capacidad del patrimonio cultural para dotar de sentido al individuo como integrante de la nación.

## El monumento y sus valores rememorativos: los lazos entre el pasado y el presente

Decía el historiador austriaco Aloïs Riegl (1987 [1903]) que una parte muy significativa de los monumentos fueron creados con el objetivo intencionado del mantenimiento y la transmisión de la memoria. De hecho, algunos monumentos exhiben estos contenidos rememorativos de modo explícito, como los arcos de triunfo, las columnas historiadas, los cenotafios, los cementerios o los parques y lugares de memoria. En realidad, hay que precisar que esta transmisión de la

memoria se encuentra implícita en todos los monumentos que, con su presencia, nos recuerdan y trasladan numerosos mensajes del pasado. Pero, como apuntábamos antes, nos interesa dejar clara constancia de cómo estos mensajes del pasado –explícitos o implícitos– son reconocidos y descodificados desde el presente, desde los distintos y sucesivos *presentes* que se suceden, se yuxtaponen y se superponen en continuo avance en la progresión lineal del tiempo. Por eso cada sociedad, en cada momento histórico, formula, de modo explícito o implícito, cuáles son los valores rememorativos que reconoce o proyecta en el patrimonio cultural. Esta lectura dará lugar, por tanto, a una exégesis que habrá de ser necesariamente dinámica, dialéctica y cambiante, pues implica tanto al poder político e institucional, a los gobiernos y las administraciones públicas, como a la sociedad civil, a los grupos de ciudadanos y a las distintas comunidades locales. De todo ello deducimos que el valor rememorativo del patrimonio cultural no es en modo alguno un valor absoluto, sino que, por el contrario, es un valor relativo. El valor rememorativo guarda una estrecha relación con los valores que cada sociedad formula y que son emitidos y enunciados en un tiempo, en un espacio y en un contexto ideológico determinados. Estos valores pueden llevar a *esa* sociedad a identificarse con el patrimonio y considerarlo parte fundamental de su identidad y reclamar su cuidado, su mantenimiento y conservación o su restauración cuando ha sido alterado o dañado; pero *esa* sociedad también puede, por el contrario, negar, rechazar y romper violentamente estos lazos que establecía con el pasado; o también incluso, lo que es igualmente frecuente, puede sumir a estos vestigios del pasado en la indiferencia o el olvido y, ante la ausencia de lazos afectivos con *su* patrimonio, este será mantenido, conservado o restaurado únicamente por razones históricas o artísticas, pero no rememorativas. Este valor rememorativo depende, por tanto, de las circunstancias del presente. Pero no es el único. También el valor artístico es un valor relativo del patrimonio cultural. Esta circunstancia ya la advirtió Riegl, pues el valor artístico –que mejor podríamos identificar hoy en día con el más difuso y extensivo valor estético– depende de su capacidad para satisfacer una experiencia sensible,

sensitiva o estética en nuestro momento actual: al no existir un valor artístico –o estético– absoluto, objetivo y eterno, este habrá de ser necesariamente un valor relativo, crítico y variable, pues siempre estará formulado a partir de las exigencias estéticas contemporáneas, que cambian continuamente. Así, podríamos inferir que si para interpretar los valores artístico-estéticos que asume el patrimonio cultural en nuestros días necesariamente habríamos de referirlos y cruzarlos con una teoría del arte o una teoría estética contemporánea, del mismo modo hemos de sostener que para entender el patrimonio cultural desde el punto de vista de sus valores rememorativos o simbólico-identitarios deberíamos referirlos y cruzarlos con una cultura de la memoria de nuestro momento actual.

## El patrimonio cultural y la(s) cultura(s) de la(s) memoria(s)

Y es precisamente aquí, en este cruce entre la cultura de la memoria y el patrimonio cultural, donde hemos decidido situarnos, como reza el título de este texto. La memoria está íntimamente ligada a los dos conceptos que venimos tratando en estas líneas: en primer lugar, la memoria es el soporte de la identidad, pues sin memoria, las sociedades –o incluso cada individuo– ya no se reconocen a sí mismas, pierden su identidad y dejan de existir como tales sociedades, comunidades o individuos. En segundo lugar, la memoria identifica y selecciona al patrimonio cultural –o, al menos, a parte del mismo– y, como venimos argumentando, proyecta unos valores rememorativos sobre el patrimonio que permiten integrarlo y asimilarlo como parte fundamental de esta identidad; o, caso contrario, también hemos dicho que a veces la pérdida de estos valores rememorativos nos puede llevar a desligarnos y apartarnos del patrimonio, cuando este se niega o se rechaza por la memoria o cuando no se establecen vínculos rememorativos o afectivos con él y cae en la indiferencia o en el olvido. Hay que precisar que, por supuesto, el valor rememorativo no es el único valor que se proyecta sobre el patrimonio. Como venimos mencionando, también existen otros valores que reconocemos en el patrimonio –y que ya fueron enunciados por Riegl– como el valor

histórico, el valor artístico-estético, el valor de uso o instrumental o el valor de antigüedad. Por eso se puede dar la situación de que aquellos bienes culturales que no suscitan este valor rememorativo entre los miembros de una sociedad puedan ser conservados en virtud de estos otros valores. Pero nos interesa detenernos aquí en el valor rememorativo-identitario. Pensamos que este valor es el que más directamente implica a los poderes públicos o a la sociedad civil en cuanto se engarza en el trinomio patrimonio-memoria-identidad. Se trata de un valor que, como indica su nombre, es activado por la memoria. El valor rememorativo es distinto, en su naturaleza e intenciones, del valor histórico. Por eso, para comenzar a caracterizar este valor, puede ser conveniente intentar separar las dos dimensiones del pasado, esto es, la historia y la memoria. El historiador Krzysztof Pomian (2007 [1999]:178) estableció con claridad los rasgos distintivos de la memoria cuando afirmaba lo siguiente: "centrada en los acontecimientos, cualitativa, selectiva, apreciativa, egocéntrica, toda memoria humana es irremediablemente parcial y no imparcial". La memoria, en efecto, ofrece testimonios y construye relatos, pero son relatos cuyo fondo y forma se circunscriben en el interior de estos rasgos señalados por Pomian. A diferencia de la historia, la memoria no aspira tanto a escribir la *verdad* del pasado o del presente inmediato, cuanto a ofrecer su propio relato de los acontecimientos. Como nos advierte Paloma Aguilar (2008:42), "la memoria no recuerda las cosas tal y como fueron, sino que es una reconstrucción del pasado desde el presente que modula, recrea, olvida, interpreta, de diversos modos, el pasado". Las narraciones generadas por la memoria muchas veces se apoyan en el poder rememorativo de las imágenes y los objetos y, sobre todo, en el poder rememorativo de los monumentos, pues estos han sido específicamente creados para rendir culto a la memoria y encauzar su transmisión. La visión que la(s) cultura(s) de la(s) memoria(s) ofrece del patrimonio cultural no es, por tanto, una visión única u objetiva, sino que se configura más bien como un conjunto o sumatoria de perspectivas dialécticas, selectivas, cambiantes. La visión de la memoria muchas veces está traspasada por un velo emocional o por la subjetividad de las conciencias rememorativas que se vinculan o se desligan del patrimonio.

## Las memorias de las sociedades tradicionales: memorias hegemónicas y memorias populares

Podemos convenir, por tanto, que la memoria es la forma en que se lee, interpreta, crea y recrea el pasado desde cada tiempo presente. Las distintas culturas de la memoria vigentes en cada momento histórico se han encargado de transmitirnos una visión selectiva del pasado. Y estos mecanismos de activación y transmisión de la memoria desde luego han actuado mucho antes de la aparición del concepto de patrimonio cultural que es, como hemos visto, una conquista intelectual y social del mundo contemporáneo. La memoria colectiva o las memorias particulares son siempre reflejo del orden social y de la visión del mundo establecidos por una sociedad, por un grupo o por una comunidad en cada momento histórico. Por eso puede hablarse de distintos *regímenes de memoria* sucedidos a lo largo de la historia. La memoria colectiva se ha ocupado de transmitir los recuerdos entre las generaciones a través de relatos del pasado redactados o relatados desde el presente. Y también asume la responsabilidad de narrar versiones de los acontecimientos vividos en el presente que, al estructurarse como relatos, ya se compilan como pasado y se transmiten al futuro. Pero dentro de estas sociedades tradicionales o preindustriales debemos distinguir entre la transmisión de los hechos y recuerdos por parte de las *memorias hegemónicas* de las llevadas a cabo por las *memorias populares*. Las *memorias hegemónicas* o *memorias del poder* han sido las que han desarrollado una mayor capacidad para transmitir su versión del pasado, pues generalmente han contado con los instrumentos más eficaces y complejos para la transmisión de la memoria. El transcendental fenómeno de la aparición de la escritura, con su inicial control y dominio por una minoría, acentuó y diferenció definitivamente el papel ejercido por las memorias que hemos denominado hegemónicas. Estas memorias comenzaron a ser registradas por personajes especializados, escribas y cronistas, y transmitieron la memoria de los estamentos dirigentes; esto es, la memoria de la Iglesia y de los reyes, de los príncipes y los nobles que fueron los únicos grupos sociales que contaron con este aparato burocrático y escribieron los

anales y crónicas que custodiaron cuidadosamente en archivos y cancillerías. Estas memorias registradas en códices o legajos están íntimamente ligadas a las instituciones que las generan, pues expresan su punto de vista. De ahí la desconfianza que muchas veces han suscitado entre los historiadores. Estas memorias, sin embargo, muchas veces se han confundido con la historia. Pero hay que puntualizar que la historia no era entonces todavía una disciplina de estudio científico del pasado. Más bien era una plasmación por escrito de las memorias de los próceres llevadas a cabo, bien como compilación de noticias vertidas en crónicas o anales, o bien como una narración compuesta de acuerdo con las reglas de la retórica y la oratoria. La finalidad de los relatos articulados por esta primera *historia-memoria* era doble: por un lado, estas memorias tenían un propósito estético, y, de hecho, la historia fue considerada hasta el siglo XVIII como una rama de las bellas letras; y, por otro lado, las memorias tenían una finalidad moral, pues el relato del pasado asumía un carácter ejemplarizante destinado a instruir, a formar el ánimo y a fortalecer el carácter. En una palabra, la dimensión erudita y crítica de la historia como ciencia de estudio del pasado se subordinó durante mucho tiempo a sus dimensiones literaria y moral. Estos relatos del pasado dictados por la memoria estaban orientados a explicar y reforzar la tradición y la legitimidad de los linajes. Eran narraciones que frecuentemente recurrían a la genealogía y a la compilación de las hazañas de los héroes o de los antepasados como justificación del orden social del presente. Eran crónicas que solían expresar el punto de vista individual del memorialista o la versión del colectivo o de la institución para la que se redactaba este relato, bien fuera esta una casa nobiliaria, una dinastía, un reino, un imperio, una república, una ciudad, una diócesis o un monasterio. Esta diversidad de perspectivas en la narración de los acontecimientos del pasado llevó a la coexistencia de varias memorias colectivas al mismo tiempo. Y también a que fueran frecuentes los conflictos de intereses entre cada una de ellas. Precisamente estos litigios contribuyeron a estimular la puesta en marcha de procedimientos más rigurosos a la hora de escrutar el pasado, pues para dirimir las controversias debía probarse

la veracidad de los hechos a través del cotejo documental. También estas memorias del poder han impulsado durante siglos la erección de monumentos alzados en el espacio público para fijar sus relatos en piedra o en bronce. Además de estos monumentos públicos, las memorias hegemónicas también se exhibían en el ámbito privado de los programas decorativos de los palacios y mansiones regias y nobiliarias que se ataviaban con retratos de antepasados y con cuadros de historia o de batallas. Todo ello sin olvidarnos de la memoria gestual expresada a través de los ritos, las palabras o las conmemoraciones. Este concepto de la memoria hegemónica, la memoria heroica y la memoria del linaje determinó en gran medida las formas rememorativas de transmisión del patrimonio, entendido este término, claro está, en su sentido premoderno como conjunto de bienes y derechos heredados de los ascendientes. Durante el Antiguo Régimen, el concepto de legado memorial o de patrimonio se restringía a las estructuras de poder de la nobleza y de las monarquías que recibían y transmitían en herencia patrimonial el territorio y los bienes vinculados a la Casa y al linaje. Esta rígida estructura social confiaba a las clases dirigentes la protección de sus súbditos y la defensa a ultranza de sus territorios. De ahí la obsesión por la exaltación de la personalidad individual como ostentación del linaje llevada a cabo, como hemos dicho, en los salones de los palacios y en las plazas públicas. Estos lugares, públicos y privados, se convirtieron durante esta época en lugares de memoria por excelencia, espacios en los que se legitimaba el linaje dominante y gobernante y a la vez se apuntalaba un orden social firmemente establecido. Durante mucho tiempo, imperó la memoria de las dinastías y los linajes, la memoria heroica de los conquistadores y la exaltación de las grandes gestas heroicas; y también la memoria transmitida por instituciones milenarias, como la Iglesia. Pero también existieron, conviviendo con estas memorias hegemónicas o de poder, otras *memorias populares* de alcance más restringido, pues sus medios de transmisión eran más modestos y su capacidad de expresión en el espacio público o privado mucho más limitada. Antes de la aparición de la escritura, o entre las sociedades en las que ha predominado o

predomina la transmisión oral, la memoria popular de carácter colectivo ha implicado el desarrollo de un aprendizaje intergeneracional. Estos procesos muchas veces se transmiten a través de unos mecanismos o ritos de iniciación que son ejercitados tanto a través de las palabras, con la custodia y transmisión del contenido de los relatos y sus claves interpretativas, como por medio de la identificación de lugares, imágenes u objetos relacionados con esa memoria. Las fiestas, las ceremonias, los ritos o procesiones celebrados periódicamente han contribuido a transmitir esta memoria popular. Así se fijan, se recuerdan y transmiten los acontecimientos del pasado y del presente. Las memorias populares, como también ocurrió con las hegemónicas, han buscado muchas veces remontarse al pasado más lejano, al umbroso dominio de los orígenes presidido por los héroes o los dioses. Para ello han recurrido muchas veces al lenguaje metafórico de la poesía o el mito. Vemos, por tanto, cómo la tradición, nobiliaria o popular, regía estas sociedades e imponía su régimen de memoria y dotaba de sentido a la vida. En una palabra: la tradición conectaba orgánicamente el pasado al presente.

## La memoria de las sociedades contemporáneas: la ruptura con la tradición y el régimen de memoria de la modernidad

La estructura social y el régimen de memoria del Antiguo Régimen impedían, como hemos visto, la cristalización del concepto moderno de patrimonio cultural. Fue necesaria la ruptura radical de este orden social para que se instaurara otro régimen de memoria distinto que facilitó el advenimiento del patrimonio cultural entendido en su sentido moderno. Los acontecimientos que se sucedieron en este proceso fueron muchos y coadyuvantes, y algunos de ellos ya los hemos citado, pero quizás no esté de más recapitular de nuevo y organizar un breve listado para intentar fijar las coordenadas históricas e ideológicas entre las que se situó el nacimiento del concepto de patrimonio cultural. Así podríamos mencionar los siguientes sucesos: los levantamientos burgueses y proletarios; la transformación de los modos de producción con la Revolución Industrial; el crecimiento

económico y demográfico; la aceleración del tiempo y de la historia; la imposición de la racionalidad científico-técnica y el modo de vida urbano; la consolidación jurídica y afectiva de los estados nacionales; el proyecto de la modernidad centrado en la confianza en el progreso y en el futuro; la implicación de la población civil en los conflictos bélicos a una escala hasta entonces nunca vista; la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas; el advenimiento de la sociedad de masas y de consumo, etc. Todos estos acontecimientos son algunos de los hechos transcendentales que socavaron poderosamente el orden social y el orden del tiempo establecidos durante siglos y, con su eclosión, contribuyeron a imponer un nuevo régimen de memoria. Un resultado crucial de este proceso fue, como venimos afirmando, la emergencia y consolidación del concepto de patrimonio cultural. Este es ahora entendido ya en sentido moderno, esto es, como el conjunto de bienes de la nación acumulado a lo largo de los siglos y que, por sus valores históricos, artísticos, rememorativos o de antigüedad, han de ser preservados, mantenidos y protegidos. El patrimonio salía así de la esfera privada y restringida de los linajes y casas señoriales para expandirse a la esfera pública y someterse a la tutela y control de las administraciones e instituciones públicas. Es entonces cuando, por vez primera, podemos hablar con propiedad de *patrimonio cultural*. La nueva cultura de la memoria y el nuevo régimen de memoria de la modernidad sitúan al pasado en un lugar preciso y acotado: el pasado es conservado en las vitrinas de los museos, es estimado y valorado, pero, al mismo tiempo, es separado radicalmente del tiempo presente. Esto fue así porque los afanes de la modernidad, como es sabido, se fijaron en la conquista del futuro. Los modos de arribar a este futuro, sin embargo, serían distintos. Los valores de la sociedad burguesa confiaron en el progreso tecnocientífico, mientras que el marxismo, fraguado en el mismo siglo XIX, prometía la llegada de la revolución proletaria. La tradición dejaba de ser el puntal vertebrador de las sociedades contemporáneas. La ruptura con la tradición fracturó la continuidad del pasado en el presente y, como vemos, trazó una línea de separación tajante entre las tres dimensiones temporales, pasado, presente

y futuro. Las sociedades contemporáneas comenzaron a separar la tradición de la continuidad social y la convierten en patrimonio. Fue el momento, como ya hemos dicho, del discurso institucional e histórico del patrimonio. Este régimen de memoria de la modernidad trajo consigo el culto público a los monumentos. Los monumentos son ahora mayoritariamente encargados por el estado o por las instituciones públicas, del mismo modo que también son estos los que asumen la responsabilidad de la preservación de los monumentos históricos en paralelo a la institucionalización del patrimonio cultural como *tesoro colectivo*. En la exégesis del patrimonio, el valor histórico fue encumbrado a una posición dominante por la cultura historicista del siglo XIX, producto del espectacular desarrollo alcanzado por las ciencias históricas en esa centuria. El patrimonio cultural, compendiado en el *monumento*, parecía permitir el estudio científico del pasado, como vamos a ver a continuación.

## La consolidación de la Historia como disciplina científica: la ruptura entre historia y memoria

En este proceso de consolidación del régimen de memoria de la modernidad, no debemos olvidar el importante papel desempeñado por la afirmación de la Historia como disciplina científica en el siglo XVIII. Un proceso que culminaría con su presencia destacada en las universidades en el siglo XIX. La historia se separaba definitivamente de la memoria. Los relatos de la historia, como ya dijimos, se habían centrado hasta esos momentos en la tarea de poner por escrito los acontecimientos de la memoria. Pero la historia comienza a recelar y a desconfiar de la memoria. Los historiadores ponen en cuestión las fuentes narrativas basadas en la memoria, pues se advierte que el relato rememorativo está siempre escrito en primera persona –del singular o del plural– y con el objetivo intencionado de influir en el lector. Al mismo tiempo, la Historia deja de ser una rama de las bellas letras, abandona los dominios de la retórica y la elocuencia, y se centra en el estudio crítico del pasado ejercido a través de unas fuentes documentales sometidas a escrutinio crítico. Se

quiso así afirmar la condición de la Historia como disciplina científica encajada dentro de las ciencias sociales o las ciencias humanas. Desde las posiciones evocativas de la historiografía romántica se llegó, a partir de las décadas centrales del siglo XIX, al auge de la historia positivista. En esos momentos dominaba en el mundo el optimismo racionalista y la confianza en el futuro, expresados en el espectacular desarrollo alcanzado por las ciencias de la naturaleza. El filósofo francés Augusto Comte, agitado por este impulso, trató de elevar la Historia a la categoría de ciencia auténtica. Los historiadores se ven atraídos por el postulado positivista de abandonar las especulaciones para centrarse en la comprobación y verificación de los hechos. El resultado fue un espectacular incremento de conocimientos históricos detallados que eran firmemente establecidos a partir del examen crítico y concienzudo de las pruebas históricas. La reconstrucción del pasado, a la vez que cuestiona los relatos de la memoria, comienza a centrarse en otras fuentes secundarias que ahora son consideradas más fiables. Para ello se apoya en ciencias auxiliares, como la Arqueología, la Epigrafía, la Numismática, la Estadística, la Demografía, la Sociología, la Economía, etc. Es decir, se privilegian los datos del pasado que provienen de fuentes extramemoriales y se empiezan a tomar en consideración otros vestigios o huellas que pasaron inadvertidas para los cronistas o memorialistas y que habían quedado fuera de las memorias oficiales. Pero, por eso mismo, ahora se consideran las fuentes más fiables para aproximarse a la *verdad* del pasado. Este espectacular desarrollo de las ciencias históricas es paralelo a la consolidación del concepto de patrimonio cultural. El avance de estas disciplinas de estudio del pasado permitió compendiar, describir y catalogar al patrimonio cultural con idéntico rigor taxonómico al que desplegaban las ciencias naturales. La historia y la memoria establecen con claridad sus diferencias. La historia trata de separarse emocionalmente del pasado y lo analiza con distanciamiento y desde una visión crítica y científica. La memoria, por el contrario, fusiona el pasado con el presente y lo evoca desde posiciones subjetivas y emotivas. Pero no nos engañemos: a pesar de sus diferencias y del prestigio alcanzado por la Historia,

ambas dimensiones resultaron firmemente estructuradas y entrelazadas en la gran síntesis establecida en torno al patrimonio cultural dentro del proyecto de la modernidad. En efecto, la Historia académica proporcionaba los datos *verdaderos* del pasado y la memoria institucional ejercía sobre ellos su labor rememorativa al servicio de las construcciones ideológicas del momento. Esta rememoración del pasado, en efecto, resultará filtrada por las grandes construcciones ideológicas del nacionalismo, del estado-nación, o, en su caso, de la historiografía marxista. Pero los estados-nación asumieron ahora la labor de seguir articulando y construyendo la memoria colectiva que ahora adquiere un componente público más amplio bajo el impulso y control del Estado. Con el advenimiento de las sociedades de masas, la memoria se expande y se entremezcla con las aspiraciones de los estados modernos. Estos se encargarán de implantar los mecanismos para la activación y el culto a la memoria colectiva y para ello utilizarán instrumentos muy eficaces como la escuela pública, el servicio militar, los ritos y las ceremonias conmemorativas llevadas a cabo en los lugares públicos, la restauración de los monumentos antiguos pertenecientes al patrimonio nacional y la erección de otros nuevos para perpetuar esta memoria institucional de carácter ejemplarizante. Incluso los acontecimientos del presente que son juzgados de especial relevancia –las guerras vencidas, las gestas y hazañas de los patriotas, las aportaciones culturales o intelectuales de personajes célebres– también son filtradas a partir de la memoria colectiva presidida por el Estado. Así ocurrirá en todos los estados occidentales durante los siglos XIX y XX. Pero las dictaduras y, sobre todo, los totalitarismos desarrollados en el siglo XX llevarán a su paroxismo estos mecanismos de control e imposición de la memoria pública. En regímenes como la Italia fascista, la Alemania nacionalsocialista o la Unión Soviética estalinista o la China comunista se forzará hasta extremos inusitados el relato del pasado y tanto la historia como la memoria resultarán desvirtuadas por la manipulación ideológica. El control ejercido por el estado totalitario

se extiende a todo el pasado y ya no distingue entre memoria e historia, del mismo modo que fusiona en un relato mítico apologético el pasado, el presente y el futuro. El patrimonio cultural, dentro del férreo armazón ideológico de los totalitarismos, es forzado a asumir contenidos preestablecidos y propagandísticos. Todos retenemos en la mente y en la retina las ceremonias de exaltación del líder y del partido realizadas ante los viejos y los nuevos monumentos. Las masas son congregadas en torno a estos ritos que reafirman la religión secular del Estado. El clima bélico del período de entreguerras instrumentalizó aún más el patrimonio nacional. La historia y la memoria volvían a fusionarse. La Primera Guerra Mundial, extendida por los cinco continentes, convirtió por vez primera a las masas, a los combatientes alistados en los ejércitos nacionales, en protagonistas de la historia, en héroes y víctimas al mismo tiempo. Pero su memoria, a pesar de ser una memoria de masas, fue asumida y controlada por el Estado. Los cementerios de guerra, los monumentos conmemorativos y los lugares de memoria inscribieron los nombres individuales de cada soldado caído en combate. Se trataba de justificar el sacrificio de innumerables vidas, pero, a la vez, de legitimar a la nación y justificar la guerra a través de un discurso escrito de nuevo por el poder, un relato redactado con la aparatosa y solemne caligrafía de los estados nacionales. De todo este proceso resultó una cascada de situaciones en cierto modo paradójicas y creo que, para cerrar este párrafo, puede resultar interesante mencionar al menos tres de ellas: decíamos antes que la historia y la memoria se disociaban en sus visiones contrapuestas del pasado, pero en realidad vemos cómo ambas colaboran activamente como contrapuntos armonizados y necesarios en la redacción de este gran relato del estado-nación hasta llegar de nuevo a su fusión en la atmósfera exaltada de los totalitarismos. También mencionamos cómo la historiografía positivista gozó de gran prestigio en cuanto intentó huir de los conceptos abstractos para, por el contrario, centrarse en el análisis de los hechos concretos, pero la labor histórica pronto intentó otorgar

un sentido al pasado a través del enunciado de causas o leyes generales para explicar el curso histórico y ahí se cifrarán de nuevo muchos de los contenidos ideológicos de la historia, y la historiografía marxista es buena prueba de ello. De este modo, podemos concluir que la historia, que pretendió separarse de la memoria, en cierto modo acaba convertida de nuevo en *memoria oficial*, pero ahora sancionada por el aparato científico y riguroso de la flamante disciplina universitaria de la Historia. Esta simbiosis todavía forma parte de la armadura ideológica de los estados nacionales. Pero para nuestros propósitos de intentar cruzar la(s) cultura(s) de la memoria con el patrimonio cultural nos interesa señalar cómo este, el patrimonio, comienza a reclamar en la segunda mitad del siglo XX visiones y estimaciones complementarias o incluso diferentes a las establecidas por la férrea síntesis ofrecida por el estado-nación.Y esto es producto de una nueva cultura de la memoria o, retomando nuestra nomenclatura, de la consolidación de un nuevo régimen de la memoria.

## La cultura de la memoria en las sociedades actuales (1): memorias activas, productivas y participativas

Las consecuencias devastadoras de las dos guerras mundiales, el auge y ocaso de los totalitarismos, los desgarradores testimonios del Holocausto, los regímenes comunistas en la antigua Unión Soviética y China, las dictaduras latinoamericanas, los conflictos en Extremo Oriente, con las guerras de Corea y Vietnam, las guerras yugoslavas, los genocidios de Camboya y Ruanda, la caída del muro de Berlín, los atentados de las Torres Gemelas, el fenómeno del integrismo radical y del terrorismo internacional o las pandemias mundiales, son algunos de los acontecimientos de los siglos XX y XXI que han provocado un radical cambio en la visión del mundo. Filósofos como Richard Rorty (1995 [1982]) nos hablaban ya en los años ochenta de la apertura de una nueva era posfilosófica marcada por la incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad. La cultura de la memoria ya no es, ya no puede ser, la de los inicios de la modernidad. La confianza en

una razón esencialista, totalizante y dominadora se ha derrumbado. Y los grandes relatos emancipadores que la filosofía y la historia tejían laboriosamente volcando hacia el futuro sus promesas y expectativas también se han visto envueltos en el descrédito. Este nuevo régimen de memoria ha dotado de nueva actualidad al pasado. Es un fenómeno reconocido que las últimas décadas, las de la hipermodernidad (Lipovetsky 2014 [2004]) o la modernidad líquida (Bauman 2013 [2011]), hacen coincidir la exaltación del presente con el regreso del pasado, hasta hablarse en ocasiones de una "obsesión memorialista" (Huyssen 2011 [2010]). Emergen nuevas memorias, a la vez que la memoria institucional, la memoria del poder, es cuestionada. El relato de la memoria cerrado, concluso y codificado que nos ofrece esta memoria oficial es contestado a través de la apertura de procesos rememorativos abiertos, inconclusos y cambiantes. Se han transformado los modos de producir la memoria colectiva. Ya lo mencionábamos al comienzo de este texto. Frente a un discurso unidireccional que transmite la memoria desde las élites o las instituciones oficiales a las masas, se asiste en las últimas décadas a la inversión de este proceso: la memoria pública es construida ahora también y sobre todo a partir de la llamada a la participación comunitaria y colectiva. Frente a la memoria institucional, impuesta y meramente reproductiva, ahora se apela al individuo, al ciudadano, para desencadenar procesos de recordación activos, productivos y participativos. Walter Benjamin (2012), en sus conocidas *Tesis de Filosofía de la Historia*, nos abría esta posibilidad de una memoria abierta, viva productiva y transformadora. Se trata de una memoria que integra a un pasado que sigue vivo en el presente, una memoria fértil que podemos recuperar y revitalizar si sabemos convocarla e interpelarla. Las prácticas y ritos de la conmemoración hoy recelan de la retórica monumental tradicional, desconfían de esas memorias oficiales que habían sido reforzadas científicamente por el historicismo y llevadas a su paroxismo por los regímenes totalitarios. Se ponen en cuestión las memorias que consideraban al pasado como un todo cerrado y unitario, de modo que la rememoración se convertía en una reproducción ciega, mecánica e insistente de hechos consumados y mensajes predeterminados.

Frente a esta memoria institucional única o incólume, las memorias se disgregan; son memorias fragmentadas e inconclusas.

## La cultura de la memoria en las sociedades actuales (2): memorias fragmentadas e inconclusas

Hoy se entiende que el pasado ofrece muchas posibilidades y que no es posible una memoria única, excluyente y cerrada. Somos conscientes de que solamente nos será posible acceder al pasado a través de sus fragmentos, a través de memorias parciales e incompletas. Se ha roto el lazo con el mensaje incólume de los monumentos erguidos de modo mayestático y solemne, se han debilitado las formas tradicionales de transmitir la memoria colectiva y se asiste al descrédito de la narrativa oficial. El testimonio individual, la voz narrativa única y exclusiva, el relato en primera persona, son expresiones rememorativas que alcanzan en nuestros días un destacado protagonismo. Esta nueva cultura de la memoria se expresa en muchos dominios, comenzando por el radical cambio que ha experimentado el arte de la rememoración. Este se opone frontalmente tanto a los mensajes tradicionales del monumento, vinculados con el relato épico de la memoria, como a sus formas expresivas convencionales: frente al monumento se propone hoy el contramonumento; frente a lo heroico, lo antiheroico; frente a la celebración de la victoria y la gloria, se asiste a la invocación del trauma y la opresión; frente a la glorificación de los héroes, se alza el reconocimiento de las víctimas. Bajo estas premisas, el tema rememorativo ha experimentado en el último medio siglo una radical transformación, tanto por lo que se refiere a su naturaleza y a sus mensajes, como en todo lo relativo a sus formas expresivas y comunicativas. Son muchos los artistas que se han volcado a explorar la apertura de nuevos caminos en la rememoración individual y colectiva. Citemos tan solo los nombres de Jochen Gerz, Hans Haacke, Christian Boltanski, Krystof Wodiczko, Gerhard Richter, Alfredo Jaar, Doris Salcedo, Rosangela Rennó, Rachel Whiteread o Francesc Torres, por ejemplo. Todos ellos, y otros muchos que podríamos agregar a este listado, son artistas comprometidos

que, a pesar de la gran diversidad de planteamientos, coinciden en renegar de las formas monumentales tradicionales, figurativas, duras y pretendidamente eternas; por el contrario, más bien se sitúan en el terreno de lo antifigurativo y sus propuestas rememorativas rehúyen de la monumentalidad y muchas de ellas llegan a disolver la materialidad –que había sido la esencia del monumento tradicional– hasta desvanecerse en lo pasajero y efímero o incluso para disgregarse en el vacío como evocación de la ausencia. Ya no es posible una vanidad rememorativa que aspire a lo eterno, a fijar esencias inmutables. Ahora interesa buscar sobre todo fórmulas rememorativas que provoquen una reacción en el espectador, de carácter sensitivo, emotivo, reflexivo o intelectual. Se trata, sobre todo, de involucrar activamente a este en los procesos de recordación. El actual arte de la memoria, al renunciar a las formas contundentes y pretendidamente eternas del monumento tradicional, comparte la sensación que hoy nos domina por doquier de una precariedad y contingencia tales que ya no admitimos la presencia de una memoria cerrada, sagrada, eterna e impositiva. En efecto, la posmodernidad, como sabemos, supuso reforzar el giro hacia la individualidad y la subjetividad, hacia lo precario y efímero. El descrédito de los grandes relatos ha hecho centrar la atención en los microrelatos, en los testimonios personales, los recuerdos, las memorias afectivas o las reclamaciones de identidad exigidas por grupos sociales minoritarios. El desprestigio de los monumentos, aislados y orgullosamente erguidos sobre sus pedestales, ha llevado igualmente a la afirmación de los contramonumentos. Ya no somos capaces de construir grandes relatos o epopeyas, pero sí que nos interesa cada vez más sondear las memorias locales, comunitarias o personales. Se ha desplegado así un gran interés por la pequeña memoria o incluso por la memoria emocional. Y nos interesamos por estas memorias aun cuando sabemos que estos testimonios solo nos permitirán construir relatos subjetivos, selectivos o fragmentarios. La implicación con las víctimas, con los marginados o los excluidos busca la participación de los ciudadanos en su reconocimiento y su comprensión. Una ciudadanía que habrá de ser cada vez más consciente de su responsabilidad en activar los procesos de recordación para comprender el

mundo y para comprenderse mejor a sí mismos como ciudadanos activos y reflexivos en una comunidad.

## La cultura de la memoria en las sociedades actuales (3): el derecho al patrimonio cultural

La eclosión de estas memorias difusas, comunitarias y fragmentarias ha tenido una importante repercusión en el campo del patrimonio cultural. Quizá una de las más significativas sea la que afecta al propio concepto de patrimonio cultural. Este, en lugar de centrarse en la catalogación y descripción del conjunto de bienes que lo integran, más bien bascula su interés hacia la pluralidad de significados que la sociedad otorga al patrimonio cultural a través de su reconocimiento y valoración. Así lo afirmábamos al comienzo de este texto y es una idea que necesitamos invocar recurrentemente para apuntalar firmemente algunas de las encrucijadas entre las que actualmente se debate el patrimonio cultural. Frente a la concepción elitista, excluyente y cerrada del patrimonio cultural que dominó en la modernidad, se ha venido consolidando en las últimas décadas un concepto de patrimonio cultural comunitario, integrador y dinámico. El patrimonio ya no se establece *desde arriba*, como imposición de las élites administrativas o culturales, sino que se pretende que este sea definido *desde abajo*, esto es, desde las comunidades que viven y conviven con el patrimonio y lo integran en sus actividades. Los resultados de este proceso dependerán en buena medida de la percepción, valoración e interés que los individuos o las sociedades otorguen al patrimonio cultural. De este modo, se admite y afirma que el patrimonio cultural, si se integra de modo activo y dinámico en los modos de vida de las comunidades, puede llegar a alcanzar una enorme relevancia, siempre y cuando estas lo asuman como un elemento crucial e insustituible en su papel de depósito de la memoria y fundamento de identidad. La protección y gestión del patrimonio ha de ser una responsabilidad compartida entre las administraciones públicas y la ciudadanía. Es un proceso del que se han hecho eco algunos interesantes documentos internacionales que han insistido en este aspecto durante varias dé-

cadas. Este enfoque del patrimonio fue tempranamente afrontado por la Carta para Sitios de Significación Cultural o Carta de Burra, elaborada por la sección de ICOMOS de Australia y promulgada en la ciudad minera de Burra el 19 de agosto de 1979, un documento que desde entonces ha gozado de importante repercusión y ha sido actualizado en varias ocasiones hasta el año 2013. Esta Carta tuvo el interés de centrarse en la *significación* que el patrimonio cultural asume y reviste a través de procesos participativos en los que intervienen todos los interesados en el sitio histórico para que, una vez establecida esta significación, puedan se definidas las estrategias o políticas de salvaguardia. Pero ha sido el Consejo de Europa la institución que seguramente ha insistido de un modo más amplio y crítico en esta cuestión. Este organismo publicó en el año 2005 la interesante, pero controvertida, Convención de Faro sobre el Valor del Patrimonio Cultural para la Sociedad. Este relevante documento reconoce el papel preponderante del patrimonio cultural para la calidad de vida y el desarrollo sostenible y, en consecuencia, articula una serie de mecanismos para la identificación, la gestión y el uso del patrimonio cultural. Además de este planteamiento general acerca del patrimonio cultural, otra de sus aportaciones más señaladas ha sido la recomendación a los estados europeos de establecer medidas para instaurar nuevos procedimientos que permitan realizar el tránsito desde una *conservación pasiva*, encomendada a los técnicos, a las instituciones culturales o las administraciones públicas, hacia una *conservación activa*, esto es, una tutela que integre procedimientos que impliquen al conjunto de la sociedad civil, incluyendo el voluntariado y las asociaciones no gubernamentales. Se trata de impulsar los mecanismos de vinculación de los ciudadanos con *su* patrimonio, mecanismos y procesos juzgados necesarios al considerarse al patrimonio como un activo fundamental para los individuos y las comunidades. La Convención de Faro habla explícitamente del "derecho al patrimonio cultural" por parte de los ciudadanos que son impelidos a implicarse y participar directamente en este "proceso continuo" de definición y gestión del patrimonio. Esto supone tanto el reconocimiento de un derecho como el ejercicio de una "responsabilidad personal y

colectiva respecto al patrimonio cultural", como dice literalmente este documento. Del mismo modo, se entiende que el patrimonio cultural deberá contribuir a la construcción y asentamiento de una sociedad democrática y se propugna "impulsar el conocimiento del patrimonio cultural como recurso para facilitar la coexistencia pacífica". También es cierto que, dentro de esta concepción amplia y compleja del patrimonio cultural, tampoco se excluye que su propia definición y gestión pueda estar exenta de posibles conflictos en cuanto a su recepción por parte de la sociedad. Esta sociedad, la sociedad europea o la sociedad de cualquier lugar del planeta, es hoy una sociedad múltiple, compleja, intercultural y fraccionada, de manera que puede ser susceptible de realizar interpretaciones diferentes o incluso divergentes acerca de los valores asociados al patrimonio cultural. Por ello, y con la intención de tejer lazos entre el patrimonio cultural y la cultura del diálogo, este documento propone "establecer procedimientos de conciliación para resolver de forma equitativa situaciones en las que comunidades diferentes atribuyen valores contradictorios a un mismo patrimonio cultural" (Art. 7.b). Es interesante señalar cómo el documento admite, centrándose en el caso europeo, que la conciencia patrimonial ha de ser necesariamente plural y diversa, pues las comunidades patrimoniales están compuestas por individuos vinculados por sus sentimientos de pertenencia a determinados bienes culturales, independientemente de sus nacionalidades. De esta manera, la gestión de la diversidad de grupos y comunidades que congrega el espacio europeo requiere de un marco y de una planificación intercultural que atiendan a la creciente heterogeneidad de esta sociedad y a la diversidad de intereses, valores y objetivos que vuelca sobre el patrimonio cultural. La Convención de Faro establece firmemente el derecho de los ciudadanos a participar en la vida cultural y en el acceso a los bienes culturales. Todo ello se habrá de desarrollar en el marco del respeto y promoción de la diversidad cultural, cuyos límites vendrán establecidos por la observancia de los derechos humanos, de la democracia y el estado de derecho, así como el respeto al patrimonio cultural "de los demás" tanto como al "propio" (Art. 4).

## La apropiación simbólica del espacio público (1): poder político y memoria en las sociedades tradicionales

Hemos de ocuparnos con algo de detenimiento en el espacio público presente en las ciudades, pues es en estos espacios donde, por lo general, se reclama y expresa este "derecho al patrimonio cultural" al que hemos hecho referencia en el apartado anterior. El espacio público es en sí mismo rememorativo pues está formado por la acumulación de preexistencias procedentes de temporalidades distintas que se superponen, yuxtaponen y acumulan en un cruce entre espacio y tiempo, El espacio público puede convertirse en escenario, permanente o efímero, de reclamaciones rememorativas que pretenden recuperar, reivindicar o bien transformar el sentido simbólico de estos lugares urbanos. En estos espacios centrales y densos en significados se puede producir el encuentro de memorias o bien su colisión. Estas alteraciones simbólicas pueden derivar incluso en la transformación del espacio físico de la ciudad. Los monumentos que presiden el espacio público se erigen como elementos evidentes y palmarios en la expresión de esta carga o sobrecarga de significados y memorias. Allí encontramos las estatuas públicas, las placas, estelas e inscripciones, los obeliscos, columnas conmemorativas y arcos triunfales, elementos todos ellos portadores de memorias explícitas e intencionadas que pretenden imponer y recordar los hechos memorables del poder político. La presencia de estos símbolos muchas veces congrega en torno suyo celebraciones y ritos conmemorativos en los que se renuevan periódicamente estos mensajes transmitidos por la memoria institucional y el poder político. Pero a estos símbolos y monumentos portadores de mensajes explícitos de la memoria, también hemos de sumar las arquitecturas históricas que tantas veces presiden y organizan estas tramas urbanas; esto es, los palacios y las residencias nobiliarias, las iglesias y los lugares de culto, las construcciones vinculadas con los distintos organismos administrativos y de gobierno de la ciudad o del estado, edificios todos ellos que suelen singularizar a cada ciudad tanto por su escala dominante como por sus trazados y diseños, puesto que estos edificios relevantes generalmente están dotados de valor artís-

tico. Tanto los unos como los otros, tanto los monumentos explícitos como los implícitos, son elementos altamente simbólicos en los que se cruzan la expresión del poder público con las memorias ciudadanas. Todas las culturas y comunidades humanas han articulado lugares dotados de un especial sentido rememorativo, bien de carácter mágico-religioso o bien de significados políticos o militares; o incluso una mixtura de ambos, pues el poder institucional muchas veces es sancionado por el prestigio de lo sagrado. Su presencia se remonta a las primeras civilizaciones urbanas. La civilización egipcia llevó a sus máximos extremos la consagración de espacios públicos y privados a la memoria del faraón y la religión, hasta el punto de poner todo su empeño en levantar *ciudades de los muertos*. En estas necrópolis la evocación simbólica y rememorativa sofocaba cualquier otra consideración práctica o funcional del espacio urbano. Pero los orígenes de los espacios rememorativos públicos del mundo urbano occidental los hemos de buscar en Grecia. Los griegos concedieron tal importancia a la pertenencia a la *polis* que el ciudadano necesitaba identificar en el espacio público rasgos simbólicos que lo vincularan fuertemente con el lugar como modo de afirmar su identidad. Esta necesidad llevó a transformar la primera función defensiva de las acrópolis en lugares de significados eminentemente simbólicos. En la Acrópolis de Atenas, además de los famosos templos dedicados a Atenea, el santuario del Erecteion bien puede considerarse como el receptáculo de esta memoria mítica: allí se custodiaban las reliquias más antiguas y sagradas de los atenienses, como la roca con la huella del tridente de Poseidón, la estatua de Atenea consagrada por Cécrope y que se consideraba sagrada pues, según la tradición, había caído del cielo, las tumbas de los reyes Cécrope y Erecteo, la capilla dedicada a Pándroso, un pozo de agua salada y el olivo que Atenea concedió a la ciudad. El ciudadano ateniense participaba activamente en celebraciones para reforzar estos lazos, como la célebre procesión de las Panateneas que recorría la ciudad hasta llegar a la Acrópolis, como se representaba en el friso del Partenón. Además de estos espacios exclusivamente dedicados a funciones simbólicas, religiosas y conmemorativas, es sabido que la *polis* estructuró el

ágora como lugar de encuentro y debate para la discusión y el gobierno. Además de *bouleterión* o edificio de las asambleas y de las *stoas* o pórticos columnados, nos interesa señalar cómo el *pritaneo* custodiaba una fosa llena de brasas como símbolo de la *polis* y cuyo fuego había de mantenerse permanentemente encendido; representaba el *alma* de la *polis*, hasta el punto de que cuando se producía la fundación de nuevas colonias, estas debían portar fuego de la llama procedente de la *metrópolis*, esto es, de la ciudad-madre. Los romanos concentraron en el foro el centro de la vida urbana y allí congregaron los espacios simbólicos del poder político y la memoria institucional. Estos resultaron expresados en una gran variedad de tipos arquitectónicos conmemorativos, como los arcos de triunfo, las columnas, las estatuas del emperador, las estelas y las inscripciones, formas que se entremezclan con los edificios lúdicos, como teatros, circos o anfiteatros o incluso con las curias o los mercados. De esta confluencia y convivencia romana de lo simbólico y lo práctico resulta muy significativo el tipo arquitectónico de la basílica que a la vez que representa el poder romano y la impartición de justicia en nombre del emperador, se utiliza sin ningún recato como mercado o lugar de transacciones financieras. Esta amalgama de actividades públicas y privadas, simbólicas o cotidianas, se diversifica en las ciudades medievales. La ciudad medieval dedica espacios específicos para diversas funciones: el poder político e institucional estaba presente en las plazas de los concejos o ayuntamientos, las solemnidades religiosas se celebraban en el *parvis* abierto frente a las catedrales, mientras que las actividades comerciales se desarrollaban en las plazas del mercado. Pero también es cierto que las funciones eran muchas veces intercambiables. Las ciudades renacentistas y barrocas regularizan la trama urbana y, con la formalización académica del diseño urbano, aumentan los símbolos rememorativos en los espacios públicos. Estos fueron especialmente fastuosos en las ciudades capitales de los estados absolutos. Un magnífico ejemplo lo ofrecía París cuyos monarcas configuraron cinco *places royales*, cada una de ellas con la estatua del monarca presidiendo la plaza: Enrique IV promovió la Place Dauphine, Luis XIII la Place Royale, posteriormente

llamada Place des Vosges, Luis XIV, la Place des Victoires y la Place Vendôme y Luis XV se dedicó a sí mismo la plaza real que él impulsó y en la que su sucesor sería más tarde guillotinado, aunque sería conocida como la Place de la Concorde. Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero nos interesa señalar cómo el espacio público de la ciudad expresa en la Edad Moderna esta memoria tradicional y hegemónica, la memoria heroica y la memoria del linaje. El orgullo ciudadano se ha expresado en estos lugares centrales en los que los monumentos y los edificios públicos alcanzan su máxima presencia y expresión. Por eso su diseño se confió a maestros que introducen deliberadamente estas connotaciones artísticas en el trazado de las calles, plazas y avenidas y en los monumentos y edificios que las pueblan, intervenciones que distinguían tanto a las propias ciudades como a los promotores de estas iniciativas edilicias. El arte del diseño público tiene, por tanto, un fuerte componente político. Así lo subrayaba Aldo Rossi (1971 [1966]) cuando se preguntaba quién elegía en última instancia la imagen de la ciudad para responderse que "la ciudad misma, pero siempre y solamente a través de sus instituciones políticas". Esta imagen de la ciudad se ha plasmado, por supuesto, físicamente, a través de sus edificios, esculturas y trazados urbanos. Pero también a través de las imágenes, los grabados, cuadros o *vedute*, que han ofrecido igualmente una versión sintética y autorrepresentativa de la ciudad, una visión compuesta desde las partes al todo. Fue una práctica frecuente que los monarcas o incluso los propios municipios encargaran a grabadores y a artistas gráficos la plasmación de la imagen de sus ciudades, muestra de ese orgullo ciudadano. Esta operación de autorrepresentación a través de la imagen o la *veduta* combinaba el realismo con la idealización. Pero este último camino, el de la idealización, llevó a la búsqueda de la elevación de la imagen de la ciudad por medio de un relato, de manera que las láminas que describían pormenorizadamente la ciudad muchas veces eran acompañadas de la narración de sus orígenes mitológicos y de la enumeración de sus episodios históricos y milagrosos más prestigiosos. Todo ello coincidía con la ferviente voluntad de enriquecer esta imagen a través del impulso edilicio de

nuevos episodios públicos urbanos monumentales que se sumaran así a esta memoria institucional. En las sociedades tradicionales, la memoria del poder y la memoria institucional transmitían esta visión unitaria y ordenada del microcosmos urbano de modo que, como decíamos más arriba, la tradición se conectaba orgánicamente al presente.

## La apropiación simbólica del espacio público (2): las sociedades modernas, dictaduras, totalitarismos y democracias

Las revoluciones que abrieron violentamente el mundo contemporáneo provocaron la caída del *Ancienne Régime* con la sombra tenebrosa de la guillotina alzada desafiante en medio de las plazas. La apropiación efectiva, pero también y sobre todo simbólica, del espacio público por el pueblo levantado en armas marcó el inicio de la nueva era. En este parto violento de la contemporaneidad, los monumentos, con su poderosa carga rememorativa, colisionaron con unos ciudadanos exaltados y algunos de ellos sucumbieron presas del furor revolucionario. El patrimonio tenía que ser resignificado. Las coordenadas temporales habían de reordenarse bajo los nuevos principios revolucionarios. El espacio público adquiría una nueva dimensión política. Estos lugares de concurrencia pública de las ciudades fueron reordenados y resignificados bajo los nuevos principios establecidos por la burguesía revolucionaria. A pesar de la disgregación y fragmentación de las sociedades contemporáneas, los regímenes políticos surgidos de estos procesos revolucionarios tratarán de mantener una unidad de identidad en la ciudadanía. Uno de los lazos más sólidos se estableció, como ya mencionamos más arriba, a través de la unión del ciudadano con la nación. Los viejos monumentos del espacio público se interpretaron como expresión de las creaciones logradas por la nación y junto a ellos se erigieron otros nuevos monumentos que, con renovada carga retórica, articularon un complejo y preciso sistema de símbolos. La apropiación del espacio público por esta memoria institucional revitalizó y actualizó el mensaje rememorativo que se vincularía ahora con la nación y con

las instituciones públicas en general. Este régimen de memoria de la modernidad trajo consigo como novedad este culto público a los monumentos que ahora serán custodiados o encargados mayoritariamente por el Estado o por las administraciones públicas. Estas son las instituciones que asumen la responsabilidad de revitalizar, remodelar y resignificar los espacios públicos. A este proceso se sumaron todas las naciones, tanto las viejas como las nuevas. Pero fueron los regímenes dictatoriales y autocráticos los que trataron de instaurar otra vez, aunque bajo nuevas coordenadas, un orden absoluto en el control del espacio urbano. Esta situación alcanzó su enardecimiento más extremo en los regímenes totalitarios. La expansión de las ideologías totalitarias impuso con contundencia y de modo irrevocable el uso y abuso de los símbolos y monumentos como expresión del poder. Estos regímenes trataron de imponer una memoria dura, monolítica, inflexible y represiva. Como decía Joseph Goebbels (1932: 86), «quien conquista a la calle, conquista a las masas; y quien conquista a las masas, conquista asimismo al Estado». Y seguramente donde con más contundencia ha quedado expresada la retórica de los regímenes totalitarios ha sido precisamente en la conquista de las calles, en el dominio y control absolutos del espacio público, en su apropiación, transformación y manipulación. Los estados totalitarios se empeñaron en invadir el espacio público hasta violentar incluso los dominios de lo privado. Todos los regímenes totalitarios pugnaron por disponer de estos amplios espacios para reunir a las masas. La Piazza dell'Impero del EUR42, el Foro Mussolini, rebautizado como Foro Itálico, o la Via dell'Impero, fueron los lugares públicos por excelencia de exaltación de la Roma fascista, del mismo modo que el mítico Zeppenlinfeld de Nuremberg congregaba al casi medio millón de uniformados que acudían en septiembre a la celebración del Reichparteitag o Día del Partido Nacionalsocialista. En la Unión Soviética este papel fue ejercido por la Plaza Roja de Moscú, tumba de revolucionarios que fue elegida como escenario del fastuoso desfile de la Victoria de 1945 presidido por Stalin, del mismo modo que el inmenso cuadrilátero de la Plaza de Tiananmén fue trazado en 1949 como símbolo de la nueva China. Pero estos re-

gímenes totalitarios no solo aspiraron a erigir estos inmensos espacios. También trataron de provocar una total transformación del espacio público de las ciudades bajo el signo de la nueva monumentalidad. Las grandes realizaciones arquitectónicas son esfuerzos colectivos y subordinan la utilidad al simbolismo conmemorativo. Las maquetas que Albert Speer ofrecía a Adolf Hitler en 1937 mostraban los ejes coordinados de un Berlín dominado por la gigantesca Volkshalle –la Sala del Pueblo– y el Siegestor –el Arco de Triunfo–; además, todo edificio oficial del Reich debía de estar dotado de una Weihehalle, una gran sala de celebraciones. Todavía sobrecoge adentrarse en los espacios conmemorativos preparados por los regímenes totalitarios y que fueron ocupados por unas masas movilizadas y puestas al servicio de la ideología del partido. Pero la sombra envolvente y absorbente de los totalitarismos se ha desvanecido y de sus megalómanos sueños solo quedan restos marginales. Incluso podemos decir que la monumentalidad, adherente e inherente a los totalitarismos, sufre a partir de entonces un descrédito que es asociado con la caída de estos regímenes. Las democracias, aun cuando mantienen los discursos y espacios oficiales propios de sus memorias institucionales, tratarán de rehuir de estas versiones retóricas y grandilocuentes. Después de las guerras mundiales, podemos decir que el espacio público o incluso la ciudad entera ya nunca más alcanzó esa unidad significativa y simbólica que había sido característica tanto de los regímenes de memoria tradicionales como, sobre todo, de los estados totalitarios o dictatoriales. Nuestro tiempo plantea un uso diverso, heterogéneo y plural del espacio público. Las memorias se fragmentan del mismo modo que se ha roto la conexión orgánica con la tradición.

## La apropiación simbólica del espacio público (3): memorias fragmentadas en universos urbanos disgregados

El mundo actual está entretejido con la malla más flexible, pero igualmente inexorable, del hipercapitalismo globalizado. El mundo contemporáneo, atrapado en esta red, demostrará una evidente dificultad en plasmar una imagen unitaria del universo urbano. La ciudad se

expande en el territorio en mancha de aceite y se disuelve en las indiferenciadas áreas metropolitanas o, aún más allá, en las denominadas *metápolis*. El espacio urbano se fragmenta en barrios, demarcaciones, distritos o agrupaciones urbanas discontinuas separadas por medio de unas fronteras invisibles delimitadas por la renta, las diferencias sociales o la especialización funcional. Los barrios tradicionales, sumidos en este proceso de expansión urbana o metropolitana, se vieron en un principio abocados a la obsolescencia y tugurización; o, todo lo contrario, son sometidos a procesos de gentrificación y reciben nuevos pobladores que optan por estas áreas centrales revitalizadas o revalorizadas; o bien incluso, lo que es igualmente frecuente, se convierten en espacios turísticos de consumo especializado o intensivo. En una palabra, las sociedades actuales fragmentan la ciudad, del mismo modo que han fragmentado la memoria. Ahondando en este proceso, también vemos cómo la memoria de la ciudad, que antaño ostentaban orgullosamente los ciudadanos, se ha debilitado, se ha disipado o, peor aún, se ha tematizado. Ocurre con frecuencia que, sin una base firme, el ciudadano contemporáneo pierde la capacidad de entrelazar el pasado con el presente y el futuro y esto afecta a la concepción del espacio urbano: la ciudad se convierte mentalmente en un espacio fracturado por hitos heterogéneos que rompen su vinculación entre sí y la memoria colectiva no puede realizar una reconstrucción lineal y transversal de la secuencia histórica de la ciudad y únicamente se captan fragmentos de una escena urbana inevitablemente disgregada. Y sobre todo el proceso expansivo de la ciudad contribuye poderosamente a acentuar esta disgregación con la presencia de zonas heterogéneas y disímiles, como áreas centrales urbanas, periferias y regiones metropolitanas, espacios vacíos e indiferenciados, intersticios urbanos que suturan las áreas fragmentadas, etc. Esta expansión da lugar a una nueva situación caracterizada por la presencia de espacios urbanos fluidos, cambiantes y heterogéneos. Pero precisamente esta expansión del organismo urbano a una escala territorial difusa reclama la necesidad de polaridades espaciales y simbólicas. Ante esta situación, los espacios públicos vuelven a ocupar el centro, pero ya no tanto el centro físico o geográfico, sino más bien

el centro simbólico y significativo. Ante la dispersión metropolitana, ante la disgregación social, ante la fragmentación de las memorias, los centros patrimoniales pueden volver a desempeñar un importante papel en la estructuración física, espacial y simbólica del territorio. Las áreas históricas, densamente significadas por su patrimonio cultural, pueden permitir el mantenimiento de cierto grado de cohesión en unos tejidos urbanos o metropolitanos cada vez más heterogéneos y fragmentados, tanto en lo social como en los dominios de lo funcional y lo simbólico. Pero la apropiación simbólica de estos espacios urbanos patrimoniales a través de las acciones rememorativas habrá de ser necesariamente compleja y dialéctica. Podemos comprobarlo a través de algunos ejemplos.

## La apropiación simbólica del espacio público (4): memoria institucional y prácticas rememorativas ciudadanas

En el espacio público de las ciudades los ciudadanos se conocen y reconocen como miembros de una comunidad. Los espacios públicos son susceptibles de activar procesos de recordación participativos en la ciudadanía. Por ello ha sido y es frecuente la voluntad de *apropiación* de estos espacios ejercida bien por el poder político o bien por los movimientos ciudadanos, de manera que pueden convertirse en espacios rememorativos o en espacios de reclamaciones ciudadanas. Estos son los lugares en donde se reivindica la memoria y donde se escribe la historia. Es cierto que el mensaje rememorativo institucional puede o suele ser aún en muchos casos el discurso dominante en gran parte de estos espacios públicos. Pero su presencia y expresión no debería impedir la manifestación de otras memorias comunitarias particulares, minoritarias o alternativas. Las grandes plazas de las ciudades capitales acumulan los símbolos de la memoria institucional y por ello son los espacios más susceptibles para ejercitar sobre ellos la apropiación simbólica. Y sobre algunos de estos monumentos, además de sus significados habituales, se pueden acumular nuevas memorias producto de la acción ciudadana. Si contemplamos los majestuosos restos de la Roma antigua en el Forum Romanum Magnum, no nos

sorprende que estos monumentos fueran actualizados y reclamados insistentemente por el fascismo italiano como lugares de memoria que trataban de enlazar el Imperio Romano con el Imperio enfáticamente proclamado por Benito Mussolini en 1936. Pero quizá nos sorprenda más observar una fotografía conservada en el United States Holocaust Museum en la que el Arco de Tito se convierte en lugar de reivindicación y de memoria para los judíos el 2 de diciembre de 1947, pocos días después de que la Asamblea General de las Naciones Unidas publicara su Resolución 181 en la que establecía la división de la parte occidental de Palestina en dos Estados, uno judío y otro árabe-palestino; los judíos presentes en Roma reivindicaban este acto histórico bajo los relieves de un arco que representaba la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén y el botín portado por los legionarios romanos presidido por el candelabro de siete brazos y otros objetos sagrados que se portan en procesión triunfal, como las Trompetas de Oro, las cacerolas de fuego para la eliminación de la ceniza del altar y la Mesa del Pan de la proposición. Vemos cómo en determinados espacios pueden colisionar las memorias, incluso las que creíamos más adormecidas, a partir de las relecturas protagonizadas por diversos movimientos ciudadanos. Podemos citar otros tres ejemplos más. La anteriormente mencionada plaza de Tiananmén pasó en la conciencia mundial de ser el escenario retórico de la nueva China comunista al símbolo de las protestas tras las masacres de 1989, un amplísimo espacio urbano que incluyó asimismo a la Avenida de Chang'an, situada a tan solo doscientos metros de Tiananmén, lugar donde el anónimo y mítico *Tank Man* se opuso a los tanques que se aprestaban a invadir la plaza en una acción heroica que llevó a que este personaje fuera considerado por la revista *Time* como una de las cien personas más influyentes del siglo XX. Todas las ciudades capitales cuentan con espacios públicos centrales de relevancia simbólica en los que a veces han confluido y a veces han colisionado las memorias institucionales a partir de las relecturas protagonizadas por diversos movimientos ciudadanos. La Plaza de Mayo de Buenos Aires, sitio fundacional de Argentina, congrega los monumentos más destacados y solemnes de la nación y desde el 10 de marzo de

2005 se declaró *Sitio Histórico* al área que rodea la Pirámide de Mayo; pero esta declaración iba más allá del reconocimiento de la memoria puramente institucional y obligó a reconocer la reciente memoria de la dictadura: esta memoria, tantas veces oculta o reprimida, se expresó mediante las siluetas dibujadas en el pavimento de la plaza con las representaciones de los pañuelos blancos que las Madres de Plaza de Mayo llevaban recurrentemente en la reclamación de sus hijos desaparecidos durante la dictadura, acciones que resignificaron este lugar central y que, como vemos, se cruzaron con la memoria institucional hasta entonces preponderante. La Puerta del Sol de Madrid cataliza en gran medida los acontecimientos históricos de la capital de España con varios elementos monumentales y simbólicos alusivos a estas memorias oficiales: este espacio público aparece vinculado a acontecimientos como la proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931, aunque durante el gobierno franquista la Casa de Correos que preside este espacio se convirtió en el Ministerio de Gobernación y en la Dirección General de Seguridad hasta el punto de que era imposible realizar manifestaciones delante del edificio y en sus sótanos se encerraba a la oposición clandestina al régimen. Actualmente es la sede de la Presidencia de la Comunidad de Madrid y la plaza ostenta monumentos alusivos a la identidad de la capital, como el oso y el madroño o la estatua del rey Carlos III, que tanto pugnó por la mejora de las condiciones de Madrid, aunque sobre estos significados se yuxtaponen los asumidos tras las manifestaciones del 15 de mayo de 2011 que periódicamente renuevan el llamado Movimiento 15-M o *de los indignados* tan vinculado asimismo con este emblemático espacio público de significados plurales y yuxtapuestos. La Plaza de Bolívar de Bogotá congrega a los principales edificios de la capital colombiana, el Palacio de Justicia, el Capitolio Nacional o la Catedral Metropolitana, además de otros como la Casa del Cabildo Eclesiástico, el Palacio Arzobispal o el Palacio Liévano, sede de la Alcaldía Mayor de Bogotá. La explanada está presidida desde el 20 de julio de 1846 por la estatua en bronce del general Simón Bolívar. Sus más de trece mil metros cuadrados permiten congregar a unas cincuenta mil personas, de manera que la plaza ha

sido tradicionalmente ocupada por todo tipo de actos sociales, campañas políticas, reivindicaciones populares o ceremonias de posesión presidencial. También en la Plaza Bolívar se han realizado conocidas intervenciones artísticas, como las protagonizadas por la artista Doris Salcedo. Se ha tratado de *acciones de duelo*, como ella misma las denominó, como las tituladas *Sumando ausencias* -2016-, que se plasmó mediante 1900 pedazos de tela tejidos que llevaban inscritos con cenizas los nombres de víctimas del conflicto armado a modo de un gran manto blanco que cubrió la Plaza de Bolívar como protesta simbólica por los resultados negativos del plebiscito por la paz; y más recientemente, el 10 de junio de 2019, la misma artista rendía homenaje con *Quebrantos* a los líderes sociales asesinados y cuyos nombres fueron escritos en vidrio fracturado sobre el pavimento de la plaza. Estas cargas o sobrecargas de significados rememorativos y simbólicos del espacio público hacen de determinados ámbitos de la ciudad espacios disputados por los poderes públicos o las plataformas ciudadanas para *apropiarse* de los mismos. Y acciones como las mencionadas nos demuestran la necesidad de disponer de espacios públicos para expresar el recuerdo, el duelo o incluso, como hemos mencionado en las intervenciones de Doris Salcedo y como vamos a ver a continuación, la necesidad de disponer de espacios públicos para afrontar traumas colectivos.

## La apropiación simbólica del espacio público (5): la expiación colectiva de los traumas de la memoria

Como estamos viendo, una situación especial, por su carácter extremo, es la provocada por la necesidad de generar espacios de memoria en la ciudad como modo de expiación colectiva de determinados traumas de la memoria. Esto se practica a través de una identificación sensible y afectiva que crea o restituye un lazo entre la colectividad y el espacio urbano, lo que implica introducir una intervención narrativa sobre la ciudad. Así ha ocurrido en sociedades y ciudades traspasadas por la necesidad de recordar, como Berlín, Hiroshima, Buenos Aires, Bogotá, Santiago de Chile o incluso Nueva York y

otros muchos núcleos urbanos del planeta, lugares que han sentido o sienten la necesidad de habilitar, crear o transformar determinados espacios urbanos como lugares de memoria, retomando aquí, aunque ceñidos a estos significados incómodos o negativos, la expresión establecida por Pierre Nora (1997), *lieux de mémoire*. Para designar al reconocimiento de esta culpa y su expiación catártica, el teórico norteamericano James Young empleó el término de *conter-monument*, *contramonumento*, que alude a esas intervenciones que implican una revitalización de la memoria lacerante provocada por los delitos o genocidios perpetrados por una nación. Las intervenciones en Alemania, y en especial en Berlín, han sido especialmente intensas y algunas muy conocidas, como el Museo Judío de Daniel Libeskind, el Monumento a los Judíos de Europa asesinados de Peter Eisenmann o el Museo de Wannsee, cercano a la capital alemana e instalado en el edificio donde se decidió la *Solución Final*. En algunas ocasiones se ha querido mantener el símbolo de la destrucción y la ruina se mantiene con toda su fuerza de sublimidad. Esto ocurrió con la *Gebaku Domu* o Cúpula de la Bomba Atómica que constituye el hito central del Parque de la Paz de Hiroshima, un edificio que había sido proyectado por el arquitecto checo Jan Letzel para la Exposición Comercial de la Prefectura de Hiroshima en 1915 y cuya estructura sobrevivió milagrosamente a la explosión de la bomba atómica del 6 de agosto de 1945, cuyo hipocentro se situó a una distancia de apenas 150 metros en horizontal y 600 en vertical respecto a este edificio. El vestigio de la destrucción perdura en una adecuación del entorno realizada por Kenzo Tange en 1945. Este lugar fue inscrito en 1996 en la Lista del Patrimonio Mundial "para simbolizar la tragedia que provocó la primera guerra atómica", con la oposición de Estados Unidos y China. La exaltación del presente de las sociedades consumistas actuales convive con esta reclamación de espacios para el pasado, para la memoria, que son especialmente reivindicados en lugares y momentos de transición política, de cambio de régimen o de crisis de las identidades colectivas. Son estos momentos lacerantes en los que rebrota con fuerza la memoria y emergen memorias conflictivas que desmontan el relato oficial y someten a la memoria a un proceso

de crítica. Estos contextos de transición y de resignificación de las ciudades han estado muy presentes en las últimas décadas en América Latina, en algunos países de África o en las nuevas repúblicas de la Europa del Este. Además de los casos antes mencionados, podríamos encontrar otras memorias incómodas, vinculadas con episodios de guerra, exterminio, represión o esclavitud y que, como el caso de Hiroshima, también han recibido este reconocimiento internacional. Podemos citar el campo de exterminio de Auschwitz Birkenau en Polonia, el Atolón Bikini en las Islas Marshall, el paisaje cultural de Le Morne en Mauricio, el centro histórico de Varsovia, la Isla de Gorée en Senegal o Robben Island en Sudáfrica. Todos ellos son lugares que han sido declarados Patrimonio Mundial, a pesar del recelo que suscita la inclusión de estos bienes patrimoniales cargados de connotaciones penosas o negativas en unas decla0raciones que tienen que articular un discurso en torno a términos como reconciliación, paz, memoria o libertad para poder incluir a estos bienes en su listado.

## Las memorias públicas negativas: cancelación de la memoria y olvido

La intervención pública en la ciudad con fines simbólicos, memorialistas o de reclamaciones de identidad se ha realizado para dotar a la ciudad de determinados contenidos ideológicos. Pero los mecanismos de activación intencionada de la memoria en la ciudad se entrecruzan con los provocados por la también activa cancelación de la memoria o los aparentemente más indolentes del olvido. Esto es así porque el espacio urbano, en esta dimensión que a nosotros nos interesa de espacio rememorativo, es capaz de articular distintos discursos narrativos que pueden asumir como guiones tanto a la memoria, en su afirmación o negación, como al olvido. Los episodios de cancelación brusca del contenido rememorativo son también frecuentes y comportan muchas veces la destrucción de los símbolos físicos asociados o identificados con esa memoria, como tan acostumbrados estamos a ver con la caída de estatuas o el derribo de edificios que se juzgan vinculados con aquellos regímenes que se

quieren abolir y destruir física y simbólicamente. Además de estos episodios dramáticos de destrucción de la memoria y generalmente vinculados con crisis históricas, también deberíamos reflexionar sobre el proceso de enfriamiento o vaciado de los contenidos rememorativos intencionalmente depositados en esos espacios o monumentos. Así lo señaló con lúcida ironía Robert Musil (2009 [1899-1941/42]) cuando afirmaba que «la cosa más sorprendente de los monumentos es que nunca los vemos. Nada en el mundo es tan invisible». Estos espacios de la ciudad, presididos muchos ellos por la enfática escultura monumental, a pesar de los esfuerzos retóricos por reclamar nuestra atención, por el contrario, muchas veces pierden sus significados originarios y se reincorporan al paisaje urbano únicamente por su calidad estética o por la espectacularidad de su emplazamiento. El personaje o el acontecimiento rememorado pierde su carga mayestática, se vacía de contenidos rememorativos y se convierte para la conciencia pública en mero ornato urbano o en lugar de encuentro o reunión. La ruptura con respecto a los valores rememorativos implica la escisión del grupo de referencia; por ello, Maurice Halbwachs (2004 [1925]) sostenía que recordar es reforzar el vínculo social. Algunos artistas precisamente se han volcado en provocar una ruptura de los procesos institucionalizados de recepción de los contenidos de los monumentos públicos, como es el caso de Krysrtof Wodiczko. Este artista se ha destacado por sus conocidas proyecciones fotográficas realizadas sobre monumentos y espacios públicos. Su intención es desmontar la aparente neutralidad de estos monumentos institucionalizados a través de una práctica apropiacionista que desarticula y disloca sus contenidos ideológicos para alertar sobre los inquietantes mensajes y secretos que estos espacios rememorativos ocultan. Esto nos lleva a la conclusión de que los contenidos rememorativos de la ciudad son cambiantes y dialécticos, se nutren del pasado, pero se actualizan en el presente; estos contenidos pueden ser mantenidos y reactivados mediante los ritos de la rememoración o, por el contrario, pueden ser rechazados y negados mediante la destrucción física de sus símbolos; aunque también en muchas ocasiones, como decimos, pueden caer en las brumas del olvido y la indiferencia.

## El consumo del patrimonio cultural: memorias temáticas en el espacio hiperreal

A pesar de este relevante papel de identidad que desempeña o puede desempeñar el patrimonio cultural y el espacio público de las ciudades, no podemos olvidarnos de considerar cómo en otras muchas ocasiones se construyen determinadas memorias a través de los recursos narrativos proporcionados por la industria turística y del entretenimiento. La cultura del consumo y el consumo de la cultura atrapan al patrimonio cultural. Cada vez es más frecuente que ciertos eventos impongan un discurso temático a la ciudad con la finalidad de su inclusión en los mecanismos de mercado. Algunas poblaciones o áreas históricas pueden convertirse en un producto destinado al consumo de masas, con el posible riesgo de pérdida de autenticidad y vaciado de sentido de estos lugares en los que, como hemos visto, se ha construido y se construyen las identidades colectivas. Françoise Choay (2009) señalaba los tres medios habitualmente utilizados por la industria cultural para explotar económicamente el espacio público de la ciudad histórica: en primer lugar, su utilización indiscriminada como soporte para la instalación de espectáculos de luz y sonido, cada vez más frecuentes, que escenifican y *tematizan* la ciudad; en segundo lugar, la colonización de las áreas históricas por infraestructuras necesarias para atender a las avalanchas de público que acuden a estos eventos, como centros de interpretación, hostelería, redes de transporte, etcétera; y, en tercer lugar, mediante el alquiler de determinadas zonas urbanas o de los propios monumentos para la grabación de películas o anuncios. En este último punto hemos de distinguir, claro está, entre la mera utilización de estas áreas como escenarios publicitarios y las recreaciones literarias o cinematográficas del *alma de la ciudad*, que han generado aproximaciones tan memorables como, por ejemplo, la Venecia de Thomas Mann y Luchino Visconti o la Viena recreada por Graham Greene y Carol Red en *El Tercer Hombre*. Pero en casos extremos de utilización intensiva de las áreas históricas como puras escenografías, se puede diluir la intensidad simbólica de estos espacios públicos al adentrarse la escena histórica en los dominios del consumo de la

imagen. Esta tematización de la ciudad puede entenderse en cierto modo como una compensación a la actual proliferación de periferias anónimas y lugares del anonimato –los *no lugares* de Marc Augé (1993 [1992])– mediante la creación de espacios de significado con los que intentar paliar estas carencias. Esto provoca una curiosa situación. Por un lado, la industria del entretenimiento responde con la creación de parques temáticos que se apropian e imitan los rasgos más típicos y tópicos de la ciudad histórica *real* y los transmutan en escenarios *hiperreales*. El caso paradigmático y más conocido mundialmente es Las Vegas, una ciudad del entretenimiento que asume los rasgos estereotipados de las mecas del turismo cultural, como la Roma Imperial (Caesar Palace), la pintoresca y caballeresca Edad Media (Excalibur) o el antiguo Egipto de los faraones (Luxor), como estudió Simón Marchán (2006). Pero estos espacios, a la vez que dotan de *tema* al parque e imitan con desinhibida complacencia la arquitectura histórica, al mismo tiempo la *actualizan*; es decir, la dotan del confort tecnológico de las más modernas instalaciones y equipamientos de entretenimiento y también nos ofrecen una visión hiperreal del patrimonio. El visitante de un parque temático se sumerge de buen grado en este simulacro y la simulación de la historia le produce más satisfacción que el propio patrimonio real. La decoración, los escenarios, las representaciones no son auténticas y la experiencia se percibe y siente como la fascinación de un sueño que permite al espectador convertirse en actor y construir su propia historia con la que se identifica hasta perder el sentido real de las cosas. La estrategia de la réplica y la simulación convierten lo real en virtual y estos centros de ocio o ciudades temáticas no solo reproduce y amalgaman réplicas de monumentos, sino que también imitan el trazado interior de calles y plazas con el objetivo de provocar la ilusión del espacio público tradicional. No hay que olvidar el preponderante papel que desempeña la imagen en el mundo invadido por la tecnología que muchas veces convierte a las ciudades y sus escenarios en iconos que dislocan su sentido narrativo profundo para yuxtaponer un muestrario de imágenes muchas veces vaciadas de contenido. El escritor británico Julián Barnes (2002 [1998])

ironizaba –a la vez que llamaba la atención con extrema sutileza– sobre esta *tematización* extrema no sólo de ciudades sino del país entero, como relata en su ácida novela *Inglaterra, Inglaterra*. Con el protagonista de su relato, el perspicaz empresario Jack Pitman, llega al convencimiento de que Inglaterra se ha convertido en una mera referencia vacía y decide construir su *Inglaterra, Inglaterra*, un parque temático que deberá contener todos los monumentos, lugares típicos y tópicos, las esencias y los mitos de *lo inglés* y que son irónicamente enumeradas por Barnes como resumen de la identidad inglesa. Estas son: "1. La familia real; 2. El Big Ben/ Las Cámaras del Parlamento; 3. El club de fútbol Manchester United; 4. El sistema de clases; 5. Los pubs; 6. Un petirrojo en la nieve; 7. Robin Hood y su alegre pandilla; 8. El críquet; 9. Los acantilados blancos de Dover; 10. El imperialismo; 11. La bandera del Reino Unido; 12. El esnobismo; 13. Dios salve al Rey/a la Reina; 14. La BBC; 15. El West End; 16. El periódico *Times*; 17. Shakespeare; 18. Los *cottages* con tejado de paja; 19. La taza de té/el té con nata de Devonshire; 20. Stonehege; 21. La flema/el labio superior tieso; 22. Las compras; 23. La mermelada; 24. Los *beefeaters*/la Torre de Londres; 25. Los taxis de Londres; 26. El sombrero de hongo; 27. Los seriales clásicos de TV; 28. Oxford y Cambridge; 29. Harrods; 30. Los autobuses con imperial/los autobuses rojos; 31. La hipocresía; 32. La jardinería; 33. La perfidia/la poca fiabilidad; 34. Los entramados de madera; 35. La homosexualidad; 36. Alicia en el país de las maravillas; 37. Winston Churchill; 38. Marks & Spencer; 39. La batalla de Inglaterra; 40. Francis Drake; 41. El desfile de la bandera; 42. Las jeremiadas; 43. La Reina Victoria; 44. El desayuno; 45. La cerveza/la cerveza caliente; 46. La frigidez emocional; 47. El estadio de Wembley; 48. La flagelación/los colegios privados; 49. No lavarse/ropa interior pésima; 50. La Carta Magna. Nos hemos detenido en citar este amplio elenco porque bien podría ser, en efecto, el programa para profesionales tan distintos, pero a la vez cercanos, como un diseñador de un parque temático privado o un programador cultural de una administración pública. Pero, por otro lado, también encontramos el fenómeno inverso. En ocasiones sucede que las ciudades históricas *reales*, cuando son sometidas a un

proceso de explotación turística intensivo, se especializan y tiende a asumir algunos de los rasgos del parque temático. Sus calles y plazas son invadidas por el comercio, los equipamientos turísticos, e incluso a veces son animadas por representaciones realizadas por actores ataviados con ropa de época. La memoria temática de la ciudad llega a activar mecanismos que, orientados por el afán de conseguir una imagen o una marca reconocible y competitiva, pueden desembocar en la simplificación o la *topificación* de la ciudad. Algunas ciudades se organizan en redes para potenciar sus discursos narrativos, como las ciudades Patrimonio de la Humanidad, las denominaciones de "capitales culturales" o su inserción en itinerarios o rutas culturales. Esta reactivación de la memoria a través del recurso narrativo es producida a veces por el mercado turístico y determinados eventos transforman a la trama urbana en ciudades temáticas, asociándose y superponiéndose el acontecimiento rememorado a toda (Ávila-Santa Teresa de Jesús) o a una parte de la ciudad (Barcelona-Modernismo). Las áreas históricas se recualifican, se escenifican y fomentan la gentrificación. El discurso narrativo tiende a la *tematización* del espacio urbano que es consumido como una imagen y se convierte en un espacio de ocio elaborado en torno al tema de la memoria. Incluso se llega al caso de potenciar la oferta turística de la ciudad histórica con la creación de un parque temático complementario. Es lo que sucede, por ejemplo, con la creación del Parque temático Puy de Fou en las cercanías de Toledo que, como es publicitado, "es un espectáculo que inaugura un nuevo universo para descubrir en familia la Historia de España", todo ello a través de "cuatro espectáculos al día, con tres pueblos de época, talleres de artesanos, trescientos animales y más de treinta hectáreas de naturaleza". El espectáculo *virtual* complementa así a la visita a la ciudad *real*. La excesiva especialización turística puede hacer que estas áreas históricas, en casos extremos, dejen de ser ciudades, esto es, organismos vivos y reales, y se conviertan en escenarios urbanos, es decir, en imágenes tópicas y típicas entregadas de modo exclusivo al turismo, al ocio y al comercio.

## Una breve recapitulación

En este texto nos hemos detenido en trazar una breve exposición acerca de cómo los valores rememorativos alcanzan nuevas dimensiones en nuestros tiempos y sitúan al patrimonio cultural en medio de complejas encrucijadas. Hemos podido comprobar cómo el patrimonio cultural se entiende como un poderoso elemento de activación de la identidad colectiva. La intervención en las áreas públicas patrimoniales llevada a cabo con fines simbólicos, memorialistas o de identidad ha sido emprendida por los poderes públicos para dotar a la ciudad de contenidos ideológicos de carácter rememorativo. Estos poderes públicos han intervenido en la ciudad, en sus espacios públicos, para transmitir determinados mensajes ideológicos. Pero los mecanismos de activación intencionada de la memoria en el espacio público se entrecruzan con otras fuerzas rememorativas opuestas, esto es, con aquellas que se orientan a la cancelación de la memoria, a su repudio o abolición, proceso que suele suceder en episodios revolucionarios, momentos de drásticos cambios históricos o en las revisiones y reescrituras de la memoria. Y a estas situaciones debemos sumar igualmente el olvido indolente por parte de aquella ciudadanía que se desliga o ya no reconoce estos mensajes rememorativos explícitos, latentes u ocultos que subyacen en el patrimonio cultural. Pero a las lecturas institucionales u oficiales de la memoria de los espacios públicos se suman también las cada vez más frecuentes reivindicaciones rememorativas protagonizadas por movimientos o plataformas ciudadanas. Todo ello es producto de la riqueza semántica de la que se reviste el patrimonio cultural. Y esto es así porque este, en esta dimensión que aquí hemos tratado en cuanto espacio rememorativo, es capaz de articular distintos discursos narrativos que pueden asumir como guiones tanto a la memoria, en su afirmación o negación, como al olvido, generador de apatía o indiferencia frente al pasado. Y, por último, tampoco hemos de desdeñar la remodelación de estos mensajes por parte de la industria del consumo cultural que, como hemos mencionado en el último apartado, impone una visión lúdica y desprejuiciada de la memoria para orientarla a sus intereses

mercantiles. Entre estos polos opuestos, entre estas encrucijadas, se sitúan las lecturas, necesariamente complejas, múltiples y polifónicas, que nuestras sociedades actuales realizan del patrimonio cultural.

# DIÁLOGOS

EN PATRIMONIO CULTURAL No. 3

## Comentarios

# El patrimonio, la espada de Conan, la estatua de Colston y la justicia de Medea

*Manuel Salge Ferro*

El texto de González-Varas es una fotografía en blanco y negro de un universo efervescente que se agita en torrentes coloridos y columnas sonoras de alta definición. En otras palabras, el texto compone una bella imagen de la identidad, la memoria y la ciudad, que se obtura desde Europa. Pone en escena las ideas de un puñado de pensadores del siglo XX y usa el filtro del patrimonio para amalgamar su coherencia. Pero a causa de la complejidad y la riqueza de los tiempos que corren, sólo puede ser vista como un déjà vu que se nubla en el espejo retrovisor.

El autor toma la bisagra entre el patrimonio como objeto y el patrimonio como sujeto para presentar las disputas (que se materializan en el espacio urbano y su mobiliario) del uso en plural de las palabras identidad y memoria. Para lo cual, presenta el tránsito de la modernidad a la posmodernidad con un dejo de nostalgia por los coletazos del capitalismo sobre las ruinas de pasados imperiales. Así las cosas, la imagen que dibuja el texto puede ser leída como el retrato de un siglo cuyas flores fueron polinizadas hace décadas y sus frutos se secaron sin haber sido recogidos.

Estas líneas realizan el ejercicio de análisis del texto, gravitando sobre tres ejes: la espada de Conan, como una sinécdoque de los tiempos presentes y de la necesidad de formular nuevas apuestas

sobre viejos conceptos; las reacciones al derrumbamiento de la estatua de Edward Colston en Bristol, Inglaterra, como el testimonio de la miríada de significados y valoraciones que cargan y generan los monumentos; y la justicia de Medea como una respuesta a la arrogancia que ha nutrido el tejido vascular del patrimonio. Para lo cual, se discutirán y ampliarán algunas de las ideas que deja en el partidor de salida González-Varas.

Hablar desde la montaña rusa del presente implica siempre el vértigo de la sorpresa. Hace un par de días el asalto al Capitolio de los Estados Unidos por parte de un nutrido grupo de ciudadanos que se negaba a aceptar el resultado de las elecciones presidenciales materializó los discursos de odio, conspiración y confrontación que circulan desde hace años en corrillos, medios tradicionales y escenarios virtuales. Una turba variopinta venció los filtros policiales e interrumpió durante horas el funcionamiento del aparato legislativo, mientras el mundo recibía, compartía y comentaba sorprendido la noticia.

Los políticos, los medios y los líderes de opinión postularon como culpable al presidente Donald Trump de incitar a los disturbios, mientras que las redes se estremecían por simpatizantes y contradictores. Ahora bien, uno de los mensajes que se viralizó tras el ataque fue la respuesta del exgobernador de California Arnold Schwarzenegger en la que rechazaba lo ocurrido y daba un saludo de esperanza comparando la democracia con una espada que se hace más fuerte y resistente en la medida que se templa y se golpea. En el video, Schwarzenegger se presenta en primer plano y habla directamente a la cámara, está sentado en un escritorio y tras él se ven las banderas de Estados Unidos, del Estado de California y más atrás su propia imagen como fisicoculturista. De fondo una ambientación musical dramática y en sus manos sostiene la espada del personaje de Conan interpretado por él mismo en los años ochenta.

Lo anterior no dejaría de ser un dato anecdótico detrás de un acto tan complejo y triste como el ocurrido si no fuera por los protagonistas de esta escena y los escenarios de reflexión que plantea. Por una parte, el expresidente Trump conductor por catorce

temporadas de un programa de telerrealidad llamado El Aprendiz dónde al ritmo de "For the Love of Money" de los O'Jays se elegía a un concursante para dirigir una de sus empresas. Y por la otra, el exgobernador Schwarzenegger campeón de fisicoculturismo, protagonista de películas de acción y la encarnación cinematográfica, entre otros, de Hércules, Conan y Terminator, enfrentado decenas de veces a derrocar el mal. Y finalmente la espada, un objeto poderoso robado por Conan al rey de los atlantes y el medio para vengar la aniquilación de su pueblo.

Lo que vemos acá no es otra cosa que lo que los estudiosos de la textualidad y de las narrativas transmediales han denominado crossover, es decir cuando se cruzan diferentes referencias culturales en una misma pieza o, en otras palabras, cuando un personaje, un objeto o un lugar propio de un universo narrativo hace su aparición en otro completamente distinto. Basta pensar en Batman y Superman compartiendo el mismo espacio para entender ese entronque de planos. Pero acá la diferencia fundamental está en que el plano en el que se encuentran ha dejado de ser la ficción para implantarse en la realidad.

La espada de Conan ha atravesado las fronteras de su cosmos para instalarse en el nuestro por la vía del video producido por el político-actor-personaje que refuta el acto de un grupo de hombres blancos-conservadores-creyentes en las teorías conspirativas, ataviados con cuernos-pieles-camisas de flores-equipo militar-banderas confederadas, que atacaron el capitolio alentados por los trinos y los discursos del político-empresario-protagonista de telerrealidad, que ocupaba el cargo de presidente de los Estados Unidos.

Así las cosas, de forma llana se puede decir que hemos entrado en la época del crossover. O, si se quiere de forma poética, que se ha derrumbado el muro entre la ficción, la realidad y la virtualidad, y ocupamos un nuevo territorio que ha aumentado el dominio de lo real. Que han colisionado múltiples galaxias en un universo en el que las fuerzas gravitatorias han dejado de ejercer su atracción y es la realidad la que comienza a alojar las esquirlas de ese choque. Y que más allá de la hiperrealidad propuesta por Baudrillard y Eco que vaticinaba el triunfo del simulacro y de la ilusión posmodernos al

mezclar signos y referentes, ha quedado abierta la puerta de la realidad para que las narraciones de otras dimensiones, planos y medios de la época del crossover interactúen con naturalidad en el realismo mágico de la cotidianidad.

Ahora bien, volviendo al texto de referencia, al considerar que la realidad es otra, las ideas de identidad y de memoria, expresadas en clave de los horizontes modernos y posmodernos, deben ser actualizadas. No es suficiente decir que el patrimonio activa la identidad colectiva y que en el espacio público de la ciudad se encuentran y enfrentan mensajes ideológicos alimentados por la narración de memorias y reivindicaciones opuestas, y que muchas de ellas se enuncian desde el consumo de forma lúdica y desprejuiciada por tenebrosos intereses comerciales. Digamos simplemente que eso viene sucediendo desde hace mucho tiempo y que ahí ya no está el problema.

Resulta más estimulante en clave de la discusión entender la identidad desde la equivalencia entre Trump y Voldemort expresada en el #TrumpIsVoldemort; o, si se quiere, de las hordas de creyentes que construyen su sentido de pertenencia en la realidad como un producto de la ficción derivativa; o mucho más allá, del digital self que recreamos a fuerza de fotos, videos, comentarios y me gusta; o desde el corazón del crossover, (y haciendo referencia a cualquier baile de Fortnite) cuando nos identificamos y reproducimos un gesto o un movimiento en la cotidianidad, que copiamos de una publicación en una red social, que a su vez es tomado de un videojuego, que a su vez fue extraído de una serie de televisión de hace décadas.

Puesto en palabras más sencillas, resulta más estimulante pensar las identidades individuales y colectivas del presente como el resultado del consumo de información en diferentes medios y la producción de varios tipos de narraciones que se complementan simultáneamente en múltiples plataformas encaminadas a poner en escena sentimientos, pertenencias y gustos compartidos. Pero que al final terminan convergiendo todas en la realidad ampliada de los nuevos territorios. Allí, los estados, la historia y los símbolos se escriben todos con letras minúsculas, y están a la par de las marcas, los influencers y los memes.

En el mundo del crossover, la memoria ya no puede ser vista como un juego de cartas entre el recuerdo y el olvido. Nuestras máquinas son incapaces de olvidar las partidas y cada jugada queda registrada en clave de ceros y unos en un cerebro digital que hace sinapsis entre servidores regados por todo el mundo. Esa hipertimesia conmemorativa iguala el pasado no sólo en un presente continuo, sino que nos pone de manifiesto que cualquier futuro posible es un revival del pasado, una escena kitsch iterada al infinito. Basta pensar en los documentales históricos de Netflix como una fuente de producción y reproducción de ese pasado.

Así, las reivindicaciones históricas están a la orden del día. Pero no sólo como un proceso de expresión de sólidos aparatos ideológicos que pugnan por ser escuchados, sino como un fanfiction en el que cada fanático puede definir su propio orden narrativo, dirigir el rumbo de su propio devenir y vivir e interactuar dentro de él. El caso de la ola de monumentos derribados y reubicados en todo el mundo durante 2020 da buena cuenta de ello.

Resulta difícil establecer cómo, cuándo, dónde y de qué forma se activan las articulaciones sociales que las propician. Tampoco es sencillo identificar una única respuesta por parte de los estamentos oficiales. Y más allá de eso, señalar cuáles son los escenarios en los que se expanden o se contraen las repercusiones del ataque monumental, y quiénes y de qué forma lo capitalizan. Tal vez lo único claro es que los monumentos (si es que antes fueron invisibles) ahora son polos de producción y reproducción continua de significados y valoraciones, que existen simultáneamente en una multiplicidad de planos, tiempos y plataformas por cuenta de los muchos ojos que los ven.

Podemos traer a colación cómo el 7 de junio de 2020 en Bristol-Inglaterra, en medio de la pandemia, un grupo de manifestantes sintonizados con el movimiento Black Lives Matter, que movilizó un rechazo global por el asesinato a manos de la policía de George Floyd en Minneapolis-Estados Unidos, lanzó al rio una estatua, frecuentemente vandalizada de Edward Colston, diputado de la ciudad y traficante de esclavos de la Royal African Company, empresa fundada por los reyes Carlos II y Jacobo II de Inglaterra en 1660. La estatua

había sido erigida en 1895 como homenaje y reconocimiento a los aportes de Colston para la construcción de catedrales, calles y hospitales de la ciudad.

Ahora bien, al tiempo que los medios tradicionales, los usuarios de las redes y las autoridades locales presentaban e interpretaban el hecho, Banksy, artista urbano anónimo, publicaba en su cuenta de Instagram un dibujo de la estatua de Colston en proceso de ser derrumbada, proponiendo rescatarla del río, instalarla nuevamente y fundir un bronce que representara el momento de su derribo. Días más tarde, el artista londinense Marc Quinn iría un poco más lejos y emplazaría (antes de la intervención del consejo de la ciudad) en el mismo espacio del monumento depuesto, la estatua de una mujer negra con el puño levantado. Su obra se inspira en una fotografía tomada el día de la manifestación y compartida en redes sociales de Jen Reid (una mujer inglesa de ascendencia jamaiquina), que en medio del derribamiento de la estatua subió al pedestal vacío e hizo el gesto del Black Power con su mano.

La cuenta de Banksy recibió más de un millón y medio de "me gusta" y más de diez mil comentarios. Reid fue invitada a decenas de programas televisivos y concedió entrevistas para diferentes medios, y Quinn se dio un baño de popularidad por cuenta de la crítica que despertó la obra. Y cientos de miles de trinos, fotografías, gestos y reacciones fueron lanzados como botellas al mar, poniendo de manifiesto que las estatuas no solo ocupan a la administración del ornato del espacio público de una pequeña ciudad, sino que como la espada de Conan derivan interdimensionalmente para incrustarse en otros relatos, prestos a ser leídos, interpretados e interpelados una y otra vez en un continuo que supera de lejos la idea de la mera fragmentación posmoderna como los bailes del Fortnite o los cuernos de QAnon. Lo anterior pone de manifiesto más que nunca la síntesis mcluhiana que el medio es el mensaje, y en este caso, que esos medios se han fusionado a la realidad en un presente continuo.

Y así nos estrellamos de lleno con el tema del patrimonio, que para González-Varas ha superado la condición moderna de ser un discurso elitista, unilateral y excluyente atado a los objetos, para rei-

vindicarse desde la posmodernidad por cuenta de su desplazamiento hacia el sujeto (erigiéndose sobre un pedestal en medio de un coro angélico) como un concepto comunitario, integrador y dinámico, que acoge una amplia pluralidad de significados. Sobre este punto no podemos estar más en desacuerdo, puesto que el autor parte del principio de que el patrimonio existe y en sus palabras: "si se integra de modo activo y dinámico en los modos de vida de las comunidades, puede llegar a alcanzar una enorme relevancia, siempre y cuando estas lo asuman como un elemento crucial e insustituible en su papel de depósito de la memoria y fundamento de identidad".

El patrimonio, indiquémoslo claramente, no existe por fuera de la experiencia humana o, mejor aun, no puede existir como otra cosa que una construcción social cuyos postulados y adendas están y estarán atados a la biografía de instituciones globales. La ampliación del discurso, sobre los conocimientos, las manifestaciones y las prácticas de las personas, responde a una decisión administrativa que se fragua desde finales de los años ochenta del siglo pasado en una oficina de Paris, encaminada a ampliar y regular un aparato en el que los países ansían participar de todas las formas posibles.

Pero ese proceso burocrático no puede confundirse con el supuesto que, desde los albores prístinos de su reproducción comunitaria, conocimientos, manifestaciones y prácticas gozan de una naturaleza especial llamada patrimonio, que se devela y se descubre (otra vez con un coro de gracia angélico) porque estudiosos dedicados llegan a explicarlos mediante fórmulas matemáticas como la gravedad o la inercia. Sino que ese conjunto de bienes ha sido avalado, por medio de una convención internacional o una norma nacional para recibir de parte de un grupo de funcionarios, y a partir de una serie de criterios de valoración diseñados al milímetro por parte de especialistas, el preciado atributo.

Así, la idea del patrimonio no se integra como una ficha de rompecabezas a los modos de vida de las comunidades de forma natural por que no es necesaria para reproducir su cotidianidad. Por el contrario, asumirla, es un acto de autoridad, una apuesta estratégica que responde a las dinámicas de la economía política que le dan

fuerza al atributo. En otras palabras, el discurso elitista, unilateral y excluyente no ha cambiado un ápice, a lo sumo se ha cubierto de un velo de participación que se evanece en el momento mismo que el patrimonio debe ser tramitado y certificado siguiendo las reglas, el lenguaje y los procedimientos propios de la institucionalidad. Un patrimonio insurrecto que vibre por fuera de este aparato simplemente no podría denominarse a así mismo como patrimonio.

Y para pensar la insurrección que mejor que convocar a Medea. Ella es un arquetipo apasionante. Como asesina de sus propios hijos, ha sido condenada o redimida miles de veces por los tribunales que convocan las eras y las geografías en las que resuena su historia. Medea la inocente, raptada y engañada una y otra vez por el que se convertiría en su esposo. Medea la traidora, desleal a su padre, a su hermano, a su pueblo y a sus tradiciones, y al mismo tiempo a su esposo, a sus anfitriones y sus costumbres. Medea la extranjera, siempre ajena, siempre fuera del orden griego, inclasificable. Medea la hechicera, dueña del poder de la sabiduría sobre un mundo frágil. Medea la hermosa desequilibrada, la seductora apasionada en las fronteras de la moralidad. Medea como mercancía, como moneda de cambio, tan solo un instrumento de los hombres y los dioses. Medea riendo en los Campos Elíseos de la mano del hermoso Aquiles.

Pero acá en el mundo del crossover será la Medea contra el patrimonio, o mejor, contra su arrogancia. El asesinato de sus hijos puede ser leído en dos claves: En la primera, su acción esteriliza a Jasón, lo hace infértil quebrando la trasmisión de su legado, es un ataque directo a la reproducción en el tiempo de la herencia del padre, y en general a todo el orden social. En la segunda, por el contrario, protege el vínculo de sangre de sus hijos antes de que el nuevo matrimonio de Jasón los convierta en ilegítimos, muertos sí, pero herederos a título pleno. Desde ambas orillas, la herencia paterna es la nuez de la cuestión, en la primera como espada contra el padre y en la segunda como escudo para los hijos.

Ahora bien, el asesinato, como acto de justicia y también como sacrificio propio, nos da pistas para reaccionar frente al atributo patrimonial en el presente. Cabe preguntar si las comunidades (asu-

miendo la explosión de significados de ese término en el presente) deben ser pasivas frente al orden que instituye el aparato patrimonial, y, de no serlo, qué formas de resistencia existen frente a ese orden global, qué se pone en riesgo al entrar en su vórtice administrativo y burocrático, quiénes ganan y quiénes pierden en esa partida. Y mucho más allá, qué significa hoy la herencia del padre, en un mundo donde la profundidad del tiempo se aplana por su simultaneidad y su incapacidad de olvido, donde queda al descubierto que los elementos constitutivos de la tradición saltan entre dimensiones y plataformas para componer relatos múltiples y la realidad ampliada zurce lugares, objetos y prácticas con el rótulo patrimonial en un magma que ebulle entre revalorización y gentrificación; mercado y tráfico ilícito, o revitalización y teatralización, por dar solo algunas puntadas.

La espada de Conan, la estatua de Colston y la justicia de Medea. O si se quiere desde el mundo crossover Medea blandiendo una poderosa espada para fragmentar en mil pedazos la vieja estatua de un concepto déspota. Anular el objeto del deseo para dar cuenta de su valor. Proteger lugares, objetos y prácticas de su destino trágico como patrimonio. Dejar que las personas compongan sus relatos interdimensionales sin la necesidad del criterio de valoración experto ejercido con vehemencia por el burócrata entusiasta. La bisagra entre los objetos y los sujetos permanecerá cerrada, contraída sobre sí misma, hasta que no se derribe la puerta que sostiene. Una puerta que tiene escrito: per me si va ne la città dolente.

# La expansión del patrimonio en el caso de San Luis Potosí, México. Reflexiones en torno a la reflexión de Ignacio González-Varas Ibáñez

*J. Armando Hernández Soubervielle*

Interesante ejercicio el que supone comentar un texto estructurado como (parafraseando al autor):"una reflexión crítica y abierta acerca del proceso de expansión del concepto de patrimonio cultural", dado que el trabajo en cuestión es un ejercicio bastante bien logrado de síntesis y repaso histórico de un concepto, sus transformaciones, su devenir, su complejidad y sus encrucijadas. Por tal razón, trataremos de hacer un abordaje del mismo y de los análisis y conceptos vertidos a partir de su puesta en discusión con un complejo proceso que se vive actualmente en una ciudad norteña de la República Mexicana. Esto es, problematizar a través de un ejemplo actual aquellas encrucijadas que el autor refiere.

En la miríada de aproximaciones que con la expansión del concepto de patrimonio al paisaje y al territorio se generaron, González-Varas señala que en el patrimonio cultural descansa "el reconocimiento de unos valores que proyectamos sobre él". Me gustaría profundizar sobre esta aseveración y sobre el diálogo que abre en su texto usando para ello una problemática que me es cercana. El ejemplo permitirá ver, de forma caleidoscópica, una situación que seguramente estamos viviendo en muchos países, sobre todo latinoamericanos, en virtud de la carencia de una necesaria amplitud

de perspectivas (como las mostradas por González-Varas) asociadas con una normativas y documentos reguladores que a su vez vayan acompasados a los procesos —a veces acelerados y con poco sentido— de (siguiendo los neologismos) "patrimonializacion". Me referiré por tanto al caso de la ciudad de San Luis Potosí (México), su centro histórico (patrimonio de la humanidad por la UNESCO) y las distintas voces que están señalando la necesidad de ampliar las miradas y preservar, rescatar, estudiar, otros ámbitos (objetos, paisajes, territorios, historias) del patrimonio.

Fundado en 1592 para el beneficio de metales (plata y oro), San Luis Potosí se localiza en la región centro-norte de la República Mexicana, siendo capital del estado que lleva su mismo nombre. Esta ciudad de origen virreinal se extiende sobre un amplio valle, circundado en su porción sur-suroriente por la sierra de San Miguelito, la cual forma parte del conjunto montañoso que, en forma de herradura, la encierra. Su historia nace con el descubrimiento de minas argentíferas y auríferas en las cercanías, cuya abundancia recordaría la riqueza extraída del Potosí boliviano, de donde tomaría el apellido. El pueblo de españoles de San Luis minas del Potosí sería por tanto el germen de una población de rápido crecimiento y consolidación que pronto ganó notoriedad en el virreinato de la Nueva España y allende el océano, por lo que en 1656, recibiría el título de ciudad. La bonanza de su mineral transformó rápidamente la apariencia urbana, de forma tal que las edificaciones principales (tanto civiles como religiosas) que iban levantándose en torno a una traza reticular en damero que se había diseñado, comenzaron a mostrar un rostro de piedra labrada que elevaría su estatus y lo dotaría de identidad propia. La ostentación arquitectónica de la población iba en sintonía con el raudal de plata y oro que llenaba las arcas del rey y que convertía a los mineros más afortunados en ricos de la noche a la mañana. La importancia de esta ciudad hizo que se conectara y formara parte del derrotero más importante de aquellas centurias: el Camino Real de Tierra Adentro (conectando los importantes centros mineros de Zacatecas y Guanajuato con el centro del virreinato) y se apropiara del merecidamente ganado mote de la *garganta de la Tierra Adentro*;

ya que este punto nodal conectaba el centro del virreinato con la avanzada hispanizante hacia el septentrión. Hoy en día es una pujante ciudad industrial precisamente por su ubicación geográfica[1] a la par de conservar su historia y su cultura como un valor muy preciado. Con base en ello fue que los gobiernos estatales y municipales buscaron por largo tiempo que San Luis Potosí fuera inscrita como parte de las ciudades Patrimonio de la Humanidad, aunque los intentos tanto particulares como colectivos fracasaron.[2] El cometido finalmente se cumpliría en 2010, cuando el centro histórico de San Luis Potosí recibió, de parte de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, la Declaratoria que lo acredita como Patrimonio Mundial, al formar parte de un ramal del *itinerario cultural* del Camino Real de Tierra Adentro. El que formara parte de esa antigua y compleja red viaria, más su importancia minera, habrían sido las razones para hacerlo.

La declaratoria, además de ser la culminación de un proceso que el gobierno estatal y municipal había estado persiguiendo por lo menos desde 1997,[3] ha servido para poner en el mapa patrimonial esta ciudad y su centro histórico. Para ello se han seguido las normas internacionales del patrimonio mundial (principalmente lo establecido por la UNESCO), la normatividad federal (como la Ley de monumentos históricos y la Declaratoria de monumentos históricos), así como la regulación local, consistente en el Plan de manejo del centro histórico, la Ley de protección del patrimonio cultural del estado,

1 Su privilegiada ubicación permite que se conecte el norte fronterizo con el centro del país, siendo paso obligado de comunicación y, por tanto, eje y centro de actividad de empresas nacionales y transnacionales.

2 Primeramente, en 2003 se buscó que la ciudad fuera considerada Patrimonio de la Humanidad tomando en consideración que preservaba una ruta procesional que, en Semana Santa, se replicaba. No se tomó en consideración en aquel momento la participación de académicos que expusieran y valorizaran el fundamento sobre el que se buscaba construir el argumento entregado a la UNESCO. En 2007 se intentó inscribir a la ciudad nuevamente, aunque esta vez bajo una candidatura transnacional (Binomio del Mercurio y de la Plata. Almadén, Idrija y San Luis Potosí, España, Eslovenia y México) que buscaba exaltar la compleja historia minera y de beneficio de metal de esta ciudad.

3 Cuando se formuló el Consejo Consultivo del Centro Histórico, cuyo objetivo principal era lograr la declaratoria (Hernández 2011).

así como la Ley de ordenamiento territorial y desarrollo urbano.[4] La búsqueda de este nombramiento, desafortunadamente (y como en muchos casos) nació bajo el sello de una iniciativa gubernamental que si bien trascendió los ciclos políticos y los colores en el poder, en ningún momento buscó involucrar a la propia ciudadanía. De hecho, escasamente involucró a la academia. Hasta aquí, nada nuevo. Derivado de este proceso se formularon iniciativas que, junto con los consejos consultivos que desde 1993 buscaban la inscripción, se encargarían de proteger el patrimonio del centro histórico. Si bien sus objetivos se han centrado primordialmente en la conservación, rehabilitación y mejoramiento del Centro Histórico de la ciudad de San Luis Potosí; también han buscado promover la inversión privada para fortalecer las actividades económicas y de servicios en su ámbito, tematizándolo y buscando la *generación de nuevos centros comerciales y de servicios turísticos, educativos y culturales, recreativos, de hospedaje, de estacionamientos públicos y de otros usos que reactiven y fortalezcan las actividades productivas y de generación de empleo y vivienda*.[5] El centro histórico deviene así en un producto diseñado para el consumo de masas:[6] espectáculos de luz y sonido,[7] como los que señala González-Varas, son objeto de orgullo y promoción turística locales. Un sentido monumentalista sesgado ha originado la restauración focalizada de algunos edificios históricos, pero también ha dejado fuera a otros igualmente importantes que, desde la perspectiva de los consultores, no lo son. Complejos procesos de gentrificación en los barrios tradicionales (que circundan el área de la declaratoria) han dado un vuelco al sentido de habitabilidad del centro histórico y su concepto original. Además, el equipamiento turístico, si bien sutil, poco a poco ha ido suplantando su antigua cara. Aquí vale detenerse un momento pues, como en el texto en comento, la situación de San

4 Véase: https://centrohistoricoslp.com/normatividad/

5 Véase: https://centrohistoricoslp.com/consejo/

6 Una construcción, un objeto social y políticamente construido por el poder público (Lowenthal 1998).

7 De hecho, en 2007 se estableció un Plan Maestro de Iluminación y el Festival de Luz en la ciudad, que en realidad buscaba abonar al proceso de inscripción en la lista de ciudades patrimonio.

Luis Potosí como patrimonio de la humanidad, presenta una primera encrucijada: la aproximación dada a este caso, en los últimos 10 años, ha omitido al sujeto, por lo menos al sujeto-habitante de la ciudad. Por el contrario, sí que se ha pensado en el sujeto-turista. Si la discusión se centra hoy "más bien en torno a cómo los ciudadanos o las comunidades reconocen este patrimonio, lo valoran, lo aprecian y lo integran en sus modos de vida", tal discusión ha encontrado un canal roto de comunicación entre la sociedad en general, los encargados de la construcción científica y analítica de lo que es el patrimonio y sus aproximaciones; y los gobiernos locales, cuyos intereses siguen siendo ajenos a la sociedad en general y son motivados por búsquedas de carácter mercantil. De tal suerte que esa compleja situación que enfrenta a los depositarios de ese patrimonio ha derivado en dos situaciones interesantes: por un lado, la sociedad civil se ve escasamente involucrada en los procesos que las instituciones gubernamentales llevan a cabo en ocasión de la responsabilidad que asumieron como salvaguardas del nombramiento, caracterizando así las tres claves de esa visión oficial del patrimonio que son enunciadas en el texto: su *unilateralidad*, su *elitismo* y su *carácter excluyente*. Por otro lado, grupos alternativos y la sociedad en general se han ido manifestando poco a poco, haciendo ver aquellos elementos (fruto de la expansión del patrimonio que señala Ignacio González-Varas) que se están dejando en el olvido, de forma tal que se han organizado colectivos que defienden las tradiciones, los barrios antiguos y sus fiestas,[8] los oficios, el paisaje natural (entendido tanto como territorio, como desde una perspectiva de los servicios ecosistémicos que provee), los monumentos dejados de lado en la declaratoria, etc. Esto, en un principio, ha polarizado las posturas y el diálogo ha sido ríspido, pero, visto desde otra perspectiva, es el comienzo de un proceso de

8 Barrios que habían caído en el abandono y el desprecio ("cantinizándose" en el mejor de los casos) o que empezaron a gentrificarse a propuesta de los mismos encargados de tutelar la declaratoria de patrimonio en el centro histórico. En ambos casos, los problemas han sido patentes y escasamente arreglados; hasta ahora, que los propios habitantes originales de los barrios, retoman la importancia histórica y patrimonial de su residencia, y empiezan a hacerse cargo de su salvaguarda y recuperación, más allá de los intereses mercantilistas que siguen, de otra manera expectantes pues se han convertido en atractivos espacios de inversión, por supuesto, a costa de cambiar el sentido original del barrio.

apropiación indirecto al que habrá que estar atento para conducirlo (reconducirlo) en términos propositivo y cuyo objetivo final debería ser establecer una "identidad colectiva". Aquí es donde entra en juego esa visión del patrimonio como una construcción social, mutable. La sociedad potosina está depositando, en efecto, un valor sobre lo que considera *su* patrimonio, pero al hacerlo, lo está haciendo de una forma "dialéctica e inestable". Por lo anterior, habrá que observar detenidamente cómo es que se va a redefinir el patrimonio de los potosinos "en medio de alguno de estos discursos cruzados". De lo que me queda certeza es de que inevitablemente el gobierno local deberá atender y ampliar su concepto de patrimonio en aras de sortear en un primer momento la disyuntiva, para, posteriormente, enfocar esfuerzos que permitan asimilar ese otro patrimonio a la vista y hacer partícipe de forma más activa a la sociedad en general.

Pondré sobre la mesa un par de ejemplos que evidencian esta compleja situación en la actualidad. La ciudad de San Luis Potosí, como decía líneas arriba, se caracteriza por haber nacido bajo la bonanza del mineral extraído. Su riqueza cruzaba el valle y salía a través de los caminos reales con rumbo a la ciudad de México. De regreso llegaban avíos, granos, etc. Para ello, se establecieron rutas y se consolidaron caminos que se convirtieron en una compleja red viaria (con sus puentes, mojoneras, etc.), ya de rueda, ya de herradura, en la que no sólo se transportaban bienes, sino que se intercambiaban saberes y cultura (tradiciones orales, festividades, gastronomía, etc.). El problema respecto a la declaratoria de esta ciudad, es que sólo su centro histórico fue considerado y reconocido y así, de un plumazo, quedaron fuera estas rutas culturales y paisajísticas que formaban parte de la complejización de los procesos que referimos. Las autoridades se han centrado en proteger, rescatar y reconfigurar este espacio delimitado por una línea invisible, todo lo que esté fuera de ella poco o nada de atención ha recibido. Ahí es donde han entrado otros actores. El camino real que iba a la ciudad de México discurría en las faldas de la sierra de San Miguelito, aquella que mencionamos se encuentra en la porción sur del valle de San Luis. A su vez, a las faldas mismas de esa serranía, se encontraban las canteras que

proveyeron la materia prima para que la ciudad (entiéndase aquí, sus edificaciones) ganara en solidez y dignidad (la firmitas y venustas de Vitruvio). El problema actual deviene de la incapacidad que manifiestan tanto gobierno como las instituciones locales que tutelan el patrimonio de reconocer el valor intrínseco de estas rutas y paisajes. El problema sería menor si se tratara tan sólo de una discusión que, llevada al papel, pudiera dirimirse, pero lejos de eso hay intereses de por medio: la Ley de ordenamiento territorial y desarrollo urbano, la misma que sirve como parte del marco regulatorio del Centro Histórico como patrimonio de la humanidad, contempla una serie de disposiciones que están afectando esas rutas y esos paisajes: el crecimiento de la ciudad, los intereses inmobiliarios y el desarrollo de una pujante zona industrial, han traído consigo la destrucción de los restos de aquella red viaria (bajo asfalto yacen puentes y marcas de camino). La apertura de rutas y el despalme de terrenos para vivienda están arrasando con aquellas canteras históricas que abastecieron de material pétreo a la ciudad; la reconfiguración el espacio no sólo afecta el paisaje sino que el patrimonio natural se vulnera, pues los nuevos asentamientos colapsan las áreas de recarga hídrica. Asimismo, impacta en la biodiversidad y los servicios ambientales en detrimento de las comunidades aledañas. Y qué decir del patrimonio cultural intangible. Los oficios tradicionales de extracción y trabajo de cantería se van enterrando bajo el mismo pavimento que suplanta los bancos de piedra. El gobierno que se jacta de proteger el patrimonio declarado es el mismo que está negando ese otro patrimonio y, al hacerlo, velada y sutilmente (pero sin pausa) "lo cancela, lo destruye físicamente y lo condena al olvido", sepultándolo, literalmente, bajo toneladas de asfalto.

La sociedad ha hecho suya la tarea de salvaguardar el patrimonio que el gobierno no ha querido proteger. A este último se le acusa de una suerte de miopía o de respaldar intereses privados. No se puede comprobar lo segundo, pero sí analizar el primero: En sus reflexiones acerca de la memoria, González-Varas nos otorga un epígrafe significativo: "La visión de la memoria muchas veces está traspasada por un velo emocional o por la subjetividad de las conciencias reme-

morativas que se vinculan o se desligan del patrimonio". La ceguera del gobierno y las instituciones locales pasa, además, por el tamiz del hecho de que, al carecer de esos valores rememorativos, institucionalmente se ha perdido su importancia y con ello la presencia de un riesgo que se ha contenido, pero que es latente: su destrucción. Esa contención momentánea es fruto de la férrea oposición de quienes reclaman que esa sierra, sus caminos antiguos, sus canteras históricas, su biota en general, sean nombrados patrimonio y formen parte de un área federal protegida. El choque ha sido inevitable, pero se rescata de ello que no hay "apatía o indiferencia frente al pasado"; todo lo contrario, hay una genuina preocupación que ha llevado a la acción. Esa crítica activa, en forma de manifestaciones, artículos, entrevistas, señalamientos públicos, está empezando a surtir efecto. La gente empieza a voltear a ver ese otro patrimonio que no está siendo valorado por quienes, en principio, debieran garantizar su conservación y cuidado.

Cuando González-Varas señala que "el relato de la memoria cerrado, concluso y codificado que nos ofrece esta memoria oficial es contestado a través de la apertura de procesos rememorativos abiertos, inconclusos y cambiantes", se transforma la manera en que se produce la memoria colectiva, y de ello deviene una participación comunitaria. Eso es precisamente lo que estamos viendo en el caso de San Luis Potosí: el despertar de movimientos colectivos y comunitarios que están enfrentando una visión cerrada, anquilosada, institucionalizada y llena de intereses particulares respecto al patrimonio cultural. En efecto, apoyados por académicos, activistas, jóvenes estudiantes, organizaciones no gubernamentales y sociedad en general, se están desencadenando una serie de procesos productivos y participativos. Vemos cómo se desacredita el discurso oficial (sin denostar, eso sí, la importancia y puesta en valor del centro histórico, por más que la aproximación institucional abreve de un positivismo anacrónico) y se alzan voces frescas y nuevas que señalan que esa expansión del patrimonio pasa también por reconocer que hay cosas más allá que la simple monumentalidad. Se recupera así el sentido simbólico de un espacio que, a falta de monumentalidad, se ha dejado en el olvido.

Si "la protección y gestión del patrimonio ha de ser una responsabilidad compartida entre las administraciones públicas y la ciudadanía", estamos en el momento preciso de lograr conciliar dos formas de ver y entender el patrimonio que coexisten en los extremos. Valdría la pena hacer entender que las declaratorias son un medio más, no un fin *per se*. Instrumentos que ayudan a establecer medidas y procedimientos estandarizados y regulados para promover la preservación y salvaguarda del patrimonio, sin lugar a dudas, pero no son tampoco el único camino para definir y gestionar el patrimonio. Estos grupos están defendiendo su derecho al patrimonio cultural y al hacerlo han asumido una responsabilidad colectiva respecto al mismo. González-Varas señala en su escrito el artículo 7.b de la Convención de Faro sobre el Valor del Patrimonio Cultural para la Sociedad (2005) en el que quedaron establecidos los "procedimientos de conciliación para resolver de forma equitativa situaciones en las que comunidades diferentes atribuyen valores contradictorios a un mismo patrimonio cultural". Ese es el siguiente paso: conciliar y resolver.

Cierra González-Varas su trabajo con una frase que recupero porque ilustra muy bien la realidad que se vive en esta ciudad: "Entre estos polos opuestos, entre estas encrucijadas, se sitúan las lecturas, necesariamente complejas, múltiples y polifónicas, que nuestras sociedades actuales realizan del patrimonio cultural". Esas dos lecturas, aparentemente en los extremos, tienen la misma raíz de sustento. Sólo falta encontrar los mecanismos de diálogo que conduzcan a una aproximación benéfica para ambas partes. Creo, firmemente, que el puente que se tienda vendrá decididamente desde la academia.

Este comentario, al trabajo de Ignacio González-Varas Ibáñez, que más bien se convirtió en un pretexto para repensar la realidad que vive mi ciudad, es ejemplo mismo de lo que afirmo: es desde la ciencia que los puentes se construirán y tenderán; es nuestra obligación entender la realidad polisémica del concepto de patrimonio y la notable expansión de su significado para, enseguida, acercar las posturas encontradas y encontrar respuesta a las encrucijadas, encrucijadas que el autor ha dejado muy claramente establecidas en su texto.

# A propósito de los posibles descentramientos del patrimonio y la cultura de la memoria. Diálogos y contrapuntos con Ignacio González-Varas Ibáñez

*Mónica Lacarrieu*

Comentar un artículo como el titulado "La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural: algunas encrucijadas actuales" para la Serie de "Diálogos en Patrimonio Cultural", es un desafío de relevancia pues me confronta con mis propias ideas y reflexiones sobre la problemática. Sin embargo, más que comentar, creo que este texto debe convertirse en una conversación con el autor, siguiendo un hilo desmadejado por mi propia lectura del escrito. Un diálogo entre voces nacidas y desplegadas en países diferentes pero que, sin embargo, pueden producirse en el marco de relatos transnacionales. Una conversación que trasciende una serie de comentarios y más bien involucra debates y reflexiones críticas asumiendo que mi perspectiva sobre el tema es antropológica, condición clave para comprender los énfasis dados a esta lectura y al diálogo propuesto.

Cambios y encrucijadas sobre el campo del patrimonio cultural atraviesan el artículo, considerando que, desde el inicio, el autor refiere a dos asuntos contemporáneos de gran interés. Para el primero quisiera retomar un párrafo escrito por Néstor García Canclini (2004:44):

> Escribí hace tiempo un texto sobre lo que podría ser un Museo de la Globalización. Me preguntaba dónde colocarlo y pensaba

> que no hay una ciudad enteramente justificable. ¿Por qué situarlo en Nueva York y no en Berlín, o en Tokio, México o San Pablo? ¿Acaso sería mejor no establecerlo en un lugar sino distribuirlo en exposiciones itinerantes que evocaran desde su formato las migraciones y el turismo?

El párrafo citado evidencia la preocupación de García Canclini enmarcada en la geopolítica del patrimonio en tiempos de globalización y migraciones. El autor percibe que los lugares clausurados por la lógica patrimonial convencional entraron en crisis como consecuencia de la pérdida de valor del territorio y de la materialidad (asuntos claves en la red de definiciones del patrimonio clásico e institucional), pero también por efecto de una nueva dinámica de los flujos, entre ellos los migratorios y los desplazamientos. Canclini, como González-Varas e incluso yo misma, se pregunta por los nuevos lugares del patrimonio en contextos de globalización, desterritorialización y diásporas.

El segundo asunto es parte crucial de las agendas públicas contemporáneas y considero que para dar cuenta del mismo vale la pena citar un párrafo retomado por Michel Agier (2012:14) de autores como Abélès (2003) y Mbembe (2010):

> En términos ideales, éste es el espacio del ágora. Se trata de una utopía que proviene del pensamiento político griego y que designa el ideal de un espacio de la política en tanto libertad de palabra y de acción entre iguales. Es el topos simbólico de la "conversación democrática", según las palabras de Arendt. Señalemos, para pensar descentradamente, que esta conversación política puede también ubicarse bajo "el árbol de las palabras" de numerosas sociedades africanas, siempre que el pueblo o la ciudad tengan también el espacio para una "asamblea", un espacio exterior al linaje. (énfasis agregado)

Efectivamente, como señala y recreo a partir de las palabras de González-Varas, en relación con la expansión del patrimonio y el

derecho al patrimonio cultural que asume como parte de los grupos sociales con él implicados, la cuestión de la participación, denominada acríticamente como "comunitaria", se ha convertido en tópico clave de la problemática. Agregaría que, en ocasiones, en contradicción con el punto anterior, los flujos de personas interactuantes con sus patrimonios "en viaje", parecen la otra cara de la moneda asociada a la "comunidad" anclada en un territorio, desde donde se le atribuye su participación conectada con esa situacionalidad. Aunque volveremos a este asunto desde otras perspectivas, importa recuperar el planteo de Agier sobre la participación desde la que se interpela al patrimonio en su expansión, visualizada también como una conversación política y, por ende, asociada a ese derecho al patrimonio del que se habla en el artículo.

El escrito de González-Varas, entiendo, se elaboró entre dos secciones que, casual o tal vez causalmente, se vinculan estrechamente con dos capítulos de mi extensa trayectoria: por un lado, las investigaciones que he realizado y aún llevo a cabo sobre los espacios públicos urbanos y su relación con la cultura, el patrimonio, la memoria; por el otro, el interés manifiesto en proyectos asociados a los trabajos mencionados, pero también a procesos de formación que coordino y acciones conjuntas con la gestión pública y organismos internacionales como Unesco, donde he centrado la atención en el campo del patrimonio cultural. No obstante, cabe señalar que, como el título lo indica, el eje del texto está asentado en los procesos de expansión del patrimonio (tal como hemos observado en los dos asuntos previamente mencionados) en el seno de los cuales, de acuerdo al supuesto que nos plantea el autor, la cultura de la memoria tiene una profunda intervención en los mismos. Patrimonio y memoria, en nuestras sociedades, suelen transitar desvinculados, de allí que la relación que el autor revela y analiza es de gran relevancia.

Si bien el artículo tiene un sesgo cronológico, la conversación que propongo intenta evitarlo (aunque obviamente siempre es subyacente) con el objeto de transitar procesos y reflexiones sobre ejes problemáticos que pueden asumirse como parte de las encrucijadas contemporáneas (aunque vinculadas a la trayectoria seguidas por el

campo patrimonial) que el autor resalta. O sea procuro producir un diálogo con acentos sobre los procesos, los contextos, las rupturas, las temporalidades, tal como se desprende del ensayo, y principalmente destacar la imponencia del sentido de lo político con que González-Varas trabaja la relación entre los procesos ligados al patrimonio y la cultura de la memoria.

## Descentrando el patrimonio: ¿descentrar o recentrar?

La cristalización del concepto moderno del patrimonio cultural, vinculado a un campo con mecanismos y lógicas específicos, ha implicado el nacimiento de una cosmovisión y de prácticas asociadas a dicha perspectiva. Tal como lo manifiesta González-Varas este surgimiento y consolidación impostó un nuevo régimen de la memoria de la modernidad. Esta perspectiva se ha naturalizado y cotidianizado, no solo a través del discurso institucionalizado, sino también en relación a las sociedades, particularmente del occidente. Hace tiempo que pienso en la asimilación posible entre el "lugar antropológico", desarrollado por (Augé 1993 [1992]), y el "lugar patrimonial", en tanto lugares de clausura (Salgado 2004), en los que la equivalencia entre cultura-patrimonio, identidad y territorio es una tentación hacia la totalidad, el orden, la homogeneización y sobre todo la búsqueda de inmovilidad. Una visión y práctica patrimonial vinculada a los procesos de adquisición de objetos/bienes acumulados en la infraestructura patrimonial: desde el sitio arqueológico hasta el museo, o como lo señalara Appadurai (2005) el archivo como herramienta necesaria para el trabajo sobre la memoria colectiva bajo la selección de un pasado prestigioso, es decir, archivos controlados por procesos gubernamentales del estado neutralizadores de proyectos sociales de aspiración. Efectivamente, la emergencia de este campo patrimonial quebró y/o fracturó convenciones y perspectivas precedentes, pero cabe preguntarse hasta donde la expansión del patrimonio, por ejemplo con la llegada del patrimonio inmaterial y/o vivo, ha marcado una nueva tendencia rupturista plena de cambios radicales, como nos plantea el autor. Asumo que los dos cambios de perspectiva que se

describen en el texto: 1) el tránsito del objeto al sujeto, 2) el pasaje de la esencia inmutable a la construcción social, se han producido. No obstante, sobre la base de una simultaneidad de operaciones y lógicas patrimoniales que tanto retoman las nociones y prácticas convencionales, como las aparentemente nuevas que incluyen la llegada del patrimonio inmaterial.

El patrimonio cultural moderno, como se plantea en el texto, rompe con antecedentes al mismo tiempo en que introduce la idea misma de patrimonio, atravesando los discursos y prácticas institucionales (nacionales e internacionales), pero también las perspectivas de los expertos y hasta los vínculos sociales. La mirada conservacionista y preservacionista ligada a esta noción interpela hasta el día de hoy al mundo occidental con algunos matices en relación con los contextos. González-Varas extrema diferencias en los países que atravesaron gobiernos totalitarios como la Alemania nacionalsocialista, la Italia fascista, la China Comunista y la Unión Soviética estalinista, donde la legitimación de la nación ha requerido de la exaltación del poder mediante bienes patrimoniales y narrativas asociadas. Sin embargo, esa capacidad simbólica que el patrimonio posee para desde allí construir identidad nacional (como señala el autor), y que ha caracterizado a la visión modernista del patrimonio, podrá potenciarse en la monumentalidad de esos períodos y gobiernos similares a los mencionados sin dejar de producirse en otros estados-nación (aun en el presente esta capacidad y esta producción de identidad nacional es parte de la interpelación, no solo estatal, también internacional, que desde el campo patrimonial continúa desarrollándose). De cualquier modo, y a fin de dialogar con una cuestión no explicitada en el texto, quiero adentrarme en la producción y reproducción patrimonial en América Latina. Nuestra región no ha estado al margen de esta perspectiva. No obstante, la modernidad y las naciones latinoamericanas se han producido, bajo la idea de *lo colonial como silencio* (Añon and Rufer 2018 110). Llama la atención que el patrimonio modernista se ha legitimado bajo la existencia y exaltación de parámetros coloniales, tal como ha sucedido en centros históricos que hoy son patrimonios nacionales, e incluso en algunos casos de la humanidad, como

la ciudad de Quito. Por ende, construyendo patrimonio con bienes propios de la colonia o bien "inventados" bajo imágenes coloniales que han llevado al borramiento de sujetos "de color" (dando cuenta, una vez más, de la importancia de la colección de bienes). Ahora bien, la emergencia del patrimonio inmaterial, fundado en el presente y en las sociedades que despliegan prácticas asociables a ese patrimonio como dicen Añon y Rufer (2018: 110), continúan articulando su presente en torno a este silencio fundante... "[llegando] a una producción de conocimiento organizada en torno de paradigmas modernos, etnocéntricos". Silencio, "olvido y borramiento operan en forma mancomunada para producir un vacío, una idea de tábula rasa sobre la cual erigir el presente y proyectar el futuro", lo que nos lleva a pensar en tres aspectos asociados a la colonialidad y su lugar en dicha modernidad, aun presente en el campo del patrimonio latinoamericano: "presencia de lo colonial", "continuidad de la colonia" y "persistencia de sus características ligadas a taxonomías jerárquicas, dominio sobre las poblaciones" (Añon y Rufer 2018). Dicho silencio y olvido avalan ese vínculo de la cultura de la memoria con el patrimonio que, aunque pareció no ser posible en esta concepción de lo patrimonial, se observa que claramente implica el "régimen de memoria de la modernidad" planteado por la voz de nuestro autor.

El patrimonio modernista parece recentrarse en un contexto en que autores como Turgeon (2003) y Agier (2012), y probablemente González-Varas si hubiera incorporado a su texto esta perspectiva, nos hablan del descentramiento (en el primer caso vinculado al patrimonio y en el segundo al sujeto). Como ha dicho Zizek (2006) cuando los hechos cuestionan nuestros modos habituales de pensar, se nos impone, entonces, un pensamiento descentrado. Descentrar el patrimonio cultural en sus diferentes aristas es un camino para encontrarnos con los nuevos o no tan nuevos abordajes que lo rodean. Pero descentrar no es solo repensar la visión hegemónica de lo moderno patrimonial, sino también pensar a los sujetos respecto de ese "lugar patrimonial" (mencionado al iniciar este tópico). Respecto de la primera cuestión implicaría revertir los procesos de adquisición y coleccionismo de los bienes, pero en relación con los sujetos. Creo

que el "árbol de las palabras", anunciado en la introducción, es una buena metáfora de ese descentramiento, pues puede ser también una forma de descentrarnos de nuestras maneras habituales y naturales de pensar (pero también de hablar) el patrimonio cultural. Dicha metáfora, además, puede situarnos en el ámbito de los sujetos que se expresan, se apropian de los espacios y/o toman decisiones sobre los "tiempos breves" de su accionar, en contraste con los "tiempos largos y amplios" con los cuales se ha familiarizado el patrimonio cultural.

Descentrar el patrimonio, siguiendo a Turgeon (2003:18), es enfatizar en el "movimiento, las mutaciones, las mezclas", es decir pensar el patrimonio, tal como lo adelantamos en la introducción a partir de la cita de García Canclini, en referencia a los desplazamientos, contactos, interacciones, ubicarlo "entre lugares". González-Varas introduce entre los cambios del patrimonio cultural el pasaje de las "identidades únicas" a las "identidades compartidas", pero también complejas, híbridas, inconclusas, propias de la globalización. Incluso propone la visión del mestizaje en relación con dichas identidades, en el sentido que Turgeon piensa el patrimonio descentrado en relación con la idea del mestizaje, aunque no asociado con las identidades sino con los entrecruzamientos entre culturas, las conexiones que, tanto desde la antropología como desde el patrimonio de la modernidad, han sido omitidas bajo la perspectiva de los "mosaicos y retazos". Claro que volviendo a la colonialidad silenciada en América Latina, el mestizaje es un problema vinculado a la idea del "blanqueamiento" y el poder colonial. Por lo tanto, es una cuestión paradojal en el contexto de nuestra región, donde el mestizo (aunque pueda haber jerarquías entre dicha población) ha servido a los fines del ocultamiento de lo indígena o lo negro.

Dicho esto, me pregunto y pregunto al autor: ¿podemos pensar en estos descentramientos del patrimonio cuando, como ya dijimos, el campo naturalizado del patrimonio es el de la modernidad, aun a contrapelo del mundo contemporáneo? O bien, ¿podemos pensar en nuevos abordajes del patrimonio atravesados por los cambios radicales que se apuntan en el texto?

Quisiera solo recordar algunos hechos recientes para pensar hasta qué punto nos encontramos en una época de patrimonios descentrados. En 2019, en el contexto de la revuelta contra el gobierno chileno, los mapuches derribaron el monumento a los conquistadores españoles e izaron la bandera de la nación mapuche contestando el relato histórico del colonialismo. Recientemente en el Reino Unido, quienes manifestaron contra el racismo derribaron monumentos esclavistas y en España un monumento a Colón. Hace tiempo en Argentina se discute sobre los monumentos al General Roca, quien dirigió la "Conquista del Desierto"; el monumento a Colón, establecido por años por detrás de la Casa de Gobierno en Buenos Aires, ha sido desmontado, trasladado y en su lugar se ha erigido uno en homenaje a Juana Azurduy (regalo del gobierno boliviano al argentino). Algunos hechos resultan aún más conflictivos y son llevados adelante por grupos relegados del poder, otros operacionalizados desde el mismo poder gubernamental; pero en cualquier caso vale preguntarse si se trata de cambios radicales, de nuevos abordajes, de intentos por descentrar el patrimonio. En el texto de González-Varas se habla de los "contramonumentos" como una forma de expresión antagónica respecto del monumento, a los que suma "episodios de cancelación brusca del contenido rememorativo" asociados al derribamiento de estatuas, edificios o monumentos en el intento por acabar con ciertos regímenes de la memoria. Sin embargo, vuelvo a preguntarme: ¿estas des-monumentalizaciones implican nuevas formas de construir el patrimonio? O dicho de otro modo ¿se constituyen como nuevos enfoques que trascienden esa lógica monumental con la que hemos naturalizado el campo del patrimonio? Tal vez solo podemos aventurar que se trata de nuevas acciones o prácticas sociales movidas por otras demandas, en las que el patrimonio resulta un recurso de reflexividad y puesta en escena del conflicto social ante relatos y memorias históricos hoy discutidos en nuestras sociedades. O sea, tal vez no son nuevos enfoques, pero sí nuevas modalidades de expresividad desplegadas por movimientos sociales y activistas a distancia de los estados. Sin embargo, dichas manifestaciones públicas, aunque no modifican las lógicas institu-

cionales del campo patrimonial, sí sitúan al patrimonio en torno a debates públicos, como en estos casos respecto de la relación entre el patrimonio y lo colonial. Entonces, cabría preguntarse si es el carácter monumental del patrimonio histórico el que debiéramos trascender (considerando que la bandera mapuche puede ser un símbolo de poder y de monumentalización), o ciertos vínculos que han situado al patrimonio en torno de héroes, figuras emblemáticas, hechos históricos remotos, todos ellos asociados a una historia poderosa alejada de los territorios y las memorias de los colectivos sociales cotidianos.

## Habitar (problemáticamente) el patrimonio

> Habitar problemáticamente
> lo que hemos sido obligados a habitar
> (Spivak 2003, citado en Rufer 2017: 65).

Desentrañar los términos del habitar el patrimonio implica partir de la visión patrimonial que se ha fundado en relatos de desposesión, des-apropiación, silenciamiento y negación, hasta de despojo, lugares de enunciación vinculados a la modernidad y la colonialidad, como hemos visto anteriormente.

Con González-Varas concordamos en la relevancia que adquiere pensar el patrimonio en relación con los espacios públicos urbanos y sus apropiaciones, asunto que el autor desarrolla en la segunda parte del artículo. La cuestión patrimonial poco ha sido abordada desde esta perspectiva, y aún menos en términos del habitar. Como se observa en el texto, ha habido un interés mayor por la cohesión formal y monumental de ciertos lugares de los espacios públicos, especialmente en las ciudades, que por las prácticas de los sujetos. Pues habitar el patrimonio supone, en una primera instancia, integrar el patrimonio a la sociedad actual, y en una segunda instancia, ocuparlo (Gravari-Barbas 2005). Sin embargo, ocupar no es necesariamente apropiación social. Ocupar es asimilable a la idea de "reafectación

del patrimonio", es decir, su re-ocupación que se manifiesta en no cambiar la forma (la materialidad) pero sí la función (Gravari-Barbas 2005: 12-13). Es evidente que, en la idea de ocupación, el sujeto continúa ausente o al menos invisibilizado como protagonista de la decisión patrimonial.

Aun cuando el bien (sea una iglesia, un teatro o una casa histórica) continúe con sus funciones históricas y sociales, esa ocupación se constituye en la ambivalente relación que se produce entre la posesión-desposesión (Gravari-Barbas 2005: 15), pero también en las relaciones e interacciones contradictorias entre el "lugar patrimonial" (Lacarrieu 2014) y los sujetos implicados en dichos lugares. Sin embargo, hasta aquí solo tenemos un asunto que apenas nos habla de "usuarios": asistentes y/o propietarios de lugares que se patrimonializan, o visitantes/turistas que tienen "derecho a la mirada" del sitio y que en general poseen un capital cultural y simbólico para mirar, del mismo modo en que el experto en patrimonio establece relaciones afectuosas con aquél y desde ahí puede ampliar, enriquecer e implicar su mirada de una manera especial/especializada. Estos vínculos han fortalecido esa idea de contemplación que ha prevalecido en la cuestión patrimonial.

¿Habitar el patrimonio resuelve la problemática de la omisión de los sujetos en su rol de activos reclamantes del derecho al patrimonio? En parte sí, aunque solo en parte. Avanzar sobre la idea de habitarlo involucra la incorporación de la relación entre el lugar y los sujetos vinculados al mismo. Es decir que como señala Gravari-Barbas (2005: 14) nos conduce hacia el habitar, pero no necesariamente al "estar habitado" por el lugar. La simple relación entre lugar y usuario (al menos en los casos en que es posible, pues hay sitios que por distancia y externalidad temporal parecen no tener "propietarios" o "usuarios") ha llevado a que, en el seno del campo patrimonial, desde hace tiempo, los expertos hayan involucrado la problemática de los "usos sociales" y con ello el "valor de uso" del patrimonio. Sin embargo, los "usos" no dan cuenta de las relaciones y prácticas sociales que desarrollan los sujetos y a partir de las cuales establecen sentidos de apropiación sobre los espacios y sitios valorizados.

Esta forma de pensar y ejercer lo patrimonial ha supuesto, y supone, perder de vista el campo de disputas materiales y simbólicas en torno del cual múltiples, diversos y desiguales intereses ligados a diferentes grupos sociales hacen de los patrimonios muchas posibilidades, por ejemplo, los usos que pueden modificar el bien, como las movilizaciones y conflictos sociales que como en Quito, Santiago de Chile, o El Alto en La Paz, tomaron cuenta de los centros históricos, las potenciales des-patrimonializaciones/des-monumentalizaciones que interpelan el patrimonio oficializado.

De allí que "habitar el patrimonio" no es solo habitar en un contexto prestigioso fundado y legitimado en el campo del patrimonio mundial, nacional o local, sino también "sentirse/estar habitado" entre apropiaciones conflictivas ligadas a los lugares del patrimonio. Es posible especular, entonces, que por este camino pueden pensarse apropiaciones diversas desde las cuales se reactualizan los monumentos y sitios patrimoniales, aunque el descentramiento vinculado al habitar conflictivo y disputado solo puede imaginarse, no solo en torno de procesos de apropiaciones materiales y simbólicas, sino también en relación a mecanismos de des-apropiación de los bienes, sitios y espacios asumidos en su "valor rememorativo". Descentrar el habitar el patrimonio no significa solo recualificar centros históricos o convertir a algunos espacios públicos en espacios rememorativos (cuestión que los poderes institucionales suelen realizar con frecuencia), sino también situar a los colectivos sociales en su calidad de ciudadanos, en un lugar de apropiación, pero también de contestación frente a las desposesiones de sus mundos íntimos y cotidianos que el poder institucional involucra cuando los transforma mediante discursos, mensajes y prácticas rememorativas (Turgeon 2003:19).

## Patrimonio en expansión y cultura de la memoria: ¿un vínculo tardío?

Al iniciar esta conversación entre voces trasnfronterizadas asumí que el vínculo entre patrimonio y memoria recorre el texto dialogado, y este no es un tema menor: hasta el presente persiste una desvin-

culación entre ambos temas y ello es más notable cuando en países como Argentina, por ejemplo, la memoria ha quedado asociada al contexto de la última dictadura y a los derechos humanos. Asunto que ha colocado este ámbito como un problema social consensuado para la agenda pública contemporánea, mientras localiza al patrimonio en el territorio de la conservación, des-politizado y ajeno a esas agendas públicas (de hecho, en los últimos años, muchos de los que nos hemos encontrado a través del patrimonio inmaterial y más aún, quienes viven, y han experimento una o varias memorias de la guerra y el conflicto armado en Colombia, hemos procurado juntar esas palabras y sus ámbitos de acción). Por ello, en primer término, quiero resaltar la puesta en debate que hace González-Varas de este diálogo entre dos campos articulados complejamente, pero también ineludiblemente, y sobre todo, iluminar el contenido político del patrimonio cultural, negado en la concepción modernista y no necesariamente visibilizado en el marco de la expansión del mismo. No hay patrimonio(s) sin memoria(s), así como las memorias contribuyen en la activación de patrimonios sociales.

"El árbol de las palabras" nos acompañó en este diálogo con González-Varas y creo que nuevamente nos permite llegar a la cuestión de la temporalidad, una dimensión clave en la construcción de ambos campos y fuertemente utilizada en su ensayo. En torno de esa asamblea grupal se memorizan los tiempos breves en contraste con los tiempos extensos que, como vimos, pueden construirse entre silencios, negaciones de objetos y sujetos extraídos de sus herencias, de sus extensos pasados, pero también de sus derechos a coexistir con sus acervos de memorias en la contemporaneidad. Sin embargo, la temporalidad es compleja. El patrimonio nos ha acostumbrado a pensar el presente con el pasado en sociedades occidentales donde los sujetos adquieren cierta habilidad para reconocer si un objeto puede o no ser patrimonio en un determinado contexto y, de esta manera, todos los discursos y comportamientos sobre el objeto patrimonial se hacen predecibles. El proceso ha tenido el carácter de una "filiación invertida" en tanto que es en el presente en el que los sujetos deciden que son herederos de algo y desde el cual se establece el "mundo de origen" del que proviene el bien patrimonial.

Hace ya un tiempo que Davallon (2002; 2010) advirtió que tal vez un cierto número de señales nos está indicando que el modelo ideal de la patrimonialización está cambiando. Según el autor, cuando el patrimonio ya no es considerado la huella de los ancestros y el testigo de un mundo de origen, deja de ser un eslabón entre el pasado y el futuro que se descubre en el presente, para convertirse en un simple recurso que se gestiona de cara al futuro. Se trata de un cambio fundamental de nuestra relación con los bienes patrimoniales, no obstante, mirado desde los "tiempos desquiciados" que la pandemia nos obligó a volver a mirar. Esos cambios deben revisarse a la luz de la normalizada linealidad temporal que no contribuye a la inclusión de grupos sociales en los que otros tiempos (como los circulares en las sociedades quechuas y andinas, donde el pasado puede ubicarse hacia adelante y el futuro por detrás) dan cuenta de la multiplicidad de temporalidades y sentidos dados a las mismas (Jelin 2002:12-13).

La racionalidad modernista que impuso un carácter lineal al patrimonio (en la que la historia se desprendió de la memoria y viceversa, dando pie a dimensiones como la autenticidad y la verdad patrimonial) al mismo tiempo situó a la memoria como un lugar menos racional, salvo cuando se trató de la construcción de la memoria hegemónica y del poder, por ende asociada a los relatos patrimoniales institucionalizados y consensuados para la sociedad, simultáneamente que construida en la relegación. Por ese camino, tal como lo dice González-Varas, las otras memorias (populares), las subalternas, como lo resalta Pollak (1989), han sido invisibilizadas, borradas y acalladas como la colonialidad en la continuidad histórica de nuestras sociedades.

¿Será que la memoria también puede ser un recurso descentrable y por ende, articulable complejamente con los patrimonios? Como señala González-Varas, hace bastante tiempo Huyssen (2011 [2010]) exaltó cierta "obsesión memorialista" producto de la contemporaneidad, en la que se expanden los procesos patrimoniales, las identidades se pluralizan y emergen nuevas memorias, ya no necesariamente producidas desde el poder que desactiva otras memorias, sino desde la formulación de memorias públicas que incluyen procesos que interpelan a los sujetos en clave de ciudadanía. Cabe volver a la

visión de Pollak (1989:12) sobre los "trabajos de encuadramiento de la memoria" desde los cuales se produce la "memoria encuadrada", resultado de operaciones selectivas que siempre (aunque se ha omitido) han contribuido en la toma de decisiones sobre la activación patrimonial. Es probable que el descentramiento pueda producirse en una discusión con la idea de patrimonio como archivo en tanto institución conservacionista. No obstante, Arjun Appadurai (2005:133-135) hace referencia a la idea del "archivo viviente" a través de los cambios tecnológicos que la contemporaneidad ha traído y donde las memorias de "pérdida" (como las de los inmigrantes), o las de desplazamientos, movimientos, fusiones y mezclas toman protagonismo. Volviendo a Turgeon, son parte de un agenciamiento activo de los sujetos a través de "capacidades de aspiración", de sitios construidos para el deseo e impugnaciones hacia narrativas de las memorias hegemónicas. "Lugares de la memoria" (Nora 1997) construidos como "espacios practicados" (De Certeau 1999 ) entre las memorias y los patrimonios, tal como ha sucedido en la Plaza de Mayo de Buenos Aires en el ejemplo citado por González-Varas. En tanto sitio histórico practicado, reactualizado y rememorado mediante la puesta en escena de las memorias de la dictadura, los pañuelos blancos, las siluetas dibujadas de los desaparecidos, las rondas de los jueves entre madres y abuelas de Plaza de Mayo, nos dicen mucho de este vínculo necesariamente importante. El "valor rememorativo" referido y analizado en el texto, vinculado a esos espacios rememorativos, dan cuenta de este diálogo entre patrimonio(s) y memoria(s).

Quisiera finalizar con un párrafo que el propio González-Varas Ibáñez nos deja en el cierre dado a su texto: «…. entre estas encrucijadas, se sitúan las lecturas, necesariamente complejas, múltiples y polifónicas que nuestras sociedades actuales realizan del patrimonio cultural». Y agregaría: en el debate dialogado sobre esas encrucijadas donde es posible repensar y reflexionar críticamente las posibles y necesarias transformaciones que deben darse en este campo a partir de esos procesos de descentramiento que aún continúan recentrando los procesos de patrimonialización en el marco del encuadramiento de memorias del poder.

# Algunas consideraciones en torno a la cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural

*Nelson Cayer*

El texto de González-Varas desarrolla una serie de reflexiones en torno a dos categorías medulares a la hora de debatir distintos aspectos relacionados con el patrimonio, centrados en el ámbito europeo. En primer lugar, *la memoria*, con sus múltiples aristas y peculiaridades. Segundo, las transformaciones surgidas desde la década de 1990 en relación con el *régimen de patrimonialidad*, con el cual las escalas de patrimonialización cada vez abarcan territorios más amplios y con mayores complejidades. Lo anterior particularmente en lo que tiene que ver con la gobernanza, debido a que al extenderse el territorio, incluso por varios países, se debe lidiar con diversos poderes, tensiones e intereses políticos, ideológicos y económicos.

Mi intención con este comentario es crear puentes entre esa mirada centrada en Europa y la realidad Latinoamérica y colombiana, ampliando algunos conceptos y relacionándolos con otros para complejizar y cualificar el análisis.

La primera cuestión a tratar surge a raíz de la explicación del autor sobre cómo a lo largo del siglo XX se pasa de una concepción del patrimonio esencialista, ligada a las élites y a las memorias del poder, a una visión constructivista, conectada a las memorias populares y no hegemónicas. Ese tránsito, se dio en medio de la orientación política y económica emitida por la UNESCO y el Banco Mundial

en 1999 (Banco Mundial, Gobierno de Italia, UNESCO 2000) en lo concerniente al patrimonio inmaterial y la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de 2003 (UNESCO 2003). Documentos que fundamentalmente reforzaron la idea del patrimonio inmaterial visto como un recurso (Yúdice 2002) del cual es posible sacar usufructo (multinacionales o comunidades) y que se sintoniza con la propuesta de las industrias culturales y creativas y de la economía naranja[1], hoy en boga en algunos países de Latinoamérica como parte del discurso del emprendedurismo, una expresión neoliberal en lo cultural.

Un elemento que no puede perderse de vista en este análisis, es la estrecha relación existente hasta hoy entre las miradas esencialistas del patrimonio y los conceptos de folklore y folklorismo, sobre los que la etnomusicología (Martí 1996) ha venido desarrollando importantes reflexiones y análisis a lo largo de las últimas cuatro décadas con el fin de tomar distancia de los puntos de vista más conservadores en términos de lo cultural, derivados de la noción de folklore.

Partiendo de lo anterior, se puede decir, inicialmente, que las concepciones esencialistas del patrimonio han acabado por replicar los mismos preceptos con los que fue creado el concepto de folklore en Inglaterra[2] en el siglo XIX, incluso igualando el patrimonio en términos conceptuales al folklore. Los esencialistas toman como base una visión nacionalista que concibe lo "nacional" como una serie de elementos hegemónicos, inventados e impulsados por la élite, con el fin de crear una idea de nación (blanca, católica, masculina, heterosexual, eurocéntrica y patriarcal), caracterizada por un discurso que en términos de Jesús Martín-Barbero expresaría una "inclusión formal y exclusión real" (Martín-Barbero 1987) (algo que ha sido

1 Véase,https://economianaranja.gov.co/; http://www.institutopensar.com/item.php?id=567&t=O%20que%20%C3%A9%20a%20economia%20laranja?

2 Término acuñado por el anticuario inglés William John Thoms quien bajo el seudónimo de Ambrose Merton, envió una carta a la revista The Atheneum, que fue publicada el 22 de agosto de 1846, momento que por primera vez apareció el término folklore, con lo que se comenzó su divulgación por el mundo. A finales del siglo XIX con la creación de la Sociedad de Folclore en Londres y otras sociedades en los EEUU, el término se popularizó en diferentes lugares del mundo. Véase, https://www.folkloretradiciones.com.ar/c_rafael_tl/carta%20williams%20jhon%20%20thoms.pdf

característico en la trayectoria histórica de América Latina desde el periodo colonial hasta hoy). Así, por más de cinco siglos, ha sido recurrente y sistemático hablar de "inclusión" formal de los sectores populares mediante discursos y legislaciones, pero en la realidad concreta lo que se evidencia es la práctica de una constante exclusión, cimentada en el racismo y en un sistema de castas heredados de los europeos desde el siglo XV.

Otro aspecto que se suma a este panorama relacionado con el patrimonio asumido desde el esencialismo, es el folklorismo, definido por Josep Martí i Pérez (1999) como un renovado interés contemporáneo hacía lo que históricamente ha sido llamado "folklore" (o "patrimonio" en algunos casos). Este autor divide el folklorismo en dos: el folklorismo activo, representado en organizadores e incentivadores de eventos folklóricos; y el folklorismo pasivo, expresado en los espectadores que siguen y apoyan los eventos folklóricos.

Concebir el patrimonio desde los mismos preceptos de los que partió el folklore en el siglo XIX es algo usual hasta hoy entre los sectores más conservadores de la sociedad y de los encargados de la cuestión cultural. Esta noción se sustenta en ideas como la "pureza", la "autenticidad", lo "autóctono", lo "típico", lo "vernáculo" (propio de la tierra) y lo "verdadero", queriendo atribuir, a partir de esas nociones, propiedades a lo patrimonial (particularmente al inmaterial), que dificultan la comprensión de sus transformaciones y dinámicas a lo largo de su existencia.

La preocupación de los folklorólogos y/o patrimoniólogos que impulsan esta forma de ver el patrimonio se centra en la creación de mitos fundacionales o identitarios de manera ahistórica, buscando orígenes e historias en común en "pasados remotos" inexistentes, a partir de la invención de tradiciones (Hobsbawm 2002 [1983]), en función de una "identidad nacional" y dejando de lado la reflexión profunda sobre los cambios, tensiones y particularidades del patrimonio. Situación que termina anquilosando y petrificando en el tiempo las expresiones de lo cultural por el afán de inventar tradiciones e impulsar regionalismos, nacionalismos y chauvinismos en favor de los intereses de diferentes élites. Lo anterior reafirma la idea de una

nación excluyente, sin pobres, sin negros, sin indígenas, sin mestizos, sin comunidad LGBT, sin mujeres, sin campesinos, sin obreros, sin sectores de izquierda, es decir, una nación con ausencia de relato nacional (Martín-Barbero 2001)

Algo que se suma a las discusiones en torno al folklore parte de lo expuesto por González-Varas cuando afirma que "el patrimonio cultural es la selección crítica de aquellos elementos culturales que cada comunidad o grupo social reconoce como testimonios significativos legados por las comunidades humanas a lo largo de su existencia", situación que esta mediada por un elemento descrito y analizado por el sociólogo francés Jean Pierre Bourdieu (1988): la distinción como determinadora del gusto y de los criterios con que esa selección será hecha, entre ellos la identidad de clase que media en ese ejercicio de exclusión e inclusión, que responde a la tradición. Es decir, dependiendo de la clase o del sector de clase esa selección que resulta de la tradición puede tornarse en un elemento de reafirmación de la exclusión (élites) o de la resistencia (sectores populares)[3].

Otra cuestión, son algunos aspectos en torno al concepto de monumento, basados en lo que González-Varas llama "la noción romántica de la nación" y "la noción ilustrada de la ciudadanía", que ponen en juego por un lado, los valores "rememorativo" y "artístico" del patrimonio cultural, teniendo como centro el derecho a la memoria en el espacio público, principalmente para los sectores históricamente excluidos, y por otro lado, el monumento como vehículo pedagógico, usado generalmente como detonador de la memoria o como aleccionador, en la lógica de lo que Riegl (1987 [1903]) llama valor relativo, es decir, el monumento al igual que todo patrimonio, está en permanente movimiento y transformación, en otras palabras, lo que hoy significa una cosa, mañana puede significar otra o no significar nada.

3 Ferro, Germán. Los puros criollos - Jabón Rey (Temporada 4), m. 11:35-11:54, 20 feb 2016. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=SHGUlneqrE4. Recuperado: 26 en. 2021.

Por lo anterior, serían comprensibles fenómenos ocurridos a lo largo de la historia y que se expresan a través de los monumentos, como el recordar, las disputas por la memoria, las resignificaciones, los trasladados, los derribamientos y destrucción de los mismos, en contraste con el intervencionismo y el conservacionismo que a veces acaba adjetivando a quienes individual o colectivamente, investigan, reflexionan y se organizan para intervenir, destruir o retirar monumentos, tratándolos de "vándalos", "terroristas" o "desadaptados", olvidando así las dinámicas y procesos históricos a los que el patrimonio y por ende las estatuas y monumentos no escapan.

Con relación a las memorias derivadas del patrimonio, tanto la individual como la colectiva (Halbwachs 1990), es preciso recalcar que la memoria no abarca únicamente el recordar. De la memoria también hacen parte los olvidos, los silencios, los ocultamientos y las invisibilizaciones, permanentemente en tensión entre las memorias oficiales y las subterráneas (Pollak 1989; 1992). Lo anterior siempre debería estar presente en las reflexiones sobre monumentos, principalmente si se piensa que hablar de monumento remite a la idea de recuerdo, conmemoración y ofrenda, lo que confiere a estatuas, memoriales, placas, esculturas, entre otros monumentos, un papel central en la perpetuación de distintas memorias (oficiales o no, ligadas o no al nacionalismo). Esto genera diversas discusiones y tensiones en la sociedad, entre ellas la contradicción entre la memoria del poder (lo hegemónico) y el poder de la memoria (lo comunitario y popular) (Chagas 2002), analizada permanentemente a través del "estudio crítico del pasado ejercido a través de unas fuentes documentales sometidas a escrutinio crítico". Como afirma González-Varas fue este el nuevo centro de la Historia como disciplina científica al tomar distancia de la memoria a partir del siglo XVIII, pero, como también afirma el autor, "ambas dimensiones resultaron firmemente estructuradas y entrelazadas en la gran síntesis establecida en torno al patrimonio cultural dentro del proyecto de la modernidad".

La última cuestión en la que es importante detenerse es lo relacionado a la construcción del patrimonio "desde abajo", ya que en el caso colombiano una constante ha sido la creación de monumentos

y memoriales en distintas comunidades que han atravesado por situaciones traumáticas a lo largo del país, como el resultado de su lucha por la reparación simbólica. En varios casos se ha visto involucrado el Estado con su fuerza pública, quien en acuerdo con organizaciones paramilitares, ha sido responsable de masacres. Esto ha generado una "obsesión memorialista" (Huyssen 2011 [2010]) por parte de los agentes del Estado y algunas organizaciones no gubernamentales, en la que es recurrente que después de cada proceso de victimización, se repare a través de un monumento o memorial, hecho que ha banalizando esta práctica. Por otro lado, está lo que González-Varas describe como "prácticas rememorativas ciudadanas", que expresan la lucha de las comunidades víctimas de crímenes de lesa humanidad por verdad, justicia y reparación simbólica, situación en la cual la tensión permanente es la tentativa constante por parte del Estado de institucionalizar estas memorias y hacerlas funcionales a sus intereses.

Las anteriores son algunas reflexiones suscitadas a partir del texto de González-Varas, quien basándose en diversos elementos de los campos de la Historia, la Memoria y el Patrimonio establece reflexiones de importancia en la búsqueda de nuevos caminos de análisis y comprensión y que posibiliten otras miradas sobre los distintos aspectos de la memoria y su relación con el nuevo régimen de patrimonialidad surgido a partir del siglo XX, en medio de un panorama contemporáneo dinámico, diverso, polifónico y cambiante.

# La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Comentarios desde su práctica en Colombia

*Monika Therrien*

En junio de 2020, los medios[1] informaron que "Para construir un edificio, demolerán hornos de ladrillera que funcionó en Itagüí en 1820. Historiadores afirman que la estructura es de gran importancia patrimonial. La constructora Conconcreto será la encargada de la demolición"[2]. Este hecho suscitó el "clamor ciudadano e institucional que pedía su conservación"[3], a lo cual el alcalde municipal respondió que, a pesar de no estar declarados como bien patrimonial, "gestionamos ante la constructora una solución para conservar la historia de los itagüiseños y se compensará con un elemento escultórico que represente los hornos Hoffman y preserve la memoria histórica de nuestra ciudad"[4]. Con este caso, quisiera abrir la discusión a la que invita Ignacio González-Varas, acerca de la expansión y los cambios de

1 Para el desarrollo de ciertas ideas, me valgo en este escrito de casos publicados por los medios, con el fín de evidenciar sobre qué y cómo circulan distintas representaciones del patrimonio cultural entre el público.

2 Noticia emitida por Blu Radio el 16 de junio de 2020, https://www.bluradio.com/nacion/para-construir-un-edificio-demoleran-hornos-de-ladrillera-que-funciono-en-itagui-en-1820

3 De acuerdo con Región 23 https://noticiasregion23.com/632-destruccion-del-patrimonio-en-itaguei-inicio-demolicion-de-dos-hornos-hoffman-de-1-820

4 Anunciado en la página de la Alcaldía de Itagüí, https://www.itagui.gov.co/sitio/ver_noticia/ante-riesgo-inminente-de-colapso-hornos-hoffman-seran-demolidos-en-itagui-y-se-instalara-elemento-escultorico-para-preservar-su-memoria

perspectiva con que se piensa el patrimonio cultural, en aras de complementarla con el análisis de algunos problemas que aún siguen sin resolverse en la patrimonialización, esto es desde la participación de nuevos actores (no expertos) y en la práctica de este campo cultural.

El año 2003 ha sido considerado paradigmático en esta cuestión, en tanto la UNESCO aprobó la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI) e invitó a los Estados Partes a adherirse a ella como instrumento para garantizar la viabilidad del patrimonio de las comunidades mediante medidas de "identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión (básicamente a través de la enseñanza formal y no formal) y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos"; lo que ha sido percibido como un factor desencadenante en el desplazamiento del protagonismo de los objetos hacia los sujetos (Castillo 2007). Paradójicamente, ese mismo año, TICCIH[5] presentó la Carta de Nizhny Tagil sobre el patrimonio industrial, como parte de esa expansión de la Convención de Patrimonio Cultural y Natural de 1972 que ha abarcado a los paisajes culturales y, más recientemente, los paisajes históricos urbanos. En cuanto a las medidas impulsadas por la Convención de 1972, estas difieren de las de PCI en aspectos que considero críticos hoy día: la conservación, la transmisión y el rol jugado por la valoración, de lo que me ocuparé más adelante.

Sobre el pretendido equilibrio que la Convención de 2003 ha brindado a algunos Estados Partes del hemisferio sur, más específicamente de África y América Latina, son varios los autores que han abordado críticamente este asunto (Bortolotto 2014; Kirshenblatt-Gimblett 2004; Kurin 2004, entre otros). Luego de más de 30 años de existencia de la lista de patrimonio mundial (que desde 1978 incluye lo material y natural) y hasta 2003, sólo pocos países podían hacer gala de una extensa y exclusiva selección de bienes culturales de carácter monumental, mientras que otros, con una lista decorosa del patrimonio cultural en sus propios territorios, no cumplían con los parámetros eurocéntricos del valor excepcional universal (para

5 The International Committee for the Conservation of the Industrial Heritage o Comité Internacional para la conservación del patrimonio industrial.

una interesante discusión ulterior vale la pena referirse a los conceptos de universal y pluriversal en: Mignolo 2015). No obstante, algunos autores arguyen que este criterio de valor universal, base fundamental en las decisiones tomadas por los expertos asesores de UNESCO, viene suplantándose por las actuaciones e intereses de políticos y embajadores de los Estados que hacen parte de esta organización intergubernamental (Meskell, et al. 2014). En cuanto a la lista representativa de patrimonio de la humanidad esta crece exponencialmente, abonada con la inscripción de elementos[6] de los países excluidos de la material, la mayoría de los cuales aún oscila entre lo exotizante y lo folcórico (de lo cual Santoyo 2010: profundiza en las nociones antagónicas de folclor y patrimonio cultural inmaterial); lista que tampoco es ajena a las manipulaciones políticas y diplomáticas antes mencionadas.

Hasta 2003 Colombia contaba con cinco propiedades[7] inscritas en la lista de Patrimonio Mundial. Con posterioridad a ese año fueron incluidas cuatro más, caracterizadas estas últimas por ser nominaciones que cubren áreas muy extensas (el Qhapaq Ñan abarca seis países, el paisaje cultural cafetero 47 municipios, Chiribiquete más de 4 millones de hectáreas y entre la isla de Malpelo y su zona marítima circundante abarca casi dos mil hectáreas) que requieren como mínimo protección y conservación. Después de 2003, el país ha logrado incluir nueve elementos del PCI en la lista de Patrimonio de la Humanidad, equilibrando la balanza de su representación a nivel internacional, pero sin solucionar las tensiones que se desprenden de ambas. A pesar de los aspectos críticos que se desprenden con la inclusión de los patrimonios en las dos listas de UNESCO, por los impactos que ocasionan en las comunidades locales (Andrade 2013; Therrien 2011) voy más allá de esta ruta de análisis sobre la expansión en las dos listas paralelas. Para esto, quiero centrarme en los posibles cambios que haya tenido la idea de patrimonio cultural y el papel

6 Expresiones, prácticas, saberes y otras manifestaciones humanas del PCI denominados como "elementos" por UNESCO que abarcan.

7 Propiedades o propiedades culturales según denominación dada por la UNESCO al patrimonio material y que, como en Colombia, corresponden a los bienes de interés cultural.

que puede o no haber jugado en ellos la memoria, desde una postura que pretende ser integradora de ambos ámbitos.

Me devuelvo al énfasis en lo paradójico de lo ocurrido con la entrada en vigor del PCI y la definición del ámbito del patrimonio industrial, pues no es gratuito el análisis de esta circunstancia y permite auscultar las contradicciones que revela. Ello es evidente cuando se analizan las apreciaciones que podría despertar el contraste, por ejemplo, entre *Los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yurupari*[8] y una estación de tren, de las más de 300 dispersas por casi un número igual de municipios en el país y que hacen parte del patrimonio arquitectónico colombiano (Figura 1). Esto es, teniendo en cuenta las sensibilidades de los involucrados, pues quizás una gran mayoría de personas se mostraría inconmovible ante estos u otros patrimonios en general, motivación principal de ambas convenciones. Las personas construyen sensibilidades particulares gracias en buena parte a la pluma de antropólogos y etnógrafos (Fabian 2019 [1983]), la mirada educada en la formación de los arquitectos e historiadores del arte (Eco 2004; Gombrich 1997), a lo cual se agregaría la "invención de las tradiciones" (Hobsbawm 2002 [1983]) y el "silenciamiento del pasado" (Trouillot 1995), estos últimos generalmente producidos desde el Estado. Bajo influjos como estos, el Yuruparí se torna en originario, natural, apolítico y atemporal o por lo menos no con la misma temporalidad ni el artificio de la estación de tren, que evoca en el mejor de los casos discursos de desarrollo y progreso. La fusión de una necesaria dosis de educación estética de las sensibilidades, sumada a la construcción emocional de la nostalgia (Campbell, et al. 2017), serán algunos de los ingredientes indispensables en la formación del gusto, el consumo cultural, la creación artística (Varona 2016) y del sentir (ser doliente y opuesto a indolente) ante la posible pérdida de aquello que es apreciado (Ariño 2007). Y porqué no, de empoderarse como experto capaz de reconocer que ciertas creaciones humanas, incluso discordantes como los saberes indígenas y un inmueble arquitectónico industrial, podrían concebirse como patrimonio cultural.

8 Uno de los elementos inscritos en la lista de PCI – UNESCO, https://ich.unesco.org/es/RL/los-conocimientos-tradicionales-de-los-chamanes-jaguares-de-yurupari-00574

Figura 1. Sensibilidades y (des)encuentros en el patrimonio cultural
(Fuentes: Izquierda: estación de tren de Chiquinquirá, foto Monika Therrien 2014.
Derecha: Yurupari, foto Sergio Bartelsman, ACAIPI, Gaia Amazonas 2006).

La introducción del ámbito inmaterial como parte del patrimonio cultural ha sido considerada un detonante en el desplazamiento del enfoque en los objetos a los sujetos y del giro de la historia a la memoria. También ha significado ampliar el repertorio de lo patrimonial, a la vez que, ha generado más tensiones y contradicciones sobre quién y qué define el patrimonio cultural de un pueblo o grupo.

El gusto (Bourdieu 1988; Kirshenblatt-Gimblett 1998) o discernimiento, la mirada, el lente (Sontag 1977 ; West 2000) la pluma y el pincel, entre otros, enmarcados en un humanismo eurocéntrico y una modernidad civilizatoria (Dussel 2000), son algunos de esos dispositivos que han contribuido con naturalizar esas sensibilidades educadas y asumidas como experticia -el *habitus*- parte estructurante del campo cultural del patrimonio (Jiménez y Sainz 2011). No obstante, estas sensibilidades ya no son suficientes para mantener las posiciones de poder de los actores expertos en este espacio relacional, cada vez más son desafiadas con la entrada de otros actores y, como lo sostiene González-Varas, desde la cultura de la memoria en las sociedades actuales. La ahora omnipresente memoria, "se manifiesta característicamente en revisiones críticas de la historia oficial y la

recuperación de áreas históricas antes reprimidas; reivindicación de pasados confiscados o suprimidos; interés en la genealogía; multiplicación de eventos conmemorativos y museos; renovada sensibilidad al establecimiento y conservación de archivos, y apego a legados patrimoniales" (Mendlovic 2014:294). Es tan central, que en Colombia la Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura, ahora ostenta (¿usurpa para el Estado?) la memoria en su nombre (Dirección de Patrimonio y Memoria). Aquí me referiré a la memoria social (espontánea), que a la vez es política (intencional), en tanto contribuye con alimentar y aumentar las tensiones entre viejos y nuevos actores del campo cultural, quienes difieren entre sí desde sus propios intereses, reclamos y prácticas (formales, inmutables, fluidas o cambiantes). Conflictos que se develan cuando se ponen en disputa, en "batallas por la memoria" (Mendlovic 2014:304), por la autoridad de quien define lo que ha de hacer parte del capital cultural de una sociedad, grupo o colectivo y por mantener el control/poder sobre las valoraciones, intervenciones y representaciones del patrimonio cultural.

El derribamiento o destrucción de bienes patrimoniales, aunque no son eventos nuevos para arqueólogos e historiadores, reviven la actual centralidad de la memoria puesta de manifiesto en la cruzada contra las memorias dominantes, por ejemplo en movimientos sociales recientes como *Black Lives Matter* o para imponerlas, como la explosión de las estatuas de Buda en Bamiyan, Afghanistan, perpetrada por los talibanes. Es también el caso de la escultura ecuestre del conquistador y fundador Sebastián de Belalcázar, emplazada en el morro de Tulcán en Popayán, a la que los indígenas misak con su derribamiento le hicieron un juicio simbólico "por genocidio, despojo y acaparamiento de tierras"[9]. Esta memoria antagónica tuvo como respuesta el despliegue del discurso oficial y los dispositivos gubernamentales para mantener la autoridad y control sobre este patrimonio: "el Ministerio de Cultura rechazó el hecho y aseguró que acompañarán la restauración del monumento junto al alcalde de

9 https://www.elespectador.com/noticias/cultura/indigenas-tumban-la-estatua-de-sebastian-de-belalcazar-en-popayan/

la ciudad"[10]. Nada muy diferente a la declaración dada por la alcaldía de Itagüí sobre los hornos, salvo que la administración pública sería quien definiría su demolición, además de arrogarse en nombre de la población la conmemoración de su pasado industrial. Sin embargo, contraria a la mirada estatal hacia la escultura, los misak invocaron la condición de estructura piramidal del morro (construido en adobe, Cubillos 1959), del uso dado a este como templo del sol por sus ancestros y como cementerio indígena[11]. Con lo anterior se revivió una vieja polémica sobre el carácter arqueológico de este lugar, por lo que el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) entró a definir su posición en esta batalla por las memorias señalando que cualquier acción en el Morro de Tulcán requeriría de su autorización[12].

A modo de palimpsesto, cada actor busca reescribir la memoria vinculada al patrimonio cultural. Aquella memoria (esgrimida por los indígenas) que significa la pirámide desde usos sociales y juzga a Belalcázar desde reclamos políticos, aquella otra que en su objetivación enajena la figura del conquistador en bien mueble artístico (Ministerio de Cultura), además de aquellas que conciben al morro/escultura como bien público de carácter histórico y cultural (la Alcaldía) y sitio arqueológico (el ICANH). Con la intermediación de un nuevo actor para resolver estas diferencias, el Ministerio del Interior, como ente competente en Asuntos Indígenas y mediante el fundamento de "la ciencia, la historia, la cultura y la arqueología, para construir paz, convivencia"[13], se planteó concebir el morro como "espacio espiritual" teniendo como base primordial los reclamos de los misak. Esta decisión, a su vez, aparentemente atribuiría a este espacio la condición de patrimonio cultural inmaterial, idealmente convirtiendo el lugar en un ejemplo de patrimonio integral (aquel

10 Idem.

11 https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/retiran-estatua-de-sebastian-de-belalcazar-del-cerro-el-morro-563653

12 https://www.rcnradio.com/colombia/instituto-colombiano-de-antropologia-e-historia-ordena-suspender-obras-en-el-morro-del

13 https://www.larepublica.co/economia/indigenas-misak-y-gobierno-acordaron-plan-para-reconocimiento-espiritual-de-una-de-sus-zonas-3079441

que uniría los propósitos de las dos convenciones). Sin embargo, si se tienen en cuenta las medidas recomendadas por las convenciones, adoptadas y desarrolladas en la normativa colombiana, particularmente en lo referido a la valoración, conservación y transmisión, más que zanjar la disputa la torna en más compleja, por cuanto estas medidas son determinantes en la toma de decisiones sobre el patrimonio cultural.

Aun cuando la valoración ha sido una medida primordial en la conservación del patrimonio cultural desde los inicios del siglo XX (de la mano de Riegl como lo menciona González-Varas), sólo recientemente ha adquirido protagonismo a raíz de la Carta de Burra (ICOMOS Australia 1979 - 2013 la versión más actualizada[14]). Esta Carta[15] introduce al proceso de patrimonialización el concepto de significación cultural, aplicable a sitios que no cumplen con parámetros eurocéntricos, y conlleva ampliar la participación de actores y los valores a tener en cuenta en el manejo de estos, centrando así la atención en las personas (pueblos, grupos, colectivos, comunidades y sociedad) más que en la materialidad. Esto cuando los actores se han educado o capacitado para entender todo este conjunto de conceptos ya interiorizados en el campo del patrimonio cultural y los han incorporado en su lenguaje cotidiano, pues bajo la acepción promovida por la Carta de Burra la significación cultural y los valores que enmarca, pueden ser tan diversos y difusos como los participantes que pueden enunciarlos. Esta situación en últimas sigue clamando por la intervención de un experto (académico, profesional, funcionario, gestor), quien logra identificar o ampliar y estandarizar la creciente tipología de valores resultante de la mayor participación de actores. Estos valores generalmente terminan por ser expresados mediante un concepto que delata un origen disciplinar y el ámbito del patrimonio del que trata (natural, material o inmaterial), con lo cual lo atribuido por las personas, grupos o comunidades termina por ocultarse o perder sentido en el lenguaje del dominante (McClelland 2018).

14 Carta del ICOMOS Australia para Sitios de Significación Cultural https://icomos.es/wp-content/uploads/2020/01/burra1999_spa.pdf

15 En este contexto, una "carta" se refiere a un conjunto de principios que guían la conservación del patrimonio cultural.

Con la expresión bastante común de "poner en valor" un bien (o su equivalente de "reconocer los valores" del PCI) inevitablemente este atravesará por el proceso de los silenciamientos u ocultamientos y olvidos comunes en la patrimonialización, de la mano de los expertos o en las batallas de las memorias, y que concluye con endilgarle a las comunidades la "pérdida de los valores" o la "falta de apropiación" de los mismos (muy consecuente con la enajenación antes mencionada). En Colombia la puesta en valor según la normatividad nacional del ámbito material debe ir de la mano del experto y ha sido constreñida a lo histórico, estético y simbólico. Con ello debo aclarar que aunque esto pueda referirse a la versión institucional/nacional a la que alude González-Varas, por fuera de esta producción estatal no existirá una legitimación o reconocimiento oficial del patrimonio cultural, así como no siempre las personas, grupos o comunidades se ceñirán a estos valores; por lo tanto, no operarán las medidas que contribuirán a satisfacer las necesidades, reclamos, visibilidad o recursos que garantizarán la preservación del patrimonio cultural de los sujetos y de sus memorias.

Con la significación del morro de Tulcán como espacio espiritual emergieron las valoraciones distintas a las oficiales expresadas por los diferentes actores involucrados, poniendo en evidencia las tensiones frente a cuál o cuáles memorias exaltar (y cuales ocultar, silenciar y por consiguiente olvidar), su incidencia en las intervenciones para su preservación y quién las ha de efectuar. En la concertación mediada por el Ministerio del Interior, se resolvió como primera medida realizar una intervención arqueológica, la que hoy día implica una investigación científica con sofisticados protocolos y la formulación de medidas de manejo, conservación y protección del sitio, todo en cabeza de un arqueólogo autorizado por el ICANH. La divulgación comúnmente practicada luego de la producción del sitio como arqueológico es quizás el momento que permite un margen muy limitado y pasivo de participación de otros actores, puesto que frecuentemente consiste en "socializaciones" unidireccionales de las interpretaciones del experto hacia un público ajeno a la disciplina, o en alguna puesta en escena museográfica que pocos pueden

aprehender, gestionar o sostener. Dado que los indígenas misak se constituyeron en actores en la valoración del sitio templo y cementerio indígena, esto tendría que conducir a una posterior discusión sobre el manejo de objetos y restos óseos humanos (de haberlos) y su tratamiento; no obstante, la normatividad, una vez más, establece en este caso que son patrimonio/memoria de la nación.

En lo que respecta a los valores históricos y estéticos, soportados según la legislación colombiana en criterios como la antigüedad, la autoría, la forma, el contexto urbano y la contextualización socio-cultural, entre otros, inevitablemente conduce a enfocar la mirada hacia la materialidad del objeto, a la escultura ecuestre de Belalcázar en calidad de bien mueble artístico, despojando y despejando el camino de las polémicas originadas en las afirmaciones de la Alcaldía que, como bien público, representa a todos los habitantes de la ciudad y como tal cristaliza una historia oficial que domestica la memoria social (Gnecco 2000). Ahora bien, con el actual giro hacia la memoria, se pretende identificar "algún valor para una comunidad que haga deseable entonces su preservación" (Jiménez y Sainz 2011:16), lo cual deviene en la salvaguardia en el caso del patrimonio inmaterial o en la restauración y conservación del patrimonio material, lo que hoy en día aún no está libre de controversia. La restauración/conservación ha sido la medida medular de la patrimonialización. A pesar de los debates académicos, de las cartas que buscan abrir este campo y de las tensiones manifiestas, el proceder de la restauración aún se soporta en legitimar el valor del dominante. Fundamentada en conocimientos y análisis científicos y técnicos altamente especializados, que forman el *habitus* y la práctica del restaurador y lo hacen partícipe del campo cultural, la intervención de un bien congela un idealizado esplendor original (Kirshenblatt-Gimblett 2004), "conservamos algo porque nos hace referencia a nosotros mismos y no porque nos haga cuestionarnos qué ha sido del pasado" (Jiménez y Sainz 2011:19); una identidad presente que no cuestiona el pasado inventado (sensu Hobsbawm 2002 [1983]) en que se acomoda. Bajo esta mirada, se trataría de restituir el valor estético de la escultura de Belalcázar y con este enaltecer el valor simbólico atribuido al mo-

mento de su creación, en este caso la celebración (de los 400 años) de la fundación colonial de la ciudad hispana en suelo americano. Pero ¿qué pasa con el anti valor objeto de disputas (y que impacta al bien)? ¿Es suficiente silenciar la batalla por las memorias y almacenar los objetos en un depósito de algún museo[16]? ¿Quién y cómo restaurar al Belalcázar escultura para materializar la descolonización del pensamiento colonial eurocéntrico y desnudar la modernidad civilizadora? Estos son apenas algunos de los cuestionamientos que actualmente empiezan a insertarse en el campo del patrimonio, que descubren un camino cimentado en sensibilidades, *habitus* y prácticas que requieren a su vez de intervenciones profundas para el esperado cambio del objeto al sujeto.

Aún si se habla sobre el sujeto mismo, el experto (ONG's, científicos sociales, gestores) también hace parte del proceso de patrimonialización del PCI, en la elaboración de medidas de salvaguardia (en la legislación nacional se traduce en el Plan Especial de Salvaguardia - PES) y en el enlace o diálogo entre grupos, colectivos o comunidades y el Estado, más cuando los problemas actuales que inciden en la continuidad de las prácticas y saberes desbordan su cotidianidad. En Colombia, estos problemas se relacionan principalmente con el empobrecimiento económico, diversas formas de discriminación, intereses políticos, presiones urbanas, inmobiliarias, por la violencia y el narcotráfico, sobre-explotación comercial y turística/sexual, o ruptura de lazos generacionales por tendencias globalizadoras, ocasionados no sólo por agentes privados sino por el Estado mismo (por desidia, impotencia, prioridades y formas históricas de violencia simbólica y política). El PES (escrito estructurado que desafía las formas comunes de creación y transmisión mediante la oralidad, la gestualidad, la corporalidad, la creación, la imitación, la sensorialidad), aunque consigna la memoria de los grupos o comunidades y la valoración de sus prácticas, expresiones y saberes, abarca tanto las respuestas que ellas brindan desde sus propias lógicas como las fórmulas del experto

16 Según declaraciones posteriores del ministerio de cultura, la estatua no volvería a dominar el morro de Tulcán. https://www.lafm.com.co/colombia/estatua-de-sebastian-de-belalcazar-no-volvera-al-morro-de-tulcan-en-popayan

en procura de incidir, la mayoría de las veces muy tangencialmente, en las causas del detrimento en sus condiciones de vida. A diferencia de la restauración/conservación, las comunidades son las que están llamadas a asumir en primera fila las acciones de salvaguardia para transformar su propia realidad y mejorar aquello que incide e impacta en sus patrimonios. De esta manera, la patrimonialización, inadvertidamente, convierte la memoria colectiva (configurada en torno al patrimonio) y sus valoraciones en instrumento político de sus reivindicaciones, sin que las medidas de salvaguardia prepare a las comunidades para las consecuencias que puede deparar convertirse en actores políticos en contextos como el colombiano[17].

En este escenario, el morro de Tulcán, espacio público de Popayán, en tanto espacio espiritual según el acuerdo llegado con los misak, parecería envolverse en el halo de lo inmaterial. Sin embargo, como tal no se acomodaría a lo definido por las políticas culturales nacionales del PCI y a los sujetos como nueva centralidad (en los PES), sino más bien a la resignificación de los bienes culturales materiales con la inclusión de los valores atribuidos por estos nuevos actores o sujetos. En el sentido dado por la Declaración de Quebec sobre la preservación del espíritu de lugar, este es "creado por diversos actores sociales, sus arquitectos y administradores, así como por sus usuarios, quienes contribuyen en darle significado [al bien material] de manera activa y simultánea… [es un] concepto relacional… [de] carácter plural y dinámico que puede tener múltiples significados y particularidades, cambiar en el tiempo y pertenecer a grupos diferentes"[18]. Desde esta perspectiva, el despliegue de prácticas, expresiones y saberes indígenas (¿incorporando los de los arqueólogos?) sería el mecanismo de visibilización de la condición intangible/metafísica del morro. Como tal, se desalentaría cualquier movilización social para insertar este hito geográfico y urbano de Popayán en la lucha por la recuperación de sus territorios, lucha que ha venido consolidándose

17 https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408

18 Declaración de Quebec sobre la preservación del espíritu de lugar (2008). https://icomos.es/wp-content/uploads/2020/01/13.DECLARACI%C3%93N-DE-QUEBEC.pdf

desde la década de los 80 (véase: Vasco 2000, quien profundiza en la relación territorialidad – despojo de la historia – recuperación de la memoria de los guambianos/misak). ¿Aliviarán estas medidas patrimoniales las tensiones develadas contra las memorias dominantes? ¿Pueden convertirse los rituales indígenas en un ceremonial exótico y a la vez incómodo para el vecino centro "histórico", incluido en la lista nacional de patrimonio cultural y reconocido como "la ciudad blanca de Colombia" por las fachadas pintadas de blanco que aún esconden tras ellas el racismo naturalizado a lo largo de siglos por su minoritaria población blanca (un fenómeno que se repite alrededor de muchos otros centros históricos del país)?

Este es apenas un ejemplo de cientos del país que vale la pena analizar para alimentar los debates alrededor del giro de la memoria y la perspectiva de cambio en el patrimonio cultural planteadas por Ignacio González-Varas. Aún queda un largo camino por recorrer en la consolidación del desplazamiento del objeto al sujeto, de vencer obstáculos como las sensibilidades educadas que protegen las memorias dominantes y conservan los *habitus* construidos en el proceso de la patrimonialización. ¿Cómo desnaturalizar estas memorias y sus sensibilidades? La memorialización de eventos vinculados al Holocausto (en numerosos países del mundo) y a todas las formas de violación de los Derechos Humanos, como las de Argentina, que ejemplifica las consecuencias de las dictaduras americanas, resultan ser experiencias válidas sobre cómo incidir en las dimensiones afectivas y emocionales de la memoria (Mendlovic 2014) y con ello en las sensibilidades domesticadas por las narrativas oficiales, el despojo de pasado y de verdad de sus innumerables víctimas (Alegría-Licuime, et al. 2018). Más que cartillas, videos, fotos, objetos, monumentos o narrativas que fijan una memoria colectiva y apaciguan las sensibilidades, el llamado es a memorializar/patrimonializar provocando la conciencia:

> En todo el mundo, los memoriales se han convertido en campos de batalla en los que artistas, creadores, Estados y sociedades discuten cómo representar y evocar, o incluso conmocionar, al transeúnte

para que contemple y reaccione. Quienes estudian conceptualmente los memoriales ya han comprendido que todo monumento tiene una dimensión inasible: la relativa a con qué profundidad se percibe y quién lo hace, y también saben que la percepción de los memoriales irá cambiando con el tiempo, con cada momento político-histórico. Aunque los memoriales conmemoran el pasado, es inevitable que también se interpreten a la luz del presente. Los que representan injusticias pasadas invitan a los dolientes y a quienes contemplan las injusticias a preguntarse qué ha cambiado, qué no ha cambiado y qué debe cambiar (Hite 2013:163).

# La situación del estado colombiano y el valor social del patrimonio cultural.

*Lina Constanza Beltrán B.*

La necesidad de ir transformado la noción de patrimonio cultural acorde con los retos que impone el siglo XXI asociados al desarrollo humano[1] y la calidad de vida, hace urgente innovar en herramientas de análisis para fortalecer el patrimonio cultural como cohesionador que promueva acciones para el mejoramiento de las condiciones con las que habitan las comunidades a éste asociadas. En este caso, el texto de Ignacio González-Varas se convierte en una invitación a pensar y actuar en función del papel de la cultura en la regeneración y reconocimiento de grupos sociales segregados históricamente. En el contexto colombiano, donde cada vez más la centralización y los conflictos territoriales causados por diferentes situaciones (principalmente asociadas a grupos criminales y al narcotráfico) hacen que diariamente se vulneren los derechos fundamentales de diversas comunidades. En este contexto, la conservación y/o salvaguardia del patrimonio cultural se ha visto afectada por condiciones de desplazamiento que han causado un desarraigo de la población a sus territorios, disociando la significación cultural y llevando a una pérdida sistemática de su identidad colectiva (De Roux 2018).

1 La tradicional visión de medir la riqueza de los países en función de su Producto Interno Bruto, dejo de lado acciones para fortalecer el desarrollo humano y mejorar la calidad de vida de la totalidad de las poblaciones. Esta situación ha llevado a ahondar mucho más la brecha de la desigualdad en el planeta (Abhjit y Duflo 2019).

Es aquí donde cabe preguntarnos qué es lo que estamos entendiendo por nuestra memoria y nuestro patrimonio cultural, por cuanto muchas de estas huellas han desaparecido de la memoria de nuestros pueblos y no ha sido posible su protección.

El concepto de patrimonio cultural pierde así su dimensión social y, en muchos casos, sus vestigios comienzan a ser reconocidos bajo una perspectiva de rentabilidad, lo cual ha llevado a su mercantilización restando valores como Bienes de Interés Cultural (BIC) o Manifestaciones Inmateriales (MI). El actual discurso de sostenibilidad (coloquialmente asociado a rentabilidad) direcciona las herramientas de gestión hacia la búsqueda de la viabilidad financiera para garantizar así la sostenibilidad del patrimonio cultural. Aunque necesaria, dicha medida no en todos los casos surte el efecto esperado por las comunidades. Si bien el equilibrio financiero debe ser una variable de análisis, no debe constituir el pilar de las decisiones frente a la conservación y protección del patrimonio cultural. Este aspecto en ocasiones deja de lado la razón de ser del patrimonio como vehículo para la transformación social desde la cultura, que dote de memoria a las comunidades y afiance su identidad en la búsqueda del mejoramiento de su calidad de vida.

En este sentido, tomando como punto de partida el texto de Ignacio González-Varas, intento evaluar los antecedentes en el sistema de protección del patrimonio cultural de Colombia, sustentado en los inventarios de BIC y MI que no dan cuenta de la diversidad de modos de vida, de costumbres, tradiciones, de muchas regiones del país y su nivel de representatividad en diferentes ámbitos (nacionales, departamentales, municipales, distritales, territorios indígenas, afro, entre otros).

Una segunda reflexión producto del texto a ser comentado identifica la necesidad de trabajar para impulsar una cultura de paz desde el patrimonio cultural con responsabilidad y ética, que haga frente a situaciones particulares que nos aquejan diariamente como el excesivo uso de violencia, la discriminación por género, raza, orientación religiosa, etc., y como estas condiciones se convertirían en los retos que merecen ser atendidos desde la cultura y fortalecidos a través del patrimonio cultural.

## Antecedentes en el manejo del Patrimonio Cultural en nuestro contexto y la viabilidad de su integración a diferentes visiones sobre el territorio

Las formas de valorar para definir estrategias de intervención se han distanciado de los saberes de las comunidades y ha reducido a un grupo de técnicos decisiones que dejan de lado las lógicas de conocimiento y de gestión local. Fortalecer la memoria de los lugares se ha convertido en un reto tanto para los grupos sociales como para las instituciones dedicadas a su protección. La legislación cultural, si bien incentiva la integración de estos conocimientos locales, sigue retomando los clásicos criterios para identificar los valores de los BIC[2] que nos fueron legados de las teorías de algunos humanistas del siglo XIX[3]. Estas bases dieron forma a nuestro sistema de cultura desde una perspectiva unidireccional e institucional, que tuvo sentido en los primeros inventarios y reglamentaciones, pero que ante el reconocimiento de la diversidad cultural y la inclusión del patrimonio natural, o el vínculo entre la cultura y el desarrollo humano queda limitada en su alcance. Las herramientas conceptuales y metodológicas siguen estando orientadas desde un discurso institucional centralista, con una pobre visión de las lógicas de las comunidades, de las regiones y su mecanismo de sostenibilidad y protección.

Si bien la Constitución Política de Colombia se fundamenta en el estado social de derecho[4], es importante señalar que para el caso que nos ocupa ello se traduce en el reconocimiento de la pluralidad cultural y su derecho a la participación en el ordenamiento del territorio en el que habitan, incluyendo la preservación de los contextos

2 En la legislación cultural de Colombia se reconoce los siguientes valores atribuibles al conjunto de Bienes: valor histórico, valor estético y valor simbólico Art. 2.4.1.2.

3 Alöis Riegl, Camilo Boitto, Gustavo Giovannoni, Camilo Sitte, como el grupo de teóricos que sembraron las bases de las construcción de la memoria de los pueblos, desde la construcción de los valores rememorativos, o la inclusión de los tejidos urbanos antiguos bajo el concepto de centros históricos, o el incluir en los planes reguladores de los crecimientos de las ciudades reglamentaciones especiales para la protección de la forma de los tejidos antiguos, con algunos conceptos estáticos que vale la pena verificar a la luz de lo que significa y se requiere del patrimonio en el siglo XXI.

4 Estado fundado en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general, lo componen tres dimen-

ambientales y culturales. En el ejercicio práctico, los procesos de participación se limitan a socializaciones de avances en las fases de diagnóstico y formulación de acciones con lo cual no se identifica ni se delibera sobre problemas estructurales que inciden en la valoración, protección y manejo del patrimonio cultural.

Esto puede obedecer a varios factores. Por un lado, los espacios de participación no cuentan con grupos que representen a todos los sectores sociales asociados al BIC o a la MI, con lo cual tampoco es posible tener el tiempo ni la retroalimentación necesaria para desarrollar procesos de deliberación o reflexión que afiancen y den legitimidad a las decisiones tomadas. Entre las causas está la necesaria inmediatez de resultados que son demandados a los equipos técnicos y la entrega de informes (normalmente de diagnósticos y formulaciones para su manejo) en tiempos establecidos por contratos de corto plazo. De esta manera, es inviable el intercambio de ideas y el diálogo. Como resultado, las decisiones alrededor del manejo de un lugar van en contravía de su protección o salvaguardia o, peor aún, cuando los tiempos se extienden en la toma de decisiones ya no corresponden con la realidad del lugar ni de las comunidades culturales portadoras o asociadas a los sitios. Por otro lado, cuando los talleres se dirigen a los líderes comunitarios estos no siempre representan a toda la población, por lo que la formulación y ejecución de los proyectos resultan sesgados a los intereses de unos cuantos y no responden a los grupos heterogéneos que representen a las diversas capas de la sociedad (Van Reybrouck 2017), con lo cual la participación comunitaria sigue siendo un ideal.

En consecuencia, la identificación de valores y la formulación de acciones para la protección del patrimonio cultural no siempre responde a un diálogo entre las partes, por lo que, al ser la valoración una creación colectiva, se carece de mecanismos de participación que den cuenta de la realidad en las regiones. Por su parte, el trabajo

siones: La dimensión de la vinculación social del Estado. Esto es la obligación de los poderes públicos de velar por la distribución e igualación de bienes materiales. La dimensión de la referencia social de los derechos Fundamentales. Impone la obligación de interpretar estos derechos. La dimensión de la obligación del Estado de articular la sociedad desde bases democráticas. Corte Constitucional. Sentencia T 406 de 1992.

de las instituciones se desarrolla desde las oficinas, sin conocer los territorios, y con ello se aleja aún más la posibilidad de estructurar de forma integral el desarrollo humano y la gestión para garantizar su sostenibilidad, tal como lo enuncia la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, Paris 2005. Afianzar la participación requiere de una cultura de diálogo y de paz, con recursos técnicos y financieros que puedan garantizar la dedicación de las comunidades a estos propósitos y a promover la construcción de las memorias locales que se acompañan de los BIC y MI que son propios de las regiones.

Fortalecer la memoria de las comunidades desde una construcción social requiere reevaluar la noción de patrimonio cultural, revisar qué o a quienes nos identifica y por tanto qué valoramos. De la misma forma, se deben reconocer las lógicas de cada una de las comunidades culturales en función de la protección de su patrimonio cultural y natural. Desde la cultura se deberán afianzar procesos de ordenamiento del territorio, de fortalecimiento de economías locales garantes de su desarrollo y la dignidad humana de muchas sociedades que se encuentran en estados de vulnerabilidad justamente por la desatención del estado.

En este orden de ideas, para nadie es desconocido que, a la luz de un nuevo siglo, las tradicionales formas de valoración de nuestro patrimonio deberían ser objeto de revisión. Teniendo en cuenta que actualmente se reconoce el vínculo entre la cultura y el desarrollo[5], el concepto del patrimonio cultural necesariamente habría de incluir la responsabilidad social que su conservación o salvaguardia implica, esto es que en los procesos de valoración, intervención y gestión para la apropiación se incluya de manera efectiva a las comunidades con el acompañamiento de equipos técnicos.

5 Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, I Objetivos y principios rectores Art. 1 Objetivos: reafirmar la importancia del vínculo existente entre la cultura y el desarrollo para todos los países, en especial los países en desarrollo, y apoyar las actividades realizadas en el plano nacional e internacional para que se reconozca el auténtico valor de ese vínculo.

## Las posibilidades de entender el patrimonio cultural como un activador para fortalecer la cultura de la no violencia en Colombia

Como se decía en líneas anteriores, la urgencia de entablar diálogos y tener la capacidad de comprender la perspectiva del otro permitiría, en líneas generales, fundamentar una cultura de respeto (Ariza 2021) que integre diversos contextos (ambiental, social, económico, político, entre otros) y que determinen nuevos tipos y formas de patrimonio. Sobre este punto, vale la pena recordar el alcance del concepto de cultura[6] que debería conducirnos a una perspectiva incluyente y que conduzca a expandir el concepto de lo que consideramos patrimonio cultural. En este sentido, el territorio (como el espacio determinado por el conjunto de relaciones entre los seres humanos), tendría un papel fundamental como marco espacial con una significación cultural que congrega diferentes objetos y manifestaciones interrelacionados, que configuran un sistema de ordenamiento y desarrollo territorial definiendo nuevas formas para impulsar el desarrollo local.

En nuestro país se vienen desarrollando, como producto de la firma del Acuerdo de Paz, los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial -PDET-[7]. Este instrumento, que busca materializar la Reforma Rural Integral en las regiones más aquejadas por el conflicto, introduce la idea de productividad asociada a la cultura como un componente para la interacción de comunidades y para hacer efectiva la delimitación física de sus territorios.

Esta visión requiere de un acompañamiento desde el sector cultura y es una oportunidad para llegar a las regiones y trabajar directamente con las poblaciones en una construcción social de la

6 Importante recalcar sobre la definición de cultura en diccionario RAE que la define como el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social.

7 Los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), son un instrumento especial de planificación y gestión a 15 años, que tienen como objetivo estabilizar y transformar los territorios más afectados por la violencia, la pobreza, las economías ilícitas y la debilidad institucional, y así lograr el desarrollo rural que requieren estos 170 municipios. Los PDET nacen del punto 1 del acuerdo de paz, según el Decreto 893 de 2017, mayo 28. Agencia de Renovación del Territorio (2001) www.renovacionterritorio.gov.co.

memoria colectiva y por tanto del patrimonio cultural. Como señala la convención del 2005, es imperativo incluir la sostenibilidad del medio ambiente en acciones asociadas a la protección, conservación y salvaguardia del Patrimonio. Desde esta visión se tendrían argumentos basados en diferentes perspectivas que involucran la lógica de la población asociada al patrimonio cultural. Por tanto, como lo define González-Varas en su texto, los lazos entre pasado, presente, y proyección a futuro deben responder a la diversidad de comunidades culturales que ya han sido reconocidas desde nuestra constitución.

En este orden de ideas, debemos comenzar por visibilizar comunidades y reconocer las lógicas con las que determinan y protegen su patrimonio cultural. Como técnicos el rol es guiar la deliberación sobre de la definición del patrimonio cultural y reevaluar los valores tradicionales para permitir nuevas miradas, en donde seguramente se plantearán nuevas estrategias para la sostenibilidad de sitios y expresiones. Con esto es posible reevaluar lo que se considera como industrias culturales, que en ocasiones disocia las manifestaciones culturales con sus espacios físicos en función de la rentabilidad.

Por otra parte, en términos de manejo del territorio, los actuales planes de ordenamiento incluyen listados de BIC que, aunque prolíferos, dificultan su conservación. Es decir que mientras en los discursos actuales la visión del patrimonio debe ser sistémica y sostenible, en el caso del patrimonio cultural los listados individualizados llevan a un manejo fragmentado de los mismos. Para el caso del patrimonio arquitectónico y urbano, los costos de los estudios técnicos que soportan las decisiones de intervención y los extendidos tiempos de respuesta en las aprobaciones para ejecutar acciones de protección y conservación han aumentado el ritmo en la desaparición de muchas de estas huellas, con el consecuente efecto sobre el patrimonio inmaterial asociado a los espacios físicos tanto públicos como privados.

La desaparición consciente o inconsciente de elementos de memoria causan efectos negativos en el arraigo de poblaciones a sus territorios. Hoy vemos con impotencia la pérdida de prácticas culturales que garantizaban la subsistencia de comunidades enteras. En las ciudades, nuestras sociedades cada vez más hibridas requieren

fortalecer los vínculos entre los individuos para cohesionar comunidades, potenciar a través de valores culturales capacidades que lleven a apropiar y proteger su patrimonio cultural.

A partir de la comprensión de enfoques se identifica en los discursos locales los reclamos ante la negación de la memoria colectiva de las comunidades, el trabajo conjunto deberá atender estas solicitudes y consolidar un discurso de paz con base en la construcción de la noción de patrimonio cultural. Es potestad de la cultura reconstruir tejidos sociales, superar la mirada del patrimonio desde las grandes capitales y llegar a las regiones con una visión de memoria que relata la historia de las comunidades vulneradas, esto requiere de una mayor complejidad en la misión de las instituciones a cargo del patrimonio cultural.

Poner en marcha la misión y objeto de las instituciones centrales requiere de un trabajo conjunto. Poder hacer seguimiento a los Planes Especiales de Manejo y Protección -PEMP- y a los Planes Especiales de Salvaguardia -PES- requiere de la responsabilidad y la ética, tanto de comunidades como de las instituciones. Trabajar en la consolidación de la memoria a través del patrimonio puede ratificar y hacer cumplir los derechos culturales en las regiones, con el fin de mejorar las condiciones de vida de muchos de nuestros conciudadanos.

Como epilogo del texto, y teniendo en cuenta que ya vamos comenzando la segunda década del siglo XXI, sostenemos que el desafío actual está en trabajar sobre las necesidades de país de hacer madurar a la sociedad. Desde nuestra perspectiva ello implica ajustar la noción de patrimonio a los retos de las comunidades y territorios. Se requiere depurar las muestras de lo que hoy consideramos patrimonial (en ocasiones nos hemos convertido en acumuladores sin evaluar los impactos en muchas declaratorias), para mitigar el colapso en los sistemas de protección orientados desde la legislación cultural. Un ejemplo de esto es el de la viabilidad para garantizar la sostenibilidad de este amplio conjunto de bienes, que nos ha llevado a la burocratización en el ejercicio de la protección, conservación y salvaguardia, y con ello ha puesto en riesgo la preservación de nuestro patrimonio.

Los mecanismos de protección frente al patrimonio, orientados desde las instituciones centrales, han llevado a generar unas cargas patrimoniales de tal magnitud que alejan de su protección y apropiación a las poblaciones asociadas a los sitios de interés cultural. El patrimonio cultural, al ser un componente transversal e interdisciplinario y en el que deberían estar involucrados diferentes sectores de gobierno (Ministerios de Agricultura, Defensa, Hacienda, Vivienda, Industria y Comercio, principalmente), podría cimentar el trabajo conjunto que optimizaría los recursos técnicos y financieros en los procesos de conservación y salvaguardia del patrimonio cultural colombiano, en función del mejoramiento de la calidad de vida y el desarrollo humano de las poblaciones.

# Comentarios, diálogos, debates y contrapuntos: Hacia una noción holística e integrada del patrimonio cultural

*Ignacio González-Varas Ibáñez*

Cabe decir que, por regla general, comparto en buena medida la observación del escritor Gustavo Martín Garzo (2020) cuando nos dice que "a los libros se llega como a las islas mágicas de los cuentos, no porque alguien nos lleve de la mano, sino simplemente porque nos salen al paso". Pero he de aclarar que, en este caso, no ha sido del todo así. El proceso de elaboración de este libro, o más bien de estas reflexiones para el diálogo, no ha sido resultado de un encuentro casual, sino que estos pensamientos y sus réplicas han venido motivados por la amable invitación del profesor Pedro María Argüello que ha actuado como *mano organizadora*, metonimia de su buen hacer que, como vemos, nos ha llevado y congregado en torno a un texto o, más bien, alrededor de unas ideas. El propio Martín Garzo también decía que quien escribe un texto espera siempre que el lector llame a su puerta. Esto es lo que ha ocurrido en esta ocasión, pero también de un modo particular; en animada tertulia, los escritores han actuado como lectores, y viceversa, los lectores han devenido en escritores. Y los que hemos tenido la posibilidad de iniciar aquí este debate o encuentro de ideas pensamos que quizá, a su vez, podamos congregar a otros lectores-escritores en un singular formato de lectura-reescritura que configure un bucle inacabable. Esto, desde

luego, no es frecuente y por ello mismo he de agradecer en primer lugar la diligente actividad desempeñada por esa *mano* que convoca, agrupa, une y anuda. Y también, desde luego, hemos de extender este agradecimiento a los autores que han dedicado su tiempo y su saber a exponer sus reflexiones, comentarios, diálogos, debates y hasta algunos contrapuntos, entendidos estos en su sentido literal de concordancia armoniosa de voces contrapuestas. Es así como el texto que situábamos al inicio de estas páginas se ha prolongado, ramificado, y ha proporcionado nuevos argumentos e interpretaciones. Incluso podemos decir que algunas de las ideas que planteábamos al inicio de este texto se han *puesto a prueba* al ser sometidas a cotejo con otros escenarios y al ubicarlas frente a determinadas situaciones. La confrontación con las distintas realidades latinoamericanas ha sido una de sus principales ramificaciones, lo que sin duda ha permitido un considerable ensanchamiento de perspectivas. Una prolongación hacia el escenario latinoamericano que podemos decir surge en gran medida de modo natural, pues se produce en un diálogo entre culturas que comparten raíces comunes en el pasado y que afrontan retos simultáneos en el presente. Latinoamérica, al igual que Europa, se enfrenta en estas décadas a los desafíos de la globalización. Esta situación puede ser vista de un modo especialmente conveniente desde la atalaya que proporcionan la cultura y el patrimonio cultural, tanto para aprovechar las oportunidades del mundo global como para afrontar sus desigualdades e inestabilidades. En las aportaciones de los autores que han tenido la generosidad de leer, comentar y desarrollar sus opiniones sobre el tema aquí propuesto (las encrucijadas planteadas por la expansión del patrimonio en el siglo XXI) han surgido cuestiones de especial relevancia y actualidad. Podemos avanzar algunos de estos sugerentes temas que asimismo nos ocuparán en las páginas siguientes, como son los vínculos entre cultura y desarrollo, los deslizamientos entre la sostenibilidad y la rentabilidad en la conservación del legado patrimonial, la crisis de los discursos institucionales centralistas y las disyuntivas entre participación ciudadana y burocratización administrativa en la planificación del patrimonio, los modos de dar cabida a los distintos actores que están

involucrados en el patrimonio a través de una gestión inclusiva y participativa o las tensiones entre memoria y patrimonio. En suma, se ha reforzado la idea de que es necesario reajustar la noción del patrimonio a los retos que plantean las comunidades y los territorios dentro de nuestras actuales sociedades democráticas. Y esto ha de realizarse a partir de una noción holística e integrada del patrimonio. Cabe decir que de haber conocido previamente estas observaciones y comentarios el texto que hubiéramos presentado como inicio de esta publicación seguramente hubiera sido distinto. Pero la oportunidad de presentar un debate abierto la abrazamos aquí con sumo agrado, pues nos brinda la ocasión de retomar nuestro discurso para entablar este diálogo con los autores-comentaristas, tarea que trataremos de realizar en las páginas siguientes.

## Tres imágenes brillantes y un déjà vu ¿o quizá tres?

La crítica de Manuel Salge Ferro se construye sobre un pretendido desacuerdo que, aunque queda expresado ya desde el comienzo mismo de su alocución, cristaliza y culmina en el centro del texto cuando se afirma con contundencia que el patrimonio "no existe por fuera de la experiencia humana". Y decimos que es un desacuerdo pretendido porque pensamos que en realidad no es necesario volver a reclamar o proclamar que el patrimonio solo existe como construcción social, pues esta es una de las ideas fundamentales del texto que aquí hemos sometido a debate. Creemos haber dejado constancia desde el primer momento de que el patrimonio cultural es, ante todo, una noción o un concepto que se construye sobre la herencia procedente de los tiempos pasados. Pero es sabido cómo el patrimonio, a pesar de que se nutre del pasado, casi siempre nos habla tanto o más del presente. Cualquiera que se adentre en este campo rápidamente se da cuenta de que el patrimonio cultural no depende tanto de los bienes culturales transmitidos en sí mismos como de su *reconocimiento* como tales por parte de la colectividad: somos los sujetos del aquí y del ahora los que reconocemos a *este* patrimonio y somos nosotros los que, como actores del presente,

atribuimos y otorgamos valores a este patrimonio y lo convertimos en realidad activa en nuestras vidas; o bien, de semejante manera, pero a contrario sensu, somos también nosotros los que transformamos su significado o incluso quienes despojamos o privamos de sentido a este legado y lo olvidamos.

El patrimonio es, por tanto, un poliedro de diversas caras y hemos de esforzarnos en tratar de verlo en su totalidad, como si de un cuadro cubista se tratara, que superpone planos y congrega puntos de vista. El patrimonio es una construcción crítica, dialéctica y cambiante, una noción sometida a constante reformulación: el patrimonio es distinto según cambian las claves de interpretación de cada presente, de cada uno de los sucesivos *presentes*, y la noción de patrimonio será diferente según lo señalen, signifiquen o resignifiquen las aspiraciones de cada uno de esos *presentes* desde los que constantemente formulamos y reformulamos la noción de patrimonio cultural. Pero este patrimonio también será necesariamente distinto según sea definido por la administración pública, por los ciudadanos, por las instituciones culturales o por los operadores turísticos y la industria cultural. Así hay un patrimonio cultural de la humanidad (que podemos escribir con mayúsculas o minúsculas), de la nación, de la ciudad o de la ciudadanía; pero también hay un patrimonio de los excluidos, de las minorías étnicas, de las mujeres, de los inmigrantes, de las víctimas o de los oprimidos que buscan afanosamente un lugar en el mundo y reclaman el reconocimiento de sus identidades. El primero es un patrimonio *estable y oficializado* y el segundo, por el contrario, es, casi siempre, un patrimonio *inestable y en construcción*. La sanción administrativa, la norma dictada por los funcionarios que levantan acta del patrimonio, su inserción en los catálogos o inventarios o su enfática presencia en declaratorias o dictámenes son algunas de las caras del poliedro; quizás las más visibles o, al menos, las oficialmente reconocidas, pues emanan de la autoridad de las administraciones públicas y con ello se revisten de todo su aparato legitimador que pretende justificar la verdad y realidad del patrimonio conforme a las leyes o de acuerdo con el juicio de los expertos. Si queremos reconstruir las caras del poliedro y tener una visión conjunta y global

del patrimonio cultural necesariamente hemos de tratar de sumar simultáneamente estas distintas perspectivas e intentar recomponer el concepto de patrimonio cultural que surgirá de este esfuerzo, un concepto que necesariamente será plural y cambiante.

Manuel Salge Ferro prefiere acotar el campo del patrimonio a su versión *oficializada* y mantiene la aseveración de que "un patrimonio insurrecto que vibre por fuera de este aparato no podría denominarse a sí mismo como patrimonio". Pero es precisamente este "no patrimonio" el que le interesa y cuyos pliegues explora y para ello quiere situarse, como él mismo postula, desde "la montaña rusa del presente". Se trata, sin duda, de una de las caras más interesantes del poliedro. Es encumbrado en esta cordillera del presente desde donde Salge se muestra mordaz e incisivo y desde ahí trata de desmontar la argumentación que hemos presentado para situarla como un "*déjà vu*"; esto es, la interpreta como una trasposición de ideas o experiencias experimentadas en el pasado y trasladadas a un presente que, por su "complejidad y riqueza", ya ha superado esta visión: "la realidad es otra", se afirma con contundencia y, como cabría esperar de tan rotunda afirmación, su comentario se apresta a desvelarnos las claves de esta "nueva" realidad. Y para ello se sirve de tres seductoras imágenes, a saber: la espada de Conan, el derribo de la estatua de Colston y la (in)justicia de Medea. No puede uno menos que recibir con expectación estas tres sugerentes propuestas que nos prometen pasar de una "fotografía en blanco y negro" del mundo patrimonial (al parecer ya nublada, cuarteada o virada a sepia) al nuevo mundo en tecnicolor que ha derribado las barreras entre realidad, ficción y virtualidad; un nuevo mundo formado por los vibrantes píxeles de esta naciente situación que, según palabras de Salge, configura un "universo efervescente que se agita en torrentes coloridos y columnas sonoras de alta definición".

Las tres imágenes indudablemente son sugestivas y tienen la virtud y la fuerza de estimular el debate, pues se adentran en algunos provocativos semblantes de nuestra promiscua época. Pero la fuerza persuasiva de estas imágenes y, sobre todo, su pretendida novedad pensamos que se desvanece un tanto cuando las sometemos a un

análisis más circunspecto y, contra ellas se vuelve y revuelve precisamente esa teoría del *déjà vu* que el propio comentarista esgrimía en su primer párrafo. Veámoslo. Esa espada de Conan que blandía en sus películas el exgobernador de California y cuyo resplandeciente filo aparecía ante el asalto al Capitolio como alegoría salvífica de la defensa de una democracia amenazada es vista como una transposición de objetos que, procedentes del mundo de la ficción, invaden la realidad. En este salto o tránsito brusco desde la ficción a la realidad el objeto asimila significados diferentes al manifestarse en contextos disímiles. Esto es, se trata del *crossover* ficcional en el que dos personajes o varios objetos pertenecientes a mundos separados se encuentran e interactúan. Es una visión que resulta atrayente para interpretar el magma de contextos en los que se recibe y asimila el patrimonio cultural en nuestros días, una mezcla confusa entre ficción, realidad y virtualidad. Pero hay que decir que, como procedimiento cultural, no es algo nuevo. Es sabido cómo los conquistadores o colonizadores de todos los tiempos se han servido con frecuencia de objetos, costumbres y tradiciones de las poblaciones nativas que, una vez asimilados y absorbidos, se trasponen al nuevo universo a través de procesos de aculturación; así lo testimonia, por ejemplo, la evangelización de América que utilizó un *crossover* de ciertos mitos y ritos para acercarse al universo mágico de los indígenas: las descripciones de lo divino, los modos de nombrarlo y las ceremonias se resignificaron y reinterpretaron, esto es, se trasladaron al nuevo imaginario, para ser suplantadas con imágenes y contenidos propios del pensamiento occidental. A diferencia de la asimilación cultural, la aculturación implica la incorporación de elementos de la nueva cultura a la vez que se produce el reajuste de los patrones culturales del grupo mediante procesos de incorporación y acomodación del universo simbólico. Antes de los españoles, los aztecas y los incas a su vez ya habían conformado imperios asimismo mediante la asimilación de otras etnias. Pero esta teoría también nos sirve para analizar otras interesantes producciones culturales. Así podemos aventurar que la trasposición de elementos del mundo de la ficción a la realidad es en gran medida el nudo argumental de *El Quijote*, un hidalgo que

convierte a los molinos en gigantes, a los mesoneros de las ventas en caballeros y señores, a un caballo de mala estampa y poca alza en el brioso Rocinante y a una rústica aldeana en la refinada dama conocida como Dulcinea del Toboso. Es un *crossover* o trasposición de elementos procedentes de la ficción de los libros de caballerías a la prosaica realidad manchega del siglo XVI que nos plasma y relata con implacable veracidad su fiel escudero Sancho: también aquí los objetos y personajes del mundo de la ficción interactúan con el mundo de la realidad. Si nos acercamos algo más a nuestra época, vemos asimismo cómo esta colisión o choque es, de hecho, el fundamento de la estética surrealista que disloca los objetos y sus significados, pues como decía Dalí (2003 [1932]:771), "el objeto surrealista es un objeto absolutamente inútil desde el punto de vista práctico y racional, creado únicamente con el fin de materializar de modo fetichista, con el máximo de realidad tangible, ideas y fantasías de carácter delirante". El arte contemporáneo ha entablado una fértil relación con el objeto común o incluso banal desde que Marcel Duchamp, con un gesto provocativo, desplazó objetos corrientes o utilitarios, como una rueda de bicicleta o un urinario, a la esfera del arte o al espacio "sacro" de los museos. El ámbito de la memoria muchas veces ha recurrido a esos objetos tocados por la *sacralidad*, como demuestran las reliquias, partes de cuerpos incorruptos conservados en custodias o vitrinas, o incluso objetos tocados por ese poder taumatúrgico que les confiere su extracción del pasado. Pero la propia representación de la memoria ha *desacralizado* el monumento. Primero se ha aborrecido la visión mayestática y distante, alzada sobre el pedestal, que representa el monumento tradicional. Y también la práctica artística contemporánea ha encontrado otros modos expresivos para representar la memoria. En nuestro tiempo es muy frecuente convocar e invocar ese pasado a través de objetos humildes y desechados que provocan el recuerdo, como testimonian las ropas usadas y acumuladas en montañas por Christian Boltanski, los zapatos de mujeres asesinadas y que son expuestos a través de veladuras traslúcidas por Doris Salcedo o los vaciados de espacios domésticos de Rachel Whiteread que captan con implacable veraci-

dad los detalles de esos lugares íntimos en los que se ha desarrollado la vida. Pero uno de los *crossovers* más escandalosos suscitados para generar memoria, una memoria polémica, fue el propuesto por el controvertido artista Maurizio Cattelan que sembró la conmoción cuando en 2012 realizó una figura de cera que representaba a Adolf Hitler con cuerpo de niño y manos cruzadas en actitud orante. Y además presentó esta estatua en pleno gueto de Varsovia, donde más de trescientas mil personas vivieron hacinadas antes de ser enviadas al campo de exterminio de Treblinka. Era una súbita, inesperada y turbadora *reaparición* de Hitler que volvía del territorio de los muertos a un espacio físico real donde todavía perduran las huellas del Holocausto. Con esta reubicación o dislocación del personaje, Cattelan buscaba, como él mismo decía (Wesolowska 2012), «representar la maldad que está oculta en todas partes». Vemos, por tanto, cómo la acción de transitar o traspasar las fronteras entre realidad y ficción es algo ya ampliamente experimentado bajo distintas situaciones y circunstancias, aunque es cierto que la potencialidad que en nuestros días pueden proporcionar los medios de comunicación de masas y las nuevas tecnologías del universo virtual imprimen una dimensión inédita a este proceso que necesariamente afecta al patrimonio cultural, un ámbito que, por su contacto estrecho con la memoria, desatará siempre nuevas y sorprendentes asociaciones.

Si la presencia de Hitler en tres dimensiones sobrecoge y causa turbación y desasosiego (como dice el mismo Cattelan «Hitler es puro terror, es una imagen de dolor terrible, duele incluso pronunciar su nombre») (Wesolowska 2012), otras efigies de otros personajes del pasado que hasta el momento han pasado desapercibidas hemos visto cómo han cobrado nueva vida. Es el episodio al que se refiere Salge y que ejemplifica con el derribo de la estatua de Edward Colston. Nos enfrentamos aquí con el segundo *déjà vu*. Se trata en este caso del reconocimiento del poder rememorativo de los monumentos que las masas a veces lo han convertido en un valor afectivo, bien para reverenciarlo, con el culto al régimen establecido, o bien para repudiarlo, con la destrucción violenta de los símbolos y las efigies públicas, la conocida por los romanos como *damnatio memoriae*. Este

afán revisionista del pasado y de sus símbolos no es algo nuevo en nuestros días, aunque no siempre ha alcanzado la intensidad que se ha detectado en estos disturbios antirracistas comenzados en Norteamérica y extendidos por buena parte del mundo occidental. El tamiz del racismo de Estado ha provocado esta explosión o estallido de rabia que se ha volcado contra ese patrimonio que yacía indolente o invisible. Pero ya hemos visto cómo los cambios políticos o revolucionarios provocan esta revisión de los símbolos acumulados en el espacio público, del mismo modo que las teorías revisionistas, bien sean antirraciales, anticolonialistas o feministas, se encuentran en la base de estos movimientos sociales. Algunos artistas, como especialmente el polaco Krystof Wodiczko, se han preocupado por alertarnos acerca de la aparente neutralidad de los hitos monumentales urbanos a través de proyecciones que desarticulan, descomponen, desencajan o dislocan sus contenidos ideológicos, como modo de evidenciar la fractura existente entre la memoria incólume del monumento y las circunstancias reales del presente. Sobre este mismo tema volveremos unos párrafos más adelante, al comentar la destrucción ejecutada en Popayán de la estatua del conquistador Sebastián de Belalcázar.

La destrucción del legado recibido, la herencia negada y cien veces repudiada, la rebelión frente a lo establecido son algunas de las cuestiones que Salge nos hace llegar a través del mito de Medea, una figura enigmática y controvertida que, con fulgurante imagen, es presentada como trasposición de las ambiguas actitudes de nuestro mundo frente al patrimonio. Medea proviene de Oriente, del mundo bárbaro para los griegos. Medea es extranjera, pues solo desde un mundo ajeno y extraño que se escapa a la comprensión de los valores establecidos y reconocidos por la civilización se puede perpetrar un crimen tan atroz: el crimen de aniquilar a sus propios vástagos con el aciago propósito de vengarse de Jasón, su voluble y aprovechado amante. Medea, en efecto, puede ser vista como una bruja, una mujer cruel y despiadada, una encarnación de la locura, de la venganza irracional, como Eurípides la hace confesar al declamar (2010 [431 a.C.]:v 1078) «yo comprendo qué desgracia estoy a punto de cometer, pero mi ira (*thymos*) es más fuerte que mis pensamientos». Pero

otras revisiones, como la realizada por la escritora francesa Élisabeth Porquerol, (2019 [1945]) nos presentan a Medea, por el contrario, como una heroína que se enfrenta al mundo representado por Jasón (1945). Medea se convierte, bajo esta mirada, en un ser que es capaz de repudiar el racionalismo griego, que posee el vigor suficiente como para levantarse frente al machismo y el patriarcado, hasta poner en solfa los valores establecidos. Una mujer que reúne el coraje suficiente para alzarse contra el Estado. Su crimen, bajo esta mirada, sería más bien un acto de rebelión, y no de venganza, un sacrificio que llega al extremo de aniquilar su propia especie en aras de la destrucción de un legado insoportable: «malditos hijos de odiosa madre, ojalá mueran con su padre, y toda la casa perezca» (2010 [431 a.C.]:v 113), como proclama de nuevo una enloquecida Medea desde la tragedia de Eurípides. Esta destrucción sería la expresión radical y extrema de ese "patrimonio insurrecto", de esa oleada de pasión que perturba la mente y embota los sentidos y lleva a la destrucción completa del legado recibido, como hemos visto ha ocurrido y ocurre en momentos de crisis de identidades, esos momentos que provocan el asombro y el vértigo de las sociedades, pues a la vez que posibilitan la violenta apertura de nuevos tiempos, nos sumergen en la zozobra de lo desconocido. Salge, a partir de estas imágenes, concluye suscitando toda una serie de interrogantes acerca del patrimonio cultural que condensa en dos posibles actitudes; a saber, la pasividad y asimilación del orden transmitido o la resistencia frente al mismo, a la vez que nos sugiere la inquietante situación de orfandad que se nos abriría ante la posible pérdida de la herencia del padre. Toda una encrucijada. Sin embargo, pensamos que no es la primera vez que la humanidad afronta y asume estas situaciones difíciles en las que hay que optar por un camino u otro, pero ahora lo hace, eso sí, bajo nuevas circunstancias. En cualquier caso, se plantea aquí un debate abierto a una inagotable discusión.

## Las redes del patrimonio, desde lo local a lo global

La reflexión de Armando Hernández Soubervielle se centra en un proceso que identificamos en un lugar y en un tiempo determinados,

la ciudad de San Luis Potosí y los efectos provocados desde 2010 derivados de la inclusión de su centro histórico en la Lista de Patrimonio Mundial. Se trata de un relato crítico y muy ajustado en una secuencia escalonada que nos informa acerca de la *ascensión* de San Luis Potosí desde las restringidas fronteras de *lo local* al limbo de *lo global*. Es una narración que, si prescindiéramos del lugar concreto y de los actores particulares involucrados en la trama, bien nos podría trasladar a cualquier punto del planeta donde constantemente se reproduce este proceso derivado de la inserción de un lugar en las redes globales del patrimonio. Situaciones en buena parte similares a la de San Luis de Potosí han experimentado o experimentan ciudades como Cuzco, Salvador de Bahía, Hué, Marrakech, Toledo, Praga o Riga, por ejemplo. Los patrimonios son distintos, pero los procesos son muchas veces similares. Las administraciones locales se afanan por conseguir ser aceptadas en este *club* selecto de ciudades dotadas de esta *imagen de marca*, pues esta declaración y este reconocimiento son entendidos como el más preciado sello para, como bien apunta Hernández, «poner en el mapa patrimonial a la ciudad». El patrimonio cultural incluido en esta preciada Lista realiza ese salto de vértigo desde lo local a lo global y rápidamente supera las fronteras locales, regionales o nacionales para devenir en un patrimonio que es admirado y disfrutado por el conjunto de la humanidad. La ciudad que recibe esta distinción en cierto modo se *desterritorializa* y se *globaliza*, asume un valor universal y pasa a pertenecer a una Humanidad entendida en sentido genérico o abstracto; aunque pronto nos damos cuenta de que esta humanidad pierde su mayúscula y se concreta en los cientos de miles de visitantes que son recibidos con la expectación que despierta en los lugareños la llegada de ese anunciado *maná*, como retrataba con ácida ironía la película de Luis García Berlanga en *Bienvenido Míster Marsall* de 1953, rodada en una pequeña localidad de una España abatida que esperaba anhelante el *sueño americano*.

La inserción del patrimonio de una ciudad en esta escala global, en efecto, transmuta su naturaleza. El centro histórico de San Luis Potosí, como asimismo el de cualquiera de las ciudades citadas

más arriba, se trasforma en un icono de valor universal en el que confluyen tanto las miradas propias como las ajenas y procedentes de todos los rincones del mundo. La ciudad declarada (o, como en San Luis Potosí, la porción de ella que alcanza este reconocimiento) se inserta en un contexto mediático y es tratada como un privilegiado objeto de consumo. A través del expediente previo y de las acciones posteriores a la "declaratoria" (según el término empleado en México) se ponen en marcha el aparato técnico y la maquinaria burocrática de las administraciones públicas. Hernández realiza una precisa crónica de las fases de este proceso y, sobre todo, de sus efectos sobre el patrimonio de la ciudad. La intervención pública y la inversión privada se movilizan acompasadamente para promover actividades económicas que se orientan especialmente al desarrollo de la industria turística que reactiva a otros sectores próximos, como el mercado inmobiliario, los equipamientos o el comercio, pues rápidamente se desarrolla una economía estructurada en torno a los servicios. Cuanto más poderosa es la inserción del lugar en las redes de la industria turística global, más riesgo se asume de difuminar las culturas locales que pueden llegar a evaporarse para ser sustituidas por una ciudad tematizada, un escenario convertido en un símbolo mercantil o en un producto que es susceptible de ser *rediseñado* para adaptarlo al consumo de masas. Como he afirmado en otro lugar, «la conversión de determinados conjuntos históricos en áreas especializadas de turismo, ocio y comercio puede llegar, en casos extremos, incluso al abandono de la función residencial y a la pérdida de sentido de aquellos lugares en los que se construyen las identidades colectivas, diluyéndose la profundidad de los lugares al entrar la *escena histórica* en los dominios del *consumo de la imagen*» (González-Varas 2016:130). Por eso es preciso que, ante declaraciones como la obtenida por San Luis Potosí en 2010, la planificación de un modelo de desarrollo de turismo cultural tenga muy en cuenta que la actividad turística debe ser un sector económico regido por los criterios de calidad y sostenibilidad, de modo que, además de reportar beneficios económicos y sociales, contribuya siempre a la conservación del patrimonio cultural y al incremento de la calidad de vida de las comunidades locales.

La revisión crítica efectuada por Hernández de la declaración de San Luis de Potosí incluye otro elemento interesante y que nos llama especialmente la atención. Se trata de la contradicción existente entre una declaración que recurre como argumento fundamental a la inserción de San Luis Potosí dentro del itinerario del Camino Real de Tierra Adentro, pero que, por otro lado y al mismo tiempo, restringe la declaración al ámbito del centro histórico de la ciudad y anula así este contexto territorial y paisajístico más amplio; pero es precisamente este contexto el que, como apunta Hernández, dota de profundos significados históricos y culturales al asentamiento; como se indica con tajante claridad, «las autoridades se han centrado en proteger, rescatar y reconfigurar este espacio delimitado por una línea invisible». Se origina así una polarización en el tratamiento de conservación del patrimonio del lugar que provoca efectos negativos en ambos extremos: se produce una oscilación entre, por un lado, la protección o *hiperprotección* del centro histórico, lo que desencadena procesos de gentrificación, tematización y sobreexplotación turística; y, por otro lado, se produce una solapada desprotección e indefensión del entorno territorial y paisajístico, que se ve afectado por la especulación inmobiliaria, el crecimiento urbano indiscriminado y la destrucción del patrimonio de la red viaria histórica que, como también apunta Hernández, acaba «sepultado, literalmente, bajo toneladas de asfalto». Es una situación que surge cuando, como ocurre con frecuencia, la conservación o preservación se circunscribe a los conjuntos singulares, aquellos que están dotados de hitos o elementos monumentales destacados, y desgaja a estas áreas monumentales de su contexto territorial que es, como decimos, el que le dota de un sentido y significado cultural más amplio. Y esto es especialmente elocuente en un caso como San Luis Potosí que, como queda dicho, se inscribe en un camino histórico que en estas latitudes discurre por las faldas de la sierra. De este modo, la ciudad y su entorno circundante configuran y forman parte de un itinerario y de un paisaje dotados de importante significación cultural.

La ampliación de estos límites restringidos y acotados han tratado de superarse doctrinalmente a través del concepto de "Paisaje

Histórico Urbano" (*Historic Urban Landscape*). Esta figura patrimonial es afirmada en el Memorándum de Viena de 2005 y refrendada por el documento publicado por el CIVVIH (Comité Internacional de Ciudades y Poblaciones Históricas de ICOMOS) en los denominados Principios de La Valeta para la Salvaguardia y Gestión de las Poblaciones y Áreas Urbanas Históricas (2011). En virtud de esta expansión del concepto de centro histórico, se entiende que las áreas urbanas históricas están compuestas de elementos construidos y naturales, así como de realidades materiales e inmateriales. Entre los primeros se encuentran, además de las calles y plazas que estructuran la forma urbana, los restos arqueológicos, los hitos monumentales y los edificios residenciales, esto es, las realidades tangibles que se integran dentro del concepto tradicional de patrimonio arquitectónico. Pero al patrimonio construido se le dota de una visión más amplia al superponer los elementos derivados del paisaje, como son las vistas interiores y exteriores de la ciudad y sus perspectivas, la orografía y las formaciones físicas y geográficas, las rutas e itinerarios históricos o la naturaleza integrada en el lugar; esto es, todos aquellos elementos que surgen de la interacción entre la población que habita el área urbana y el medio físico de su emplazamiento. Por ello, hemos de entender la ciudad no tanto como un ámbito de límites precisos y delimitados, sino más bien como un *ecosistema territorial*. Esta evaluación más amplia lleva asimismo a la necesidad de proteger los elementos intangibles presentes en estas áreas, como son las actividades económicas y los oficios tradicionales, los usos simbólicos e históricos del paisaje o las prácticas culturales tradicionales o contemporáneas asociadas con el lugar; en suma, todo el cúmulo de cuestiones ambientales y antrópicas que han de ser consideradas como elementos que se interrelacionan con los anteriores y que contribuyen a expandir, reforzar y substanciar sus valores culturales. Así se afirma con rotundidad en los Principios de la Valeta, cuando se define a las ciudades y poblaciones históricas como «estructuras espaciales que expresan la evolución de una sociedad y de su identidad cultural y que son parte integrante de un contexto natural o antropizado más amplio del que no pueden ser disociadas» (2011, definiciones, 1.a). De ahí que se reclame la

necesaria inserción del centro histórico en su área territorial. Se ha de pasar así de un modelo de protección fundamentado en *islas* a un modelo de salvaguardia establecido a partir de *redes* configuradas por áreas protegidas, pero vinculadas al territorio.

Los modelos de gestión de las áreas urbanas y los paisajes culturales habrán de adaptarse a esta "expansión del patrimonio", que es el tema que hemos tratado de modo preferente en estas páginas. La evolución de las estrategias de gestión de los conjuntos históricos entendidos como *ecosistemas territoriales* lleva a la necesidad de involucrar a las comunidades locales, de manera que se produzca paulatinamente una gestión participativa y colectiva que se oriente hacia un aprovechamiento de los conocimientos locales y, a la vez, contribuya a una disminución de los niveles de control por parte de las administraciones locales o regionales. Se trata de articular mecanismos de gobernanza o control que permitan tomar decisiones de manera conjunta o colectiva. La gestión, por tanto, reviste una complejidad cada vez mayor, pues vemos cómo en el patrimonio convergen múltiples actores o agentes que tejen una malla de valores o intereses, incluso a veces diferenciados o contrapuestos, que deben ser armonizados mediante un enfoque adecuado de la gestión. Hernández nos indica cómo en San Luis Potosí se ha generado una importante respuesta por parte de la sociedad civil, pues, como se indica «la sociedad ha hecho suya la tarea de salvaguardar el patrimonio que el gobierno no ha querido proteger». Es estimulante subrayar el papel creciente que desempeña esa movilización de la sociedad en la defensa del patrimonio cultural y que puede ser canalizada a través de asociaciones o plataformas ciudadanas que, como apunta Hernández, han de ser apoyadas por la academia. Estos movimientos de carácter social o popular, en efecto, surgen muchas veces a causa de la apatía o descrédito que suscitan las instituciones o las autoridades políticas. La administración pública ya no parece tan legitimada para definir unilateralmente qué es el patrimonio y su tarea debería restringirse a asesorar, investigar y dotar de medios adecuados para la conservación de este patrimonio, una vez que este ha sido seleccionado por la sociedad civil, entendida esta como una pluralidad de

agentes sociales, políticos e institucionales, asociaciones e individuos, expertos académicos, comerciantes, empresarios y diversos usuarios del espacio urbano. En la ciudad de San Luis Potosí, en ese tránsito de lo local a lo global, se evidencian, como en otros muchos lugares patrimoniales del planeta, algunas de las consecuencias negativas de esta visión disociada y fracturada entre la *hiperconservación* de una parte restringida y seleccionada de la ciudad, que es consiguientemente sometida a procesos de tematización, gentrificación y monocultivo turístico, y la degradación del ecosistema patrimonial formado por el paisaje cultural más amplio en el que se integra el área urbana. A todo ello debemos sumar la necesidad de articular políticas de desarrollo sostenible desde el campo cultural. La gestión del patrimonio deberá realizarse atendiendo al equilibrio entre los tres pilares fundamentales del desarrollo sostenible, esto es, la protección del medio ambiente, el crecimiento económico y la equidad social. Son muchos los factores que inciden en afirmar este concepto como núcleo de la planificación del patrimonio, comenzando por la necesidad de articular una conservación activa del patrimonio que entienda a los sitios patrimoniales como lugares *vivos*. De este modo, a las implicaciones éticas e intrínsecas que llevan a la necesidad de la conservación del patrimonio como un fin en sí mismo, se suman estas otras razones mucho más amplias de carácter económico, social y ambiental, cuestiones que harán variar el enfoque de la gestión y la planificación del patrimonio cultural. El caso de San Luis Potosí comentado por Armando Hernández Soubervielle pensamos que es sumamente elocuente y representativo de estas aspiraciones y se encuentra en la encrucijada de los nuevos temas que alumbra esta expansión del patrimonio en cuanto a la necesaria consideración de su área urbana protegida en una legítima escala territorial y también por lo que se refiere a la respuesta y a la participación comunitarias.

## Centrar, descentrar y recentrar el patrimonio desde la activación de la memoria

Mónica Lacarrieu realiza el paciente y meticuloso ejercicio de transitar por el texto que aquí hemos propuesto con la intención

de entablar las claves para un diálogo en torno a temas como globalización, identidad, memoria y patrimonio, coloquio en el que hace comparecer a voces como Davallon (2002; 2010), Appadurai (2005), García-Canclini (2004) o Pollak (1989), entre otros.Y quizá no hubiera sido estrictamente necesario contar con el refuerzo de tan autorizadas firmas, pues los propios estudios de Lacarrieu sobre la antropología de las ciudades, sus reflexiones sobre las identidades y multiculturalidades en los ámbitos urbanos o sus consideraciones acerca de la "colonialidad" del poder, son ámbitos de estudio que, por sí mismos, proporcionan un fértil marco de ideas y conceptos para debatir o, como amablemente se propone, dialogar. Especialmente inspiradores se nos antojan dos de los temas propuestos por Lacarrieu, como son, por una parte, el (o los) descentramiento(s) del patrimonio cultural y, por otro lado, la necesidad de profundizar en los inescindibles vínculos existentes entre memoria y patrimonio. La constatación de estos dos temas puede parecer que alumbran debates separados, pero pronto nos apercibimos de que, en realidad, se trata de un binomio dialéctico que resulta unido por los signos del más o del menos: esto es, la activación de la memoria o su desactivación son situaciones que inciden directamente en el alcance y sentido que adquiere el patrimonio cultural para nuestras sociedades.

Los procesos desencadenados a partir de las reacciones opuestas surgidas al centrar, descentrar o recentrar el patrimonio se nos muestran, en efecto, como un interesante tamiz para adentrarse en la consideración de los pliegues que surgen, desaparecen o resurgen al hacer flexionar el rígido aparato institucional en el que se formó la noción de patrimonio cultural. O, dicho de otro modo y retomando una de las ideas principales que pudimos exponer en nuestro texto, son cuestiones que se han planteado al pasar del concepto moderno del patrimonio (institucional, nacional, elitista y homogéneo) a un concepto posmoderno o hipermoderno del mismo (comunitario, transnacional, participativo y heterogéneo). Sin embargo, hemos de apresurarnos a constatar que esta polaridad de términos y conceptos en gran medida opuestos o al menos tensionados, no se presenta en el momento actual como un tránsito ya consumado desde una

visión a otra; más bien observamos cómo el concepto de patrimonio cultural tal como fue formulado por la modernidad aún permanece, convive y subyace como la plataforma sobre la que se sustenta en gran medida el reconocimiento o incluso la existencia misma del patrimonio cultural: hemos de decir que este patrimonio *oficial* o *institucionalizado* sigue siendo en buena medida el sustrato sobre el que reposan y se debaten los posibles conceptos alternativos de un patrimonio *en construcción* o un patrimonio que trata de adaptarse a las complejas situaciones del presente. Por eso, en el momento actual, parece oportuno plantear, como hace Lacarrieu, la necesidad de redefinir el concepto de patrimonio en medio de las tensiones que emergen al tratar de centrar, descentrar o recentrar (sucesiva, simultánea o espasmódicamente) el legado patrimonial en el marco de nuestras sociedades.

El alumbramiento del concepto de patrimonio cultural por la burguesía europea (y que fue asimilado por los criollos americanos protagonistas de los procesos de independencia) hemos dicho que fue *centrado* en torno a unas ideas-fuerza, como nación, progreso, libertad, emancipación o historia, entendida esta como narración de los acontecimientos del pasado susceptibles de recibir el culto de la memoria colectiva e institucional. Los instrumentos empleados para transmitir esta visión del patrimonio centralizado y centralizador han sido firmes, eficaces y duraderos. Así lo testimonian la enseñanza transmitida intergeneracionalmente desde las escuelas, la erección de monumentos en los espacios públicos de las ciudades, los programas didácticos y formativos de los museos y las academias, el servicio militar obligatorio o los actos conmemorativos desplegados por las autoridades. El proceso de expansión del patrimonio, tema que ha constituido el eje de nuestro discurso, ha provocado la *explosión* del mismo, con la ruptura del cuerpo sólido y compacto en el que el patrimonio resultaba encerrado: el reconocimiento de *nuevos* patrimonios vinculados con grupos sociales marginados o marginales, la redefinición del patrimonio a través de la reivindicación de memorias sofocadas o violentadas, los desplazamientos y la desterritorialización de los grupos sociales y su consiguiente desarraigo o los difusos

contornos inmateriales o intangibles que dibujan los valores y las prácticas patrimoniales son solo algunos de los procesos que tuvimos ocasión de mencionar y que, como decimos, han llevado a desbordar los límites de la noción "centrada" del patrimonio. Acompañando a este proceso de *explosión* del patrimonio, se ha producido esta necesidad de *descentrar* el patrimonio cultural, lo que supone llevarlo a este mundo de matices, complejidades, deslizamientos y cruces que dislocan muchos de los significados y prácticas institucionalmente asumidas; *descentrar* supone actuar o pensar de un modo disperso, separar y diseminar lo que solía estar reunido, desbaratar los débitos adquiridos, desordenar el orden establecido, desmembrar las múltiples partes que forman el patrimonio cultural que, de este modo, se nos muestra no tanto como un sólido compacto, sino más bien como un compuesto complejo y heterogéneo que sirve a múltiples intereses y asume expectativas entrecruzadas.

Las cualidades de totalidad, orden, homogeneidad e inmovilidad que, como indica Lacarrieu, han marcado durante mucho tiempo el carácter institucional y la visión hegemónica del patrimonio cultural son puestas en cuestión en estas décadas cuando procedemos a *descentrar* esta realidad y a observarla desde la perspectiva sesgada u oblicua de los grupos sociales o de las comunidades que viven y se autodefinen al margen del aparato del Estado. Como bien señala Lacarrieu, se trata de confrontar al patrimonio con un mundo complejo e inestable conformado por movimientos, mutaciones, mezclas, deslizamientos, contactos e interacciones. Pero también quisiera señalar aquí que frente a esta *explosión patrimonial* la reacción no ha de ser necesariamente la reclamación de unas nuevas condiciones para volver a *recentrar* o recuperar el orden establecido; pensamos que, por el contrario, frente a la *explosión* también se ha producido en otras ocasiones una *implosión* del patrimonio, esto es, el proceso que bien podríamos describir como de ruptura *hacia dentro* del patrimonio. Me refiero a aquellos procesos que se producen en el seno de algunas comunidades o grupos que, atrapados por determinadas ideologías fundamentalistas, recomponen y reivindican un patrimonio vinculado a una identidad hermética y oclusiva y que, con el rechazo manifiesto

de *otros* patrimonios u *otras* identidades, obstruye cualquier posibilidad de diálogo intercultural.

Estas argumentaciones nos llevan al segundo de los temas que señalábamos más arriba, esto es, la relación dialéctica que mantienen el patrimonio y la memoria. Lacarrieu afirma sin ambages este vínculo cuando dice que «no hay patrimonio(s) sin memoria(s), así como las memorias contribuyen a la activación de patrimonios sociales». Estamos de acuerdo. También para nosotros uno de los semblantes más interesantes del patrimonio, precisamente por su carácter controvertido, es su componente político y reivindicativo vinculado con determinados contextos rememorativos. Podríamos decir que el patrimonio cultural, analizado desde este punto de vista, presenta varias dimensiones: en efecto, puede haber un patrimonio instalado en el mundo institucionalizado de los museos y petrificado en la visión consagrada de los monumentos; pero también emerge junto a él (o bajo él) un patrimonio más *conflictivo*, un patrimonio vinculado con luchas o reclamaciones de identidades que exigen la revisión del pasado bajo el prisma de determinadas memorias. Lacarrieu señala esta disyuntiva al observar cómo en Argentina aparece un patrimonio "despolitizado" o asumido de modo institucional y, a la vez, un patrimonio vinculado con la memoria de las víctimas que lucharon en el contexto de la dictadura y que vienen reclamando desde hace décadas una revisión del legado patrimonial tradicional.

La activación o desactivación de determinadas memorias, en efecto, puede afectar directamente al patrimonio heredado, bien para reivindicarlo y ensalzarlo o, caso contrario, para negarlo y destruirlo. Los procesos revisionistas han sido y son frecuentes y provocan estas reacciones derivadas del uso "político" del patrimonio. Muchas veces son movimientos de carácter popular, pero también hay que señalar cómo determinados procesos revisionistas que desvelan nuevos aspectos del patrimonio cuentan también con firmes herramientas críticas. Así ha sucedido, por ejemplo, con la denominada teoría poscolonial, tan arraigada en el ámbito universitario (especialmente el norteamericano) y que ha contado con teóricos como Frantz Fanon (1974 [1952]), Edward Said (1994; 2004 [1993]) o José Rabasa (2009

[1993]), por citar algunos de ellos y sus títulos más destacados, que han sometido a cuestionamiento el legado de la colonización española y portuguesa desde el siglo XVI al XIX, así como la británica, belga o francesa de los siglos XIX y XX. Lo mismo puede decirse de las teorías feministas que están presentes tanto en los ámbitos académicos como en las reivindicaciones públicas ejercidas en la calle. Se cuestiona en esos momentos de crisis y revisión si esos monumentos públicos hablan en nombre de todos o si son, en realidad, una voz unísona del poder establecido. Es lo que se ha producido con la reciente *batalla de las estatuas* desatada en Estados Unidos que Lacarrieu trae a colación e interpreta como «nuevas acciones o prácticas sociales movidas por otras demandas, en las que el patrimonio resulta un recurso de reflexividad y puesta en escena del conflicto social ante relatos y memorias históricas hoy discutidas entre nuestras sociedades». Es el componente político que, como decimos, asume en ocasiones el patrimonio cultural. Un patrimonio que evoca una capacidad potencial de producción de significados, unas veces explícitos y vivos y en otras ocasiones latentes o entumecidos en las brumas del olvido. Así lo afirmaba el ensayista Mariano Maresca (1992:22) en *La Fragilidad de la Historia:* «si fuésemos capaces de interpelar la intangibilidad irreductible que expropia a los monumentos y romper el silencio que los solidifica en el tiempo, ocultando la sustancia histórica que los ha traído al presente tal y como son y no de otra manera, probablemente nuestras ciudades llegarían a ser espacios muy diferentes. También nuestra memoria cambiaría». Esta manera de "hacer hablar" al patrimonio, para romper el obstinado silencio de algunos monumentos o para reactivar sus historias, puede ser un mensaje atractivo para prolongar este diálogo.

## Desde el *otro lado* del patrimonio: la memoria de los excluidos y las víctimas

La definición del patrimonio cultural, como estamos viendo y repitiendo en estas páginas, debe verse como un proceso crítico y dialéctico en el que muchas veces afloran tensiones y contradiccio-

nes entre las memorias institucionalizadas y oficiales y las memorias relegadas y postergadas que no han tenido posibilidad de expresarse. Los comentarios de Nelson Cayer considero que precisamente nos proponen situarnos en este *otro lado* del patrimonio, esto es, el patrimonio tal como es enunciado y reclamado por las memorias de los excluidos, los marginados o las víctimas. Desde este *otro lado* de la realidad patrimonial se obtiene la perspectiva necesaria para evidenciar las tensiones que se generan cuando los poderes públicos tratan de asimilar, absorber o neutralizar estas memorias para, como afirma Cayer con punzante precisión, «hacerlas funcionales a sus intereses». La memoria, en efecto, como representación subjetiva y selectiva de los recuerdos y el pasado, tiene un semblante lustroso y brillante, aquel constituido por la memoria heroica, por las hazañas de los grandes personajes y los héroes; una memoria institucional que articula un relato trenzado por cronistas que se afanan en escribir la *gran Historia* del pueblo o de la nación, con mayúsculas. Pero, en paralelo a este relato, o quizás mejor, entrecruzadamente al mismo, también se forja una memoria muchas veces oculta, furtiva o subrepticia; se trata de ese *otro lado* de la memoria que reclama hacer aflorar a la superficie de la sociedad «los olvidos, los silencios, los ocultamientos»; es una memoria muchas veces invisible y, como decimos, con frecuencia vinculada a identidades marginadas o marginales. A partir de estas consideraciones, creemos poder centrar el debate planteado por Cayer en torno a tres aspectos o reclamaciones especialmente significativas: la memoria popular vinculada con el denominado *folklore*, el derecho a la expresión de la memoria popular en el espacio público, y los modos de reconocer la memoria de las víctimas que han sufrido daños y que reclaman una reparación de su sufrimiento.

El reconocimiento de la existencia de un patrimonio vinculado con las clases populares y los modos de vida tradicionales, en efecto, se produjo en el siglo XIX en torno al concepto de "folklore". Y puede resultar interesante recordar cómo la génesis del proceso de estudio y compilación de este patrimonio se vincula con el concepto romántico del *Volkgeist,* el "espíritu del pueblo" que buscaba las raíces de las culturas tradicionales. La exploración pionera de este

patrimonio fue protagonizada por esa misma burguesía que, en esos momentos, también definía el patrimonio nacional y lo identificaba con las excelsas creaciones artísticas y monumentales. Se trataba, como señala, Cayer, de esa visión *esencialista* que incluía dentro del campo del patrimonio nacional esos dos estratos patrimoniales, esto es, el procedente de la *alta cultura* y los rasgos culturales de la *baja cultura* o la cultura popular. Esta última era estudiada y reconocida, si bien, como se apunta parafraseando a Martín-Barbero, con vistas a su "inclusión formal y su exclusión real". Este patrimonio popular, constituido por manifestaciones culturales relacionadas con la tradición oral, las costumbres y los ritos, la danza y la música, los relatos y las leyendas populares era registrado y recopilado en inventarios. Se trataba de un patrimonio procedente de un mundo rural cada vez más acosado por la industrialización y hostigado por las fracturas provocadas por la ruptura entre el pasado y el presente, lo tradicional y lo moderno, lo local y lo universal, el campo y la ciudad. No en vano el término "folklore" es acuñado en 1846 por William John Thoms (1846), en pleno proceso de industrialización en Gran Bretaña, cuando se siente la acuciante necesidad de registrar estas prácticas culturales que peligraban ante la expansión de los valores y modos de vida impuestos por la modernidad

El movimiento folklorista fomentó el estudio, la catalogación y la compilación de estos conocimientos y tradiciones populares, y lo hizo desde una óptica fundamentalmente positivista y descriptiva; pero, como he apuntado en otro lugar (González-Varas 2018:451) «también en muchas ocasiones estos estudios fueron motivados por la nostalgia suscitada ante la pérdida de las sociedades tradicionales y el deseo de revitalizar este espíritu popular cuya revivificación es reclamada dentro de un cuadro ideológico propio de posiciones nacionalistas, regionalistas e identitarias». Esta estructura jerárquica creada en torno a estos dos estratos patrimoniales testimonia cómo muchas veces la preservación del patrimonio popular (hoy diríamos etnográfico) estuvo alentado por la fascinación despertada en Occidente por las culturas aborígenes consideradas desde este encumbrado mirador de la *alta cultura* como *primitivas* o *exóticas*; esto es, la visión

colonialista del *otro*. Pero el reconocimiento de este patrimonio no supuso solo un viaje hacia *el exterior*, hacia esas culturas lejanas y ajenas, sino que también fue un viaje hacia *el interior*, hacia las raíces de las sociedades contemporáneas occidentales. Esta búsqueda de *lo propio*, como bien señala Cayer, estuvo alentada por los conceptos de "pureza", "autenticidad", "verdad" que, sin embargo, muchas veces derivaron en una visión trivial de este patrimonio para caer en los estereotipos de lo típico y lo tópico, sobre todo cuando la sociedad de masas y de consumo comenzó a extender su manto abarcador. El discurso folklorista, atrapado en medio de estas tramas ideológicas, se ha ido desligando progresivamente del mundo académico. A este proceso de divorcio entre folklore y academia han contribuido también otros dos fenómenos: por un lado, el ensimismamiento del folklore en la vertiente más lúdica o estética de la cultura popular, deslizamiento que le ha separado paulatinamente del ámbito del estudio y la investigación regladas; y, por otro lado, el contacto e inmersión del folklore en el turismo de masas que muchas veces ha exaltado la condición más estereotipada de la cultura popular a través de fórmulas recurrentes, como la simplificación, la reinvención o incluso la exageración de determinadas prácticas populares. Cuando estas costumbres populares se han destinado al consumo turístico, se ha fomentado una cierta *espectacularización* del folklore al sufrir este los embates derivados de su conversión en un producto comercial. Este divorcio llegó a tales extremos que la Conferencia Internacional de Washington convocada por la UNESCO en 1999 recomendó de modo explícito eliminar el término "folklore" de los documentos dedicados al patrimonio. No obstante, aunque este término haya desaparecido de hecho de la nomenclatura oficial y académica del patrimonio, no podemos decir que las connotaciones señaladas por Cayer se hayan desvanecido del todo, especialmente bajo determinados contextos sociales y/o económicos.

Más allá de las reservas asociadas con el término folklore, podemos plantearnos que si realmente deseamos que se produzca una inclusión, no solo *formal* sino también *real*, del patrimonio popular en nuestras sociedades, es necesario arbitrar procedimientos y modelos

de gestión que sean integrados, participativos e incluyentes. Como señala Cayer en una inspirada antítesis de términos, la "memoria del poder", la memoria hegemónica, no debe sofocar al "poder de la memoria", la memoria comunitaria. Entramos así a valorar esta emergencia de una memoria alternativa o social que puede y debe rectificar determinados discursos rememorativos lineales o unilaterales. El espacio público de la ciudad es un escenario especialmente señalado en estas disputas o tensiones entre memorias que activan y desactivan los valores y significados del patrimonio. Pero estas huellas de la memoria también se han depositado en el territorio, esto es, en aquellos paisajes donde la guerra y la violencia han dejado sus huellas. El patrimonio asume así un componente legítimamente político, pues las memorias, con sus elementos colectivos, reivindicativos y subjetivos, se pueden movilizar para resignificar políticamente al patrimonio. El desafío consiste en encontrar un marco adecuado e integrador que permita confrontar, yuxtaponer o conciliar visiones diferentes, incluso aquellas conflictivas o en disputa entre sí. El marco lo hemos de situar, necesariamente, dentro de los márgenes dictados por el respeto a los Derechos Humanos y dentro de los objetivos orientados a la consecución de una cultura de paz, justicia y reconciliación. Es ahí donde determinadas memorias silenciadas o reprimidas, las memorias de las víctimas y los oprimidos, han de alcanzar reconocimiento y presencia. Los monumentos públicos tradicionales, con sus figuras y ademanes retóricos, esos monumentos ostentosamente erguidos sobre pedestales, se muestran hoy en día incapaces de suscitar emoción o incluso atención. La crisis del monumento tradicional no solo es una cuestión estética, sino también ética: se ha desmoronado la memoria total, impositiva y absoluta que se asocia con esta monumentalidad; hoy, por el contrario, sabemos que la memoria es necesariamente fragmentada, relativa y abierta; esto es, una memoria parcial e incompleta que no aspira ya a compilar un relato cerrado, conclusivo y excluyente. Los mensajes tradicionales del monumento, impregnados por un relato épico y heroico de la memoria, no solo son desmontados, sino que se ha producido una total inversión de categorías éticas y estéticas: frente a lo heroico

y lo excepcional hoy se apela a lo antiheroico y al humilde testimonio personal; frente a la exaltación de la victoria y la gloria hoy se convoca al trauma y la opresión; frente a la glorificación de los héroes hoy debemos reconocer el sacrificio de las víctimas. Quizás estas sean algunas de las claves para observar el patrimonio desde *el otro lado*, desde la memoria de los excluidos y las víctimas. Pero podemos prolongar este comentario para observar a continuación cómo la emergencia súbita de los juicios aplazados de la memoria puede provocan en ocasiones lacerantes cuestiones.

## Los juicios aplazados de la memoria: condena e indulto del monumento

De los párrafos anteriores extraemos una conclusión que nos sirve para enlazar con el comentario de Monika Therrien: si muchos de los monumentos conmemorativos alzados por los poderes públicos han pretendido sellar la memoria con un mensaje cerrado, unitario e incólume, el proceso mediante el cual las sociedades reciben y reinterpretan estos mensajes es, por el contrario, un proceso necesariamente abierto, cambiante y dinámico. Therrien nos advierte acerca de cómo el patrimonio es un palimpsesto, un manuscrito en el que se borran o se difuminan palabras o líneas enteras, a la vez que se superponen o yuxtaponen trazos caligráficos procedentes de diversas manos en una constante e inacabable reescritura y resignificación. Los valores que proyectamos en el patrimonio son, en efecto, cambiantes y pueden entrar en colisión entre ellos. En el escrito que aquí presentamos mencionamos la que se considera la primera axiología *científica* del patrimonio, la compilada por Aloïs Riegl (1987 [1903]) a comienzos del siglo XX. Y decíamos que, dentro de este esquema axiológico, no estamos de acuerdo con emplazar el valor rememorativo intencionado únicamente en el pasado; por el contrario, la capacidad del monumento para compilar, expresar y transmitir la memoria se ha producido muchas veces como una intención deliberada y proyectada desde el pasado, pero siempre se recibe, se reescribe y se actualiza desde el presente. El valor rememorativo es, por tanto, un valor de

contemporaneidad, un valor de identidad a través del cual las sociedades reciben y filtran el depósito de la memoria. Una estimación crítica que pone a prueba el afecto o desafecto de la sociedad, o de una parte de ella, ante los símbolos recibidos del pasado. Los valores históricos, estéticos, de antigüedad o de uso pasan muchas veces a un segundo plano cuando se confrontan con este valor rememorativo-identitario. Este valor asume una gran carga afectiva puesto que apela y convoca directamente a la memoria (o al olvido, cuando esta no se ejerce y entonces la intención rememorativa del monumento se desvanece). Por eso llegábamos a la conclusión de que la memoria no es una esencia fija o inmutable, sino que, todo lo contrario, es una realidad viva, cambiante y fugitiva. La memoria tampoco es objetiva, sino que, como nos advertía Krzysztof Pomian (2007 [1999]), es subjetiva y egocéntrica, pues nos habla siempre en primera persona, nos habla del *yo* o del *nosotros*. La memoria colectiva es siempre reflejo de la visión del mundo y del orden social establecidos por una determinada comunidad humana en un tiempo y en un momento dados. En virtud de estas circunstancias cambiantes surgen o se provocan reacciones y actitudes emocionales y afectivas hacia el pasado que pueden ser de signo muy diferente o incluso contrario: puede darse el reconocimiento, la revitalización y la exaltación del pasado; pero también con frecuencia se producen el olvido, la indiferencia y la apatía o, incluso, la destrucción, la supresión o la voluntad de abolición del pasado. Esto sucede cuando el pasado se repudia desde el presente, cuando se denuncia, se condena o incluso cuando se aniquilan sus símbolos físicos y tangibles apelando a una justicia aplazada.

Mónica Therrien ejemplifica con precisión estos vaivenes de la memoria y sus repercusiones sobre el patrimonio a través de varios ilustrativos ejemplos, comenzando por los intereses y maniobras políticas y diplomáticas en las que frecuentemente se ve envuelta la adscripción de bienes culturales a las listas del Patrimonio Mundial. Pero hay un ejemplo muy reciente en el que Therrien se detiene especialmente. Se trata del abatimiento de la estatua ecuestre del conquistador Sebastián de Belalcázar a manos de indígenas del Cauca, suceso acaecido a mediados de septiembre de 2020. Quisiera, si se me

permite, continuar glosando este caso, que puede ser especialmente ilustrativo, pues también fue recogido ampliamente por la prensa española. Los artículos periodísticos, a la vez que relataban la crónica de este derribo, *recuperaban* la memoria olvidada de uno de los protagonistas de la conquista de América, el cordobés Sebastián de Belalcázar. Este arrojado personaje fundó grandes urbes, como San Francisco de Quito, erigida sobre las ruinas de la antigua ciudad inca, y penetró por el valle del río Cauca en busca de *El Dorado*, sembrando el camino hacia esa quimérica fantasía de ciudades de nueva planta como Ampudia, Santiago de Cali o Popayán, lugar este donde con cien españoles venció a un ejército de tres mil indígenas cerca del pueblo de Timbío. Belalcázar, personalidad enérgica y controvertida, se involucró en las guerras civiles entre pizarristas y almagristas y en 1546 ordenó la ejecución de Jorge Robledo, un gobernador vecino. Este acto, junto a las acusaciones de abusos y malos tratos cometidos contra los indígenas, le llevó a ser enjuiciado en rebeldía y condenado por la Corona a muerte, si bien esta le sorprendería en 1551 en Cartagena de Indias cuando se disponía a emprender el viaje a España para apelar la decisión del tribunal. El conquistador se hubiera quedado atónito al constatar cómo quinientos años más tarde iba a ser sometido a otro proceso judicial realizado en este caso bajo circunstancias muy diferentes: en junio de 2020, los "hijos del agua" (que es como se conoce a los misak por su procedencia del Pacífico) redactaron una abultada lista de cargos contra Belalcázar que resultó acusado de genocidio, esclavitud y usurpación de tierras. Como cabía suponer, el conquistador fue condenado sin derecho a la presencia de abogados que esgrimieran argumentos en su defensa, pues las condenas de la memoria generalmente se escriben *en caliente*. Martha Peralta, presidenta del Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS) sentenció en Twitter: «Belalcázar fue un genocida que masacró a los pueblos que conquistó. Mi respeto a los Misak que hoy reivindican sus muertos. Al suelo un símbolo de 500 años de esclavitud». En efecto, ante la imposibilidad de remover los calcinados huesos del conquistador cordobés, la condena ha recaído sobre su estatua ecuestre, efigie sobre la que se han volcado las iras de los indígenas en el ejercicio de la *damnatio memoriae*.

Estamos acostumbrados a comprobar cómo los juicios de la memoria suelen recaer sobre un pasado más o menos reciente, cuando las propias víctimas o las generaciones inmediatamente posteriores aún tienen las heridas abiertas y sangrantes. Pero en otras ocasiones, como vemos en el proceso a Belalcázar, han debido transcurrir cientos de años para que se celebren los juicios aplazados de la memoria. Esto es así por la irrupción de nuevas circunstancias que crean el contexto propicio para la reapertura de procesos aplazados que posibilitan la revisión del pasado, incluso, como vemos, de un pasado remoto. La *ejecución* de Belalcázar se inscribe, sin embargo, en un escenario más amplio, como es el clima de protestas mundiales generadas por el movimiento antirracista Black Lives Matter, al que venimos haciendo referencia en estas páginas. Este movimiento tuvo su inicio en 2013, pero desató una fuerte oleada de protestas extendidas por buena parte del mundo occidental a partir de la muerte del ciudadano afroamericano George Floyd el 25 de mayo de 2020. La creciente conciencia global frente el racismo institucionalizado ha creado el contexto propicio para desatar una revisión pública de la memoria esclavista que, a través de este filtro, ha identificado a determinados personajes históricos que han sido sometidos a una censura retrospectiva. Los blancos de las iras en principio se concentraron contra los generales sudistas de la Guerra de Secesión norteamericana que defendieron el sistema esclavista, como Robert E. Lee o Albert Pike. Pero también han llegado a alcanzar a otras figuras más ambiguas, hasta salpicar incluso a los propios George Washington y Thomas Jefferson, en cuanto ambos fueron propietarios de esclavos. Los *padres de la nación* son así vistos y enjuiciados bajo una perspectiva muy diferente a la que presentan los brillantes monumentos marmóreos del National Mall de Washington. Pero las protestas antirracistas se han ramificado y extendido hasta ir más allá y englobar lo que se han considerado las raíces de la supremacía blanca en el continente americano. Así se han remontado a la figura misma de Cristóbal Colón, cuya empresa de descubrimiento se ha considerado, bajo este velo empañado de la memoria, el inicio de un genocidio étnico y cultural. Estas estatuas de descubridores, exploradores, evangelizadores, colonizadores o

conquistadores que, como la de Belalacázar, hasta entonces se erguían mudas y olvidadas en plazas o espacios públicos, han cobrado nueva vida, pero ahora para, precisamente, recibir su golpe de gracia. Esto supone, como señala Therrien, despertar «tensiones entre viejos y nuevos actores del campo cultural».

El caso de Belalcázar es especialmente elocuente y algo más complejo, puesto que, como señala Therrien, permite añadir argumentos complementarios, todos ellos sin duda interesantes. Comenzando por los significados asumidos por el lugar donde se alzaba la estatua, el Morro de Tulcán en Popayán, que la prensa española a veces ha identificado vagamente como los "restos de alguna pirámide precolombina". En realidad, como señala Therrien, es un montículo natural ocupado por un antiguo templo ceremonial y un cementerio precolombinos que, como ha estimado el equipo del arqueólogo y antropólogo Diógenes Patiño (2020), estuvo activo más o menos entre el año 1000 y el 1500, esto es, antes de la llegada de los españoles. Se han cruzado y se siguen cruzando aquí, por tanto, varios *actores*, y cada uno de ellos nombra al lugar de un modo distinto y lo resignifica de acuerdo con sus coordenadas culturales. El *encuentro* o, quizás más bien, el *choque* de culturas producido por el Descubrimiento y Conquista de América vació de significados al lugar, pues, como señalara Tzvetan Todorov (1987 [1982]), desde la óptica de los conquistadores "lo diferente" fue sinónimo de ausencia y en el Nuevo Mundo no existía nada, sino que todo estaba por fundar; eran necesarios nuevos nombres, nuevos valores, nuevas creencias, de modo que, en consecuencia, muchos lugares sagrados precolombinos, como este del Morro de Tulcán, se despojan de significados al producirse la asimilación de los indígenas y la apropiación de sus lugares, un proceso que culmina en la evolución desde la Conquista a la plena instauración de la sociedad colonial. Lugares como este de Popayán son, por tanto, *vaciados* de significados durante el largo período colonial. Pero la asimilación de los indígenas durante el período colonial debe ser vista con reservas, pues si es cierto que estos adoptaron la religión, el idioma y determinadas costumbres, otras importantes manifestaciones culturales, como puedan ser su organización social,

algunas estrategias de subsistencia o las representaciones simbólicas del mundo, muchas veces han permanecido ocultas o subrepticias e incluso absorbidas dentro de la propia lógica del sistema colonial, como señalamos líneas más arriba.

El Morro de Popayán comenzará a ser visto de manera diferente con motivo del auge del indigenismo. La creación del movimiento indigenista se dejó sentir en Colombia, como sucedía en otros lugares de Latinoamérica, en las primeras décadas del siglo XX. El levantamiento en 1920 de Manuel Quintín Lame, cabecilla amerindio, había mostrado su intención de crear una república indígena independiente en los departamentos del Cauca, Huila, Tolima y Valle, y reclamaba el reconocimiento de estos pueblos como fuentes o raíces de la identidad nacional. Este proceso culminaría en buena medida en 1941 con la fundación del Instituto Indigenista Colombiano que sentó las bases cognoscitivas y de acción política para el reconocimiento de la diversidad étnica, social y cultural, entremezclado con la lucha indígena por el derecho a la tierra y la reivindicación de sus lazos atávicos y ancestrales con la misma. Al calor de estas ideas, el poeta Guillermo Valencia solicitó que en el Morro de Tulcán se levantara un monumento dedicado al Cacique Pubén, obra del escultor colombiano Rómulo Rozo, adscrito al movimiento Bachué o Bachuismo, que propugnaba una recuperación estética e ideológica de aspectos vernáculos indígenas. Esta petición era reclamada en 1937 con motivo de los actos de celebración del cuarto centenario de la fundación de Popayán y venía acompañada en paralelo de la solicitud de erigir una estatua dedicada a Sebastián de Belalcázar. Esta efigie estaba destinada en principio a ser emplazada en la plaza de la iglesia de San Francisco. Parecía querer conciliarse así el pasado indígena, con la estatua de Pubén en el Morro del Tulcán, y el colonial, con la efigie del conquistador en el centro de la ciudad por él fundada. Pero, sorprendentemente, el Morro de Tulcán, seguramente por su visibilidad geográfica, fue el lugar escogido para ubicar la estatua de Sebastián de Belalcázar, la única que se expuso públicamente. Era una estatua que fue encargada al reputado escultor palentino Victorio Macho que se había exiliado como consecuencia de la Guerra Civil

Española. Este sería el origen de la *afrenta* que suponía la re-imposición de la memoria institucional dominante y que desata la larvada aversión hacia el símbolo del viejo poder colonial personalizado en el máximo artífice de la conquista del Cauca.

Vemos cómo diversos actores participan de esta significación, vaciado y resignificación del lugar. Los indígenas apelan al *espíritu del lugar*, ese Morro de Tulcán visto como lugar físico o tangible que condensa elementos intangibles o metafísicos expresados, como apunta Therrien, a través de prácticas, expresiones y saberes culturales indígenas. La inflamación de estas reclamaciones en la resignificación indigenista del lugar ha llegado a estallar, como hemos visto, con el derribo de la estatua de Belalcázar consumado a mediados de septiembre de 2020. Se trató de mostrar la memoria indígena como una *memoria viva* que reclamaba la recuperación del sentido primigenio de los lugares y los símbolos. Pero en este proceso, como también señala Therrien, se cruza otro actor decisivo, como es la administración cultural que tiene la responsabilidad de velar por la protección de los sitios arqueológicos y del patrimonio artístico y cultural. Por un lado, la ciencia arqueológica hay que decir que ya se había ocupado del lugar desde tiempo atrás: el arqueólogo Julio César Cubillos (1959) fue el primero en excavar el lugar en 1957. La arqueología *patrimonializa* el lugar, lo estudia con el escalpelo de la ciencia y sobre él extiende el manto de la protección para, posiblemente, procurar su *encapsulamiento* de acuerdo con las normas institucionales e internacionales, al distinguir al lugar como parque arqueológico. Y, por otro lado, la preservación del patrimonio artístico no puede permanecer indiferente ante la destrucción de la escultura de un maestro como Victorio Macho, cuya obra esta registrada en reconocidos y eruditos catálogos compilados por historiadores del arte.

Se produciría así una diferenciación entre el *patrimonio muerto* y el *patrimonio vivo*; esto es, el patrimonio revisado por las ciencias históricas y el patrimonio revisitado por la memoria (o las memorias). Las dimensiones afectivas y emocionales del patrimonio transmitidas por las reclamaciones indigenistas han de conciliarse con las razones objetivas e intelectuales de la conservación. Y no

es fácil lograr esta avenencia. A todo esto, nos podemos preguntar qué ha ocurrido con la estatua del malogrado conquistador que, en el actual contexto mundial/global de reivindicaciones anticolonialistas y antirracistas, se convierte en un símbolo molesto. La prensa nos informa que cuatro meses después de que los indígenas del Cauca derribaran la estatua de Belalcázar, el 30 de enero de 2021, fue enviado al lugar un helicóptero del Batallón de Movilidad y Maniobra de Aviación del Ejército para trasladar la estatua ecuestre a instalaciones del Ejército Nacional. A la condena de la memoria, que ha provocado el derribo de la estatua, seguramente seguirá el indulto de la historia del arte, como hemos dicho más arriba. Pero es cierto que quizás ya no sea admisible que la escultura vuelva a ocupar una posición tan preeminente y controvertida, con lo que surge el dilema acerca de su almacenamiento y depósito en instalaciones museísticas o culturales o la pertinencia de su reubicación en otro lugar público que se considere más adecuado, un debate en el que de nuevo se cruzarán puntos de vista y argumentos encontrados. Más difícil le resultará a Sebastián de Belalcázar, condenado por la memoria, alcanzar el indulto de la historia en el momento actual, sobre todo si nos empeñamos en sofocar toda disputa intelectual o científica y lo consideramos bajo el estigma de la tan manida *leyenda negra*. La conquista y colonización de América, produjo, en efecto, la asimilación cultural de los pueblos indígenas y la finalización de los imperios y civilizaciones precolombinas. Pero muchas veces se olvidan las acciones de la Corona o de la Iglesia, como instituciones, y de muchos personajes individuales que se afanaron por corregir abusos. Como señalara la profesora María José Villaverde (2017), «tal vez se olvide que España fue el país colonizador que paralizó por primera y única vez una conquista para determinar cuál era el trato justo que se debía otorgar a los pueblos conquistados», en alusión a la denominada Controversia de Valladolid. Tampoco podemos dejar de lado la consideración de que la idiosincrasia cultural actual de las naciones latinoamericanas no puede prescindir de todas estas raíces, la indígena, la colonial, la criolla, la independentista, la nacionalista o la neoindigenista, que se cruzan y entrecruzan en identidades necesa-

riamente mestizas. Incluso podríamos argumentar cómo los criollos independentistas que lucharon contra el poder colonial muchas veces procedían cultural y racialmente de esa misma estirpe contra la que combatían. Anecdóticamente, y como prueba de esta afirmación -pero, sobre todo, como corolario del *caso Belalcázar*– podemos mencionar cómo la reputada historiadora colombiana Margarita Díez-Colunje y Pombo (1910) demostró en un concienzudo estudio genealógico publicado en la revista *Popayán* en 1910 que Belalcázar es el tronco común de varios de los próceres de la emancipación colombiana, como Silvestre Ortiz, Pombo O'Donnell, Miguel del Pombo, Francisco José de Caldas, Camilo Torres Tenorio o Joaquín Cayzedo y Cuero, entre otros.

Se trata, sin duda, de un caso muy elocuente que ilustra esta polémica histórica sobre los juicios de la historia y de la memoria que, por supuesto, aquí no podemos abordar o siquiera plantear en sus líneas fundamentales. Pero sí al menos debemos llamar la atención acerca de que no podemos juzgar los hechos del pasado desde nuestros valores actuales. Es cierto que el juicio histórico de los personajes del pasado generalmente se ve envuelto en ambiguas zonas de claroscuro que se iluminarán o se ensombrecerán según las interpretaciones de los historiadores, o según los arrebatos de la memoria que, como hemos visto, pueden reabrir antiguas heridas y lanzarse con ímpetu a juzgar, condenar o indultar; unas heridas que a veces son tan lacerantes que pueden llegar a impedir realizar una reconstrucción contextualizada de los acontecimientos o de los personajes del pasado. Sin embargo, hemos de admitir la legitimidad de la expresión de aquellas memorias que muchas veces han permanecido olvidadas o reprimidas; es decir, pensamos que hemos de abrir la puerta a procesos revisionistas que sometan a escrutinio doctrinas, creencias o valores establecidos con el propósito de actualizarlas o a veces de negarlas. Pero también somos de la opinión de que, antes de lanzarnos a abatir indiscriminadamente estatuas o monumentos, es necesario intentar comprender y explicar a la historia y a sus personajes dentro de sus situaciones y de sus propias coordenadas temporales. Este riesgo de emitir juicios anacrónicos y retrospectivos sobre el pasado ha sido certeramente

señalado en un artículo publicado en *Le Monde* por un grupo de historiadores, entre los que se encontraban Mona Ozouf, Jean-Noël Jeanneney, Maurice Sartre o Michel Winock, que advierten sobre estos excesos (2020): «Este pecado contra la inteligencia del pasado consiste en lanzar, a partir de las certidumbres del presente, un juicio retrospectivo, que además de irresponsable es perentorio, contra personajes de otro tiempo». Pero también es cierto que las actuales democracias occidentales, cada vez más traspasadas por un carácter multiétnico y multicultural, se ven irremediablemente abocadas a afrontar la responsabilidad de revisar su pasado. Este proceso puede llevar, si no a eliminar del todo la memoria de los conquistadores, lo que, como decimos, sería injusto, sí que a intentar interpretarla y revisarla bajo nuevas miradas; y, sobre todo, a la necesidad de incluir en sus relatos oficiales a las minorías que muchas veces resultaron olvidadas o silenciadas. Esto, por supuesto, supondría adentrarnos en un debate interminable, pero una conclusión que podríamos extraer es que vemos cómo en la estimación del patrimonio necesariamente se cruzan las razones de la historia con las emociones de la memoria.

## El patrimonio cultural, entre participación y burocratización

Llegados a este punto, los comentarios de Lina Constanza Beltrán nos permiten intentar trazar una síntesis conclusiva. Y esto es así porque su reflexión se adentra con decisión en el tema principal que aquí nos ha ocupado (la expansión experimentada por el patrimonio cultural en las últimas décadas) de tal modo que, a la vez que subraya el papel esencial que el patrimonio puede desempeñar como elemento de cohesión social y mejora de la calidad de vida de las comunidades, también indica con agudo discernimiento algunos aspectos problemáticos de esta expansión. En efecto, hemos visto cómo este proceso de expansión del patrimonio ha contribuido a anudar la cultura al territorio en donde esta se desarrolla y a los modos de vida de las comunidades. Este proceso ha llevado en algunos casos al reconocimiento y regeneración de grupos sociales segregados o marginados históricamente y a la recuperación o revitalización de determinadas

prácticas culturales, lo que, sin duda, contribuye al mantenimiento de la diversidad cultural del planeta. Pero esta apertura de miras, a la vez que demuestra la *fortaleza* y potencialidad que asume el actual concepto de patrimonio, también presenta ciertas *debilidades*, precisamente derivadas de la dificultad de articular modelos eficaces de organización y gestión del patrimonio cultural en relación o como consecuencia de esta expansión. Beltrán realiza un atinado diagnóstico en el que señala algunos de estos problemas, como las dificultades que surgen al tratar de conseguir una implicación verdaderamente activa y participativa por parte de las comunidades, el desajuste existente entre los sistemas tradicionales de inventario y catalogación y las realidades patrimoniales, que muchas veces superan en complejidad a estos rígidos esquemas administrativos, o los inconvenientes derivados de la implantación de una perspectiva en exceso crematística del patrimonio que, para lograr la viabilidad financiera de la conservación o salvaguardia, puede llegar a someter al patrimonio a una mercantilización excesiva. No cabe duda de que, ante estos problemas y desafíos, se requiere una nueva visión que supere los límites políticos y administrativos tradicionales para, en la medida de lo posible, lograr reducir la burocratización e incrementar la participación.

Si, como indica Beltrán, realmente se llega a considerar a la cultura como una cuestión basilar en nuestras sociedades, el concepto amplio y expansivo del patrimonio cultural que aquí venimos desarrollando bien podría articularse como un atributo central y clave para estructurar políticas, planes y actuaciones sectoriales sobre el territorio. Se trataría de invertir una situación que suele ser frecuente; esto es, que la cultura pasara de ser una cuestión marginal, a erigirse en un tema central desde el que enfocar las políticas de vertebración territorial. Esta sería su máxima *fortaleza*, en cuanto, como señala Beltrán, el patrimonio cultural permitiría afianzar procesos de ordenación del territorio, así como fortalecer economías locales y dotar de dignidad, oportunidades y futuro a comunidades vulnerables. Para ello es necesario, como apunta Beltrán, esforzarse por ajustar la noción del patrimonio a los retos de las comunida-

des y de los territorios donde estas habitan. Y no en vano señala algunos contextos conflictivos, como el vivido por Colombia en su historia reciente, que son especialmente ilustrativos y propicios para intentar demostrar esta *fortaleza* del patrimonio como instrumento para promover esta regeneración de tejidos sociales y productivos dañados o vulnerados. En efecto, desde la consideración de la cultura y del patrimonio como entidades *vivas* se pueden afrontar ciertos problemas endémicos, como los derivados de la apropiación y tenencia de la tierra o de usos inadecuados de los campos provocados por desplazamientos, colonizaciones masivas o por un modelo de desarrollo agrario desigual y excluyente; o incluso por la intromisión de los narcotraficantes o por los intereses derivados de una explotación minera y energética excesivas o por la imposición de modelos agroindustriales inadecuados. Y también, como se señala, el patrimonio cultural puede ser una pieza clave para cicatrizar heridas producidas tras décadas de conflicto armado y promover una cultura de paz y reconciliación. Es necesario para ello abordar la búsqueda de documentos, testimonios y paisajes donde la guerra y la violencia han dejado sus huellas, reconocer a las víctimas y recomponer las vidas laceradas y dislocadas. Estos pueden ser, en efecto, algunos de los escenarios en donde el patrimonio puede actuar más eficazmente en una deseable recomposición de tejidos sociales y en la revitalización de culturas damnificadas. Pero nuestro mundo global plantea también su reverso. En efecto, y como asimismo hemos tenido ocasión de exponer y debatir en el primer epígrafe de estas réplicas, nuestras sociedades, traspasadas inevitablemente por la imposición de la economía y el mundo globales muchas veces demuestran un creciente desapego hacia su pasado, hacia su patrimonio; los lazos de identidad con el patrimonio histórico tienden a difuminarse en estas situaciones y se disuelve la capacidad rememorativa del patrimonio como referente de una identidad cimentada en el pasado y reconocida desde el presente. Se produce una desafección hacia el patrimonio que es producto de la *destradicionalización* del mundo con la consiguiente sensación de desarraigo generada por el avance de la sociedad tecnológica y el vértigo producido por un presente fugaz y una

cultura uniforme que provoca una pérdida progresiva del referente histórico como vínculo de identidad colectiva. Así sucede, como he expuesto en otro lugar (González-Varas 2015:36), que «la tradición ya no es una fuerza endógena de nuestras sociedades hipermodernas y la memoria ya no se experimenta espontáneamente, de modo que nuestra única oportunidad de *revivirla* es, por lo tanto, representarla e inventarla a través del patrimonio o insertarla en los procedimientos de seducción de la sociedad de consumo». Este proceso ahonda en el distanciamiento de las sociedades con *sus* patrimonios. No cabe duda de que los medios de comunicación de masas, la cultura tecnológica y el mundo urbano (o metropolitano) son fenómenos que inciden poderosamente en imponer esta uniformidad globalizadora en los modos de vivir, de ver, de imaginar y de sentir. La participación se fractura y la custodia de un patrimonio *inerte* se confía a instancias meramente burocráticas. Se trataría, por tanto, de un mismo resultado, la ausencia de participación y la burocratización del patrimonio, pero, como vemos, provocado por dos procesos muy diferentes.

Lina Constanza Beltrán nos señala cómo paliar estas situaciones cuando afirma lo siguiente: «Afianzar la participación requiere de una cultura de diálogo y de paz, con recursos técnicos y financieros que puedan garantizar la dedicación de las comunidades a estos propósitos y promover la construcción de las memorias locales que se acompañan de BIC (Bienes de Interés Cultural) y MI (Manifestaciones Inmateriales) que son propias de las regiones». Esto supone ahondar en el proceso de expansión del patrimonio. Pero las declaraciones tradicionales de BIC, como aquí venimos comprobando, se han afanado más bien en señalar la relevancia de determinados bienes culturales singulares dotados de valores relevantes y extraordinarios que de profundizar en las raíces menos visibles, pero más firmes, del patrimonio. El carácter acotado y selectivo de muchas de estas declaraciones oficiales ha provocado una visión en exceso fragmentada (incompleta y no conclusa) y fragmentaria (reducida a fragmentos) del patrimonio cultural. Esta visión tradicional del patrimonio se centra en determinados bienes relevantes que se han presentado muchas veces como hitos aislados y desgajados de su

contexto social o territorial. Para lograr una perspectiva más amplia e integradora cada vez se han realizado más esfuerzos por lograr la estimación de los valores sociales y culturales, materiales e inmateriales que confluyen en el patrimonio. Y para ello ha sido preciso ahondar en la considerar el patrimonio en una doble dimensión: por un lado, teniendo en cuenta su significación social y antropológica; y, por otro lado, y como apuntábamos más arriba, anudando al patrimonio con su contexto territorial y geográfico. Es preciso, por tanto, tener en cuenta como punto de partida una caracterización plena y precisa de los valores asumidos y reconocidos en un lugar cultural, valoración que debe ser ejercitada a través de una lectura más integrada e incluyente del patrimonio que no se concentre solo en la plasmación física, visible o tangible del bien cultural, sino que también considere los valores otorgados a ese patrimonio por los diversos grupos implicados en su conservación o salvaguardia. De este modo, frente a la relativa *estabilidad científica* de las lecturas del patrimonio realizadas por expertos en clave disciplinar, se debe llegar a una valoración más amplia y cambiante, que incluya asimismo las estimaciones sociales, culturales, económicas, de uso o ambientales otorgadas al patrimonio por los distintos actores que convergen en el tiempo y en el espacio. De todo ello pensamos que nos hemos ocupado en estas páginas. Y considero que también es necesario enfatizar, para terminar, cómo debe consumarse el tránsito desde los *objetos singulares* a los *sistemas patrimoniales*, en cuanto el patrimonio no obedece tanto a la consideración de elementos únicos o extraordinarios, cuanto a conjuntos estructurados de elementos patrimoniales relacionados entre sí y que alcanzan su pleno significado en su contexto social, ambiental y natural. Se trataría, por tanto, de plantear el patrimonio en su marco territorial, esto es, definir *sistemas patrimoniales territoriales* o conjuntos considerados dentro de una escala y un alcance territoriales más extensos y, por tanto, dentro de un planteamiento necesariamente más complejo. Todo ello lleva a considerar que la planificación y gestión del patrimonio deben realizarse dentro de un marco amplio que favorezca un enfoque integrado, dinámico e incluyente. Se llega así en nuestros días

a una visión holística del patrimonio, esto es, un planteamiento que concibe la realidad patrimonial como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen. Este ha sido, de hecho, el subtítulo que hemos escogido para anudar las respuestas que hemos tratado de entrelazar con los discursos de los seis comentaristas o críticos. Esta consideración del patrimonio en sus ámbitos territoriales y en sus dimensiones antropológicas nos lleva a la reflexión final de que debe buscarse la combinación de instrumentos de protección, gestión y ordenación con otros de revitalización, regeneración o dinamización. Y también de que no solo hay que actuar o salvaguardar los elementos físicos o intangibles de ese patrimonio, sino que asimismo hay que tener muy en cuenta los factores externos que actúan en su configuración, pues la consideración holística e incluyente del patrimonio cultural, como hemos visto, supone el entrecruzamiento necesario e indefectible de factores económicos, sociales, ecológicos, culturales, territoriales e históricos.

# Bibliografía


**Agier**, Michel

2012 Pensar el sujeto, descentrar la antropología. *Cuadernos de Antropología Social* (35):9-27.

**Aguilar**, Paloma

2008 *Políticas de memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.

**Alegría-Licuime**, Luis, Pía **Acevedo-Méndez** y Carlos **Rojas-Sancristoful**

2018 Patrimonio cultural y memoria. El giro social de la memoria. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (34):21-35.

**Andrade**, Martín

2013 ¿A quién y qué representa la lista de patrimonio cultural inmaterial de la nación en Colombia? *Boletín de Antropología* 28 (46):53-78.

**Añon**, Valeria y **Mario** Rufer

2018 Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa* (29):107-131.

**Appadurai,** Arjun

2005 Memoria, archivo y aspiraciones. En *Construir Bicentenarios: Argentina*. Editado por Margarita Gutman, Pp. 129-136. Buenos Aires: The New School, Caras y Caretas.

**Ariño**, Antonio
2007 La invención del patrimonio cultural y la sociedad del riesgo. En *La sociedad de la cultura*. Editado por Arturo Rodríguez, Pp. 71-88. Barcelona: Ariel.

**Ariza**, Patricia
2021 El arte y la cultura más alla de la ilusión naranja. En Diario El Espectador. 3 de enero.

**Augé**, Marc
1993 [1992] *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

**Banerjee**, Abhijit y Esther **Duflo**
2019 *Repensar la pobreza: un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Bogotá: Penguin Random House.

**Barnes**, Julian
2002 [1998] *Inglaterra, Inglaterra*. Madrid: Anagrama.

**Bauman**, Zygmunt
2013 [2011] *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Benjamin**, Walter
2012 *Angelus novus*. Granada: Comares.

**Bortolotto**, Chiara
2014 La problemática del patrimonio cultural inmaterial. Culturas. *Revista de Gestión Cultural* 1(1):1-22.

**Bourdieu**, Pierre
1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

**Campbell**, Gary, Laurajane **Smith** y Margaret **Wetherell**
2017 Nostalgia and heritage: potentials, mobilisations and effects. *International Journal of Heritage Studies* 23(7):609-611.

**Castillo**, José
2007 El futuro del Patrimonio Histórico: la patrimonialización del hombre. *erph_revista electrónica de patrimonio histórico* (1):3-35.

**Cubillos**, Julio César
1959 El morro de Tulcán. Arqueología de Popayán, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* (8):216-357.

**Chagas**, Mario
2002 Memória e poder: dois movimentos. *Cuadernos de Sociomuseología* 19(19):43-81.

**Choay**, Françoise
2009 *Le patrimoine en question: anthologie pour un combat*. París: Éditions du Seuil.

**Dalí**, Salvador
2003 [1932] La vida secreta de Salvador Dalí. En *Obra Completa, Vol. 1. Textos autobiográficos*. Madrid: Destino-Fundación Gala Salvador Dalí.

**Davallon**, Jean
2002 Tradition, Mémoire, Patrimoine. En *Patrimoine et identités*. Editado por Bernard Schiele, Pp. 41-64. Quebec: Multimondes.
2010 The Game of Heritagization. En *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage.* Editado por Xavier Roigé y Joan Frigolé, Pp. 39-62. Girona: ICRPC.

**De Certeau**, Michel
1999 *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.

**De Roux**, Francisco
2018 *La audacia de la paz imperfecta*. Bogotá: Ariel.

**Díez-Colunje de Arroyo**, Margarita
1910 Genealogías. Homenaje a los próceres. Primer centenario de 1810. *Revista Popayán* (separata especial):29-34.

**Dussel**, Enrique
2000 Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Editado por Eduardo Lander, Pp. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

**Eco**, Umberto
2004 *La historia de la belleza.* Barcelona: Lumen.

**Eurípides**
2010 [431 a.C.] *Medea.* Madrid: Editorial Gredos.

**Fabian**, Johannes
2019 [1983]. *El tiempo y el otro. Cómo construye su objeto la antropología.* Bogotá: Universidad de los Andes, Universidad del Cauca.

**Fanon**, Frantz
1974 [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Shapire.

**Fryer**, Tiffany, Belle La Vaughn, Nicholas Galanin, Dell Upton, y Tsione Wolde-Michael.
2021 As the Statues Fall. An (Abridged) Conversation About Monuments and the Power of Memory. *Current Anthropology* 62 (3): 373-84.

**Garcia Canclini**, Néstor
2004 Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible. En *Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones*. Pp. 41-46. México: Conaculta-INAH.

**Gnecco**, Cristóbal
2000 Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Editado por Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano, Pp. 171-194. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.

**Gombrich**, Ernest
1997 *La historia del arte*. Madrid: Debate.

**González-Varas**, Ignacio
1993 *La Catedral de León. Historia y restauración, 1859-1901*. León: Fundación Monteleón, Universidad de León.
1994 *Restauración arquitectónica en España durante el siglo XIX. Teoría, fuentes e ideología*. Salamanca-León: Universidad de León.
1996 *Restauración monumental en España durante el siglo XIX*. Valladolid: Ámbito, Colegio Oficial de Arquitectos de Castilla y León.
1999 *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra- Manuales de Arte.
2001 *La Catedral de León, el sueño de la razón (Catálogo de la Exposición)*. León: Cabildo de la Catedral de León, Caja España.
2006 La representación del monumento en el siglo XIX: tiempo, lugar y memoria ante las transformaciones de la representación gráfica de la imagen monumental. Papeles del Partal. *Revista de restauración monumental* (3):49-69.
2014 *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*. México: Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México - Sinaloa.
2015 *Patrimonio cultural. Conceptos, debates y problemas*. Madrid: Cátedra
2016 *Ciudad, paisaje y territorio: conceptos, métodos y experiencias*. Madrid: Munilla-Lería.
2018 *Conservación del Patrimonio Cultural. Teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
2019 *Movilidad y accesibilidad en ciudades históricas. Conflictos de usuarios, diseño de infraestructuras y paisaje urbano*. Madrid: Munilla-Lería.

**Gravari-Barbas**, María
2005 Introduction générale. En *Habiter le patrimoine. Enjeux-approches-vécu*. Editado por María Gravari-Barbas, Pp. 11-18. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

**Halbwachs**, Maurice
1990 *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
2004 [1925] *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona Editorial Anthropos.

**Hernández**, Edna
2011 Descripción de un proceso de patrimonialización: El caso de la ciudad de San Luis Potosí. Alter. *Enfoques críticos* 2(4):53-67.

**Hite**, Katherine
2013 *Política y arte de la conmemoración: memoriales en América Latina y España*. Santiago de Chile: Mandrágora ediciones.

**Hobsbawm**, Eric
2002 [1983] Introducción: La invención de la tradicion. En *La invención de la tradición*. Eric. Hobsbawn y Terence Ranger, Pp. 7-21. Barcelona: Crítica.

**Huyssen**, Andreas
2011 [2010] *Modernismo después de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

**Jelin**, Elizabeth
2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

**Jiménez**, Mauricio y Mariana **Sainz**
2011 ¿Quién hace al patrimonio? Su valoración y uso desde la perspectiva del campo de poder. *Intervención* 2(3):14-21.

**Kirshenblatt-Gimblett**, Barbara
1998 Disputing Taste. En *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Editado por Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Pp. 259-281. Berkeley: University of California Press.
2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International* 56 (1-2):52-65.

**Kurin**, Richard
2004 Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal. *Museum International* 56 (1-2):66-76.

**Lacarrieu**, Mónica
2014 "Patrimonios Vivos" en tensión: entre la fijación y la movilidad se "hace patrimonio". Manuscrito.

**Lipovetsky,** Gilles
2014 [2004] *Los tiempos hipermodernos*. Madrid: Anagrama.

**Lowenthal**, David
1998 La fabrication d'un héritage. En *Patrimoine et modernité*. Editado por Dominique Poulot, Pp. 107-127. París: L'Harmattan.

**Marchán Fiz**, Simón
2006 *Las Vegas: resplandor pop y simulaciones posmodernas, 1905-2005*. Madrid: Akal.

**Maresca**, Mariano
1992 *La fragilidad de la historia. Intervenciones*. Catálogo del Proyecto de Arte Público del Pabellón de Andalucía. Expo 92. Sevilla.

**Martí**, Josep
1996 *El Foklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ronsel Editorial.
1999 La tradición evocada: folklore y folklorismo. En *Tradición Oral*. Editado por Eloy Gómez, Luis Díaz, Josep Martí y Mikel. Azurmendi, Pp. 81-107. Santander: Universidad de Cantabria.

**Martín-Barbero**, Jesús
1987 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Editorial Gustavo Gili S.A.
2001 Colombia: entre la retórica política y el silencio de los guerreros. Políticas culturales de nación en tiempos de globalización. *Revista Número* (31):1-17.

**Martín**, Gustavo
2020 Pregón de la 53 Feria del Libro de Valladolid de 2020. En *Ayuntamiento de Valladolid, actualidad-noticias*. 25 de noviembre.

**McClelland**, Andrew
2018 Heritage and Value Based Approach. En *The Encyclopedia of Archaeological Sciences*. Editado por Sandra López. Wiley Online Library.

**Mendlovic**, Bertha
2014 ¿Hacia una "nueva época" en los estudios de memoria social? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 59 (221):291-316.

**Meskell**, Lynn, Claudia **Liuzza**, Enrico **Bertacchini** y Donatella **Saccone**.
2014 Multilateralism and UNESCO World Heritage: decision-making, States Parties and political processes. *International Journal of Heritage Studies* 21(5):423-440.

**Mignolo**, Walter
2015 Foreword: On Pluriversality and Multipolarity. En *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*. Editado por Bernd Reiter, Pp. ix-xvi. Durham: Duke University Press.

**Musil**, Robert
2009 [1899-1941/42] *Diarios*. Madrid: Debolsillo.

**Nora**, Pierre
1997 *Les Lieux de mémoire*. París: Gallimard.

**Ozouf,** Mona, Jean-Noël **Jeanneney,** Maurice **Sartre** y Michel **Winock**.
2020 Déboulonnage des statues: L'anachronisme est un péché contre l'intelligence du passé. En Diario *Le Monde. Tribune*. París. 24 de junio.

**Patiño**, Diógenes, Hernando **Giraldo** y Beatriz **Quintero**
2020 Las construcciones piramidales del Valle de Pubenza (proyecto de investigación). Popayán: Universidad del Cauca. Manuscrito.

**Pollak**, Michel
1989 Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudos Históricos* 2(3):3-15.
1992 Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos* 5(10):200-212.

**Pomian**, Krzysztof
2007 [1999] *Sobre la historia*. Madrid: Cátedra.

**Porquerol**, Elisabeth
2019 [1945] *Al final del vellocino: Jasón*. Madrid: Ediciones Invasoras.

**Rabasa**, José
2009 [1993] *De la invención de América*. México: Ediciones Fractal - Universidad Iberoamericana.

**Riegl**, Aloïs
1987 [1903] *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*. Madrid: Visor.

**Rorty,** Richard
1995 [1982] *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.

**Rossi**, Aldo
1971 [1966] *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.

**Rufer**, Mario
2017 Temporalidad, sujeción, desobediencia: de algunas premisas de Walter Mignolo hacia una crítica para pensar históricamente. *Epistemologias do Sul, Foz de Iguaçu/PR*. 1(1): 60-86.

**Said,** Edward
1994 *Representación del intelectual*. Barcelona: Paidós
2004 [1993] *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

**Salgado**, Mireya
2004 Museos y Patrimonio: fracturando la estabilidad y la clausura. *Iconos* (20):73-81.

**Santoyo**, Álvaro
2010 El folclor y el patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Reflexiones críticas sobre dos conceptos antagónicos. En *Patrimonio y cultura en América Latina. Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales.* Editado por José de Jesús Hernández, Mónica Rotman y Alicia González, Pp. 109-135. México: Acento Editores.

**Sontag**, Susan
1977 *Sobre la fotografía*. Bogotá: Alfaguara.

**Therrien**, Monika
2011 Los dilemas de las políticas culturales de patrimonialización en Colombia. En *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado.* Editado por Margarita Cháves, Pp. 239-253. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

**Thoms**, William
1846 Folklore. *Athenaeum* (982).

**Todorov,** Tzvetan
1987 [1982] *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.

**Trouillot**, Michel-Rolph
1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

**Turgeon**, Laurier
2003 *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l´homme, Presses d´Université Laval.

**UNESCO**
2003 *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO.

**Van Reybrouck**, David
2017 *Contra las elecciones. Cómo salvar la democracia*. México: Taurus.

**Varona**, Freddy
2016 Una mirada humanista a la educación estética de la sensibilidad humana. *Aisthesis* (60):111-128.

**Vasco,** Luis Guillermo
2000 La lucha guambiana por la recuperación de la memoria. En

*Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Editado por Crstóbal Gnecco y Martha Zambrano, Pp. 69-95. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.

**Villaverde**, María José
2017 Una historia interminable. In *Diario El País*. 25 de mayo.

**Viollet-le-Duc**, Eugène
1869 Restauration. En *Dictionnaire raisonné de l'architecture francaise du XIe au XVIe siècle*. Editado por Eugène Viollet-le-Duc, Pp. 14-34, Vol. VIII. París: A. Morel.

**Wesolowska**, Justina
2012 *Maurizio Cattelan. Amen. Catalogo di Mostra (16/11/2012-24/02/2013)*. Varsovia: Center for Contemporary Art Ujadowski Castle.

**West,** Nancy
2000 *Kodak and the Lens of Nostalgia*. Charlottesville: University Press of Virginia.

**World Bank**, Government of Italy y Scientific United Nations Educational y Cultural Organization (Editores).
2000 *Culture Counts. Financing, Resources, and the Economics of Culture in Sustainable Development*. Washington: The World Bank.

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

**Zizek**, Slavoj
2006 *La subjectivité à venir. Essais critiques*. Paris: Flammarion, Champs.

# DIÁLOGOS

## EN PATRIMONIO CULTURAL No. 3

Una de las preocupaciones de la Maestría en Patrimonio Cultural es cómo contribuir a los debates en torno al patrimonio cultural, y una de nuestras respuestas es el texto que el lector tiene en sus manos. Básicamente, la idea con la colección Diálogos en Patrimonio Cultural es brindar un espacio para debatir, para dialogar. Invitar a un grupo de académicos a pensar sobre un tópico, a propósito de las ideas de otro.

En este tercer volumen de Diálogos en Patrimonio Cultural, el lector seguramente encontrará respuestas a algunas de las preguntas que en la actualidad se hacen en torno al patrimonio cultural. Pero más importante aún participará de algunos debates de candente actualidad de la mano de un brillante pensador y teórico del patrimonio cultural.

9 789585 938649

Uptc
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
FACULTAD
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
Fundación Erigaie