

“Gestión y políticas culturales en el desarrollo de los territorios”

**Eduardo Nivón.
Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa, México.**

**Conferencia impartida en el Seminario sobre Formación en
Gestión Cultural en Chile, Santiago y Valparaíso, Chile, 9 y 10 de
Agosto de 2005, organizado por el Consejo Nacional de la
Cultura y Las Artes.**

Dos modelos de gestión en el territorio.

El aparato cultural mexicano es sumamente complejo y responde a distintos momentos y contradicciones. Entre las varias instituciones que existen se tiene la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas que surgió en los años sesenta en la Secretaría de Educación Pública. Fue originalmente un organismo para promover las creaciones culturales de las comunidades populares e indígenas y su metodología de trabajo estuvo ligada por mucho tiempo al campo de la promoción comunitaria.

Con los debates sobre la cultura popular que en México tuvieron una época de oro en los años setenta y ochenta, esta dirección retomó mayor importancia e interés. Ya se sabe que definir lo popular es complejo y lo que más parece expresar su nota distinta es la idea de que lo popular sólo puede entenderse en el marco de sociedades estratificadas, donde los desniveles de cultura han producido la idea de una cultura alta o elitista, con sus respectivas manifestaciones culturales frente a lo popular, mayoritario o como se puso de moda a partir de los estudios italianos de cultura popular "subalterna". De hecho esta nota de subordinación es tal vez su característica más definitiva.

Lo popular en América Latina se mantuvo escindido durante mucho tiempo de lo masivo. No así sucedió en los países anglosajones donde la cultura popular rápidamente fue identificada con las producciones de la industria cultural.

En este marco de reflexión, el modo adecuado de trabajo cultural con las culturas populares entró rápidamente en el mismo cauce que tenía la discusión sobre las culturas indígenas. Así como la tensión básica en ese terreno fue la que se generó entre integración y autonomía, para las culturas populares se desarrollaron rápidamente conceptos que permitían dar cuenta de esas nociones. La nota determinante del trabajo cultural popular no estaba en los productos sino en los procesos y estos debían caracterizarse por lo que Guillermo Bonfil llamó el Control Cultural.

Por control cultural Bonfil entendía la capacidad de decisión sobre los recursos propios de una comunidad. Con base en esos dos elementos, decisión y recursos, Bonfil desarrolló un modelo que llamó dinámica del control cultural que se puede expresar con este cuadro.

Dinámica del control cultural, según Guillermo Bonfil.

Esquema del Control Cultural		
Recursos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropriada	Cultura Impuesta

Recursos Culturales: Todos los elementos de una cultura que se ponen en juego para definir un propósito social y alcanzarlo.

La imagen de cultura que produce este esquema es necesariamente estática.

La dinámica del control cultural se expresa en cuatro procesos básicos: Resistencia, Imposición, Apropriación y Enajenación.

El modelo puede dar lugar a muchas consideraciones de carácter teórico, la más relevante es que Bonfil necesariamente cosificó la cultura para poder traducirla a este esquema, siendo que ella en realidad es un flujo en el que es difícil decir cuando un recurso es propio y cuando es ajeno.

Pero lo más relevante fue la consecuencia para un modelo de gestión cultural. ¿Qué característica tiene el promotor cultural en este modelo? La de ser una persona destacada por la misma comunidad, es decir, la de ser ella misma un recurso propio, que se compromete a desarrollar actividades que promueva el control y la autonomía de la comunidad. El gestor cultural en este marco tiene una autonomía limitada, la que la comunidad y sus recursos le otorgan y difícilmente puede trabajar en otro marco que no sea el de su propio entorno de origen. El antecedente de esta figura fue el maestro indígena, con la salvedad de que al estar incorporado al sistema federal de enseñanza objetivamente se escindía de la comunidad al pertenecer a otro estrato social distinto.

Esta imagen ha sido feliz en la práctica cultural de mi país tanto por el estado como por las organizaciones no gubernamentales. Uno y otras se dieron a la tarea de capacitar, formar promotores, entregar recursos, y desarrollar procesos que fortalecieran la comunidad. Actualmente el comunitarismo es una realidad en México y se ha constituido en una especie de barrera invisible que para algunos es

indispensable para frenar los efectos negativos de la globalización¹. El apoyo más contundente que se le ha otorgado fue la creación de un programa llamado de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC) que hasta la fecha perdura.

El enorme peso cultural de las culturas populares en México hizo que la modificación de este esquema fuera muy lento y fue precisamente a raíz de la reflexión que se hizo en otro contexto que ocurrió un cambio importante. En este caso el aporte vino del Chile. José Joaquín Brunner al reflexionar sobre las políticas culturales en América Latina destacó la importancia de un proceso que llamó “circuitos culturales”.

Clasificación de los circuitos culturales

Agentes	Productores profesionales	Empresas Privadas	Agencias Públicas	Asociaciones Voluntarias
Instancias Institucionales				
Mercado		X		
Administración			X	
Comunidad				X

Circuito cultural: Combinación típica de agentes e instancias institucionales que abarcan además las fases de producción, transmisión y consumo de los respectivos bienes culturales.

Agente: sujetos generadores de la acción cultural; participantes directos de la producción y transmisión culturales,

Instancias institucionales: dispositivos de organización social, regulación o control de la cultura como producto especializado

X = circuitos “puros”

¹ Floriberto Díaz, intelectual mixe fallecido en 1996, elaboró una serie de consideraciones sobre la comunidad indígena y el comunitarismo. Desde mi punto de vista incurre en la objetivación de los rasgos de la vida comunitaria creando en consecuencia un sistema rígido para pensar la comunidad. A la larga, preservar la comunidad según su planteamiento, consistiría en preservar rasgos que no siempre podrían estar presentes en las comunidades indígenas: “Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen la comunalidad: 1) La Tierra, como Madre y como territorio. 2) El consenso en asamblea para la toma de decisiones. 3) El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad. 4) El trabajo colectivo, como un acto de recreación y 5) Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal” **La Jornada Semanal** 11-03-01

La característica más relevante del modelo de Brunner es que la clave de la cultura moderna es la producción de bienes culturales a través de un entramado de relaciones. Esta peculiaridad hace que los agentes deban estar pendientes de lo que sucede en esos circuitos y ser capaces de intervenir en ellos. Por tanto, agentes o gestores culturales deben contar con autonomía, es decir deben ser capaces de escindirse de las organizaciones en las que se desempeñan para poder tener visiones de conjunto de esos procesos.

De esta manera han surgido dos tipos de agentes culturales que actúan sobre el territorio y que organizan su trabajo a partir de criterios distintos. Unos se apoyan en las comunidades, son un recurso de ellas y su tarea es controlar los recursos con autonomía. Otros son recursos de la sociedad, autonomizan su tarea en función de intereses propios que trascienden las organizaciones y su función es garantizar la racionalidad de los procesos de producción de bienes y servicios culturales.

La modernización de la gestión cultural

Dicen los especialistas en estudios de organización que la gestión es un proceso paralelo al proceso de modernización de las sociedades. Algunos de ellos conectan directamente el despliegue de los planteamientos sobre la modernización de las sociedades con las teorías de la organización de las instituciones. Éstas son sistemas de reglas que rigen y estabilizan el comportamiento social en función de necesidades o intereses, de tal modo que a partir de ellas la conducta de los individuos adquiere cauces sociales, es decir, se ordena según los intereses de una colectividad.

Las visiones sobre la modernización de la sociedad no son homogéneas. Para algunos autores, ésta se realiza a través de transformaciones radicales, verdaderas revoluciones que supusieron cambios de época, de mentalidad. Una filosofía sustituye a otra y si no lo hace ampliamente se sucede el caos. Para algunos sociólogos del siglo XIX por ejemplo, el cambio de un pensamiento metafísico a uno positivo o científico era clave en la organización de la nueva época. Tomar entonces posesión de los asuntos humanos era transformar la premisa organizadora de las instituciones, de la filosofía o la religión a la administración científica. Digamos que cuando ocurre el cambio de la sociedad tradicional a la moderna, la sociedad se decanta por una nueva espiritualidad, ésta basada en la ciencia. Por ello la producción requiere de agentes intermediarios. Las primeras grandes empresas en México, cuyos vestigios aún se encuentran en la periferia de la ciudad, fábricas de textiles sobre todo, pero también de papel u otros productos, eran grandes unidades de producción asentadas cerca de caídas de agua que formaron verdaderas haciendas de trabajo obrero. Los patrones normalmente vivían en la misma fábrica y como eran emplazamientos nuevos, también construían viviendas obreras. Con los años los viejos dueños fueron desapareciendo y surgieron los administradores y con ello el sistema de organización del conjunto fábrica-poblado se modificó, los patrones se separaron de la empresa físicamente y se condujeron como profesionales que

entraban a la fábrica sólo a trabajar. En otras palabras, la industria requirió de agentes intermediarios que no era ni el técnico especialista en la producción ni el patrón, sino una figura intermedia entre la ciencia y la industria. En los Estados Unidos esta figura fue la del ingeniero y de ese gremio, de la Asociación Americana de Ingenieros Mecánicos surgió Frederick Taylor (1856-1915), quien se propuso racionalizar el proceso de producción. A la larga el mismo Taylor se independizó de la empresa en que inició sus observaciones sobre los procesos productivos y al final de su vida trabajó como asesor independiente de empresas, es decir, independizó la gestión.

Otro modelo teórico sobre la modernización no plantea la sustitución radical de una era por otra, sino un proceso creciente de racionalización, calculable e impersonal. El mundo moderno no es simple resultado de las leyes económicas o de la riqueza, sino de un ambiente intelectual nuevo. Si el capitalismo o la modernidad están en expansión es porque también lo está la racionalidad humana. El calvinismo, como reflexiona Weber, supuso el triunfo de la irracionalidad del sentimentalismo, de la magia y el lujo, por la razón. Para Weber este proceso en realidad genera una intersección entre el mundo tradicional y el mundo moderno. Se puede decir que la modernidad convive largos periodos con la tradición, a la que combate en sus rasgos irracionales. No se trató de sustituir la moral por la razón, sino de construir una moral racional, es decir una moral en la que vida ordenada, ahorradora, emprendedora donde la seña de virtud sea el obrar racionalmente: ahorro, empleo productivo del tiempo, ser productivo, etc.

Este paulatino proceso de racionalización da lugar a otro modo de organización social. Ésta debe basarse en orientaciones abstractas, impersonales, orientada a reducir al mínimo los aspectos personales del individuo. Un modo de ser burocrático como ya podemos señalar, basado en la eficiencia tanto por su superioridad técnica y por su impersonalidad. El exceso de celo burocrático, su auto-referente impersonalidad, la puede convertir por otra parte en una maquinaria formalista implacable, así como también en uno de los más grandes obstáculos al cambio. Provoca casi ineludiblemente un paulatino desplazamiento de fines por medios, como lo observamos en muchas instituciones modernas, cuyo sentido último parece ser el de sobrevivir, una elevada exhibición de señales de autoridad, arrogancia de los directivos, y una cohesión de grupo frente a las demandas de los externos. El ethos burocrático funciona igual en una institución que en otra. El INBA es un producto del nacionalismo cultural en México aplicado a la investigación, educación y fomento de las artes y la literatura, pero su funcionamiento es tan pesado como una institución de comercio o de comunicaciones. Los intentos por superar el formalismo burocrático, aligerando los efectos de la jerarquía burocrática por el costo asociado a dicha función y por las limitaciones que impone a la participación creativa de los trabajadores se extiende en todo el campo público y privado. Ya hemos visto las escenas de tácticas de organización que buscan romper con las jerarquías en las empresas. En algunas de ellas por ejemplo, se impone el no uso de corbata o ropa

formal un día a la semana y se hacen reuniones para escuchar la opinión de los trabajadores. Recuerdo la gestión del Antanas Mokus en la Universidad Nacional de Colombia en que un día a la semana hacía sesiones de diálogo directo con miembros de la comunidad universitaria, sesiones que fueron atractivas y peligrosas a la vez. En materia de cultura los modos de gestión más horizontales y de participación de los trabajadores y promotores culturales se han hecho más y más comunes y hay en México un verdadero terror a la burocratización del aparato cultural.

Hay por último una visión de la modernidad que la piensa como una suerte de transfiguración de la tradición. La diferencia entre lo social y lo individual en Durkheim es la misma que hay entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es para él una representación de la colectividad, de ahí su idea de que lo importante de los rituales religiosos, más que establecer contacto con la trascendencia es rendir culto a la propia comunidad. Lo privado sería en este caso el espacio de lo particular, de lo profano, de lo personal. La consecuencia es que por mucho que la sociedad se modernice, el espacio de lo colectivo seguirá siendo un espacio religioso en el sentido de que la sociedad, lo colectivo fue y sigue siendo el alma de la religión. Más que una ruptura entonces entre lo tradicional y lo moderno, la tradición perdura de algún modo en lo actual, sea por vía de supervivencia o simplemente porque continúa siendo necesaria para existir como sociedad. Elton Mayo (1880-1949), tradujo alguno de estos elementos a la gestión empresarial. Modificó el enfoque tayloriano de la organización del trabajo por el de las relaciones humanas. A final de cuentas de lo que se trató fue poner en la agenda de la administración el tema de la referencia grupal, del anclaje social de los trabajadores, la ruptura de la individualidad ante el trabajo traía dividendos productivos y permitía adaptar mejor a los trabajadores al cambio tecnológico. Desde ese enfoque, de lo que trata la gestión en la modernidad es establecer relaciones de colaboración tal como existían en las sociedades tradicionales.

Hasta aquí, he tratado de ver como la visión que se produce sobre la agencia social, es decir sobre los intermediarios que se encargan de llevar adelante los proyectos desatados por la modernidad pueden ser varadas.

Con un lenguaje más moderno, los sociólogos de las organizaciones han hablado de varios modos de gestión, de las cuales me interesan dos.

Un modo que llaman corporativo piensa que la base de las organizaciones modernas consiste en la identificación y armonización de los intereses de quienes las componen; establece una misión, una visión, objetivos estratégicos, códigos de conducta y busca la interiorización de valores. Se parece a la idea de la sustitución en el sentido de que una era reemplazada por otra con nuevos valores.

Hay otro modelo, que por supuesto no es el único alternativo posible, que llaman organizacional el cual reconoce las diferencias internas entre los componentes de la organización, pero que busca integrarlos a partir de su diversidad. Lo importante de este modelo es que considera que las organizaciones están formadas por miembros portadores de experiencias y actitudes diversas provenientes de su edad, sexo, educación, etc.

Si pensamos en las políticas culturales actuales, este modelo es más realista que el primero, pues el aparato cultural no es susceptible de ser unificado por visiones totalmente compartidas. Por el contrario, quienes acuden a los aparatos culturales lo hacen en aras de su experiencia personal y esperan que éste responda en forma organizacional a los diversos intereses.

Panorama de la gestión cultural territorial

La combinación de los dos planteamientos que he realizado podría permitir elaborar un modelo integrador de la gestión. La gestión consiste en la promoción de un marco institucional para conducir la creación, difusión y consumo de los bienes culturales. Se trata de un modelo institucional, pues, como he dicho, busca normar la actuación en función de los intereses de la sociedad.

La gestión cultural en el territorio

Hasta ahora parece que lo anterior ha sido un gran excursión al tratamiento de la gestión territorial pero a lo que voy es que es posible, desde mi punto de vista, encontrar un apoyo entre la gestión cultural comunitaria y la gestión de instituciones culturales y las modalidades de gestión en la modernidad.

Campo de Gestión	Modelo de Gestión	
	Burocrático	Organizacional
Gestión Cultural Comunitaria Búsqueda y defensa del control (autonomía) en el uso de sus recursos culturales	X	Generación de procesos integradores de intereses y experiencias diversas. Manejo de la diversidad.
Gestión Cultural de las Instituciones culturales modernas Búsqueda de la eficiencia y de la integración	Elaboración de procesos a través de criterios formales (rationales) de intervención. Desarrollo de instituciones uniformes, jerárquicas, compartimentadas	

La integración de intereses en el territorio supone un trabajo en diversos frentes:

1. El sentido de la identidad:

Partamos, como dice el sociólogo Gilberto Giménez, que el territorio es “la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”. El territorio no es una categoría del conocimiento como sería el espacio, sino una categoría de la experiencia es decir, de la constitución de los sujetos.

El espacio ha sido instrumento de mediación entre grupos e individuos, un receptáculo en donde se organiza y se forma la vida social de los hombres. Además “ha servido de “operador” para entender y explicar, en diferentes contextos, las relaciones que los hombres tienen con su entorno, y que establecen entre sí, creando así espacios sociales convenidos, es decir, delimitados” (Provansal, 2000: 6).

A lo largo del tiempo, el espacio ha sido apropiado y construido de diversas maneras por los grupos humanos, quienes le han atribuido diversos valores, funciones y significados que se expresan en un espacio delimitado, llamado territorio.

El territorio siempre es un objeto de apropiación o de exclusión simbólica. Es de una u otra manera un objeto valorizado. Si bien, cuando hablamos de territorios hacemos referencia a un espacio físico con determinados límites y fronteras (reales o imaginarias) que lo nombran y lo definen socialmente y que permiten distinguirlo, en realidad éstas no son nociones abstractas y conceptuales. El territorio no es un mero “escenario” que progresivamente se ha ido llenando de estructuras fijas que definen funciones específicas, un cúmulo en donde transitan y se efectúan actividades económicas, sociales y políticas. No es un objeto con dimensiones funcionales, sino un instrumento para mirar relaciones sociales. Se es de un territorio, se reconoce un origen a través de él, se observan pertenencias o renuncias, se miden las distancias sociales por el modo como accedemos al territorio.

Es entonces un instrumento importante para la constitución de sujetos sociales, los cuales van a desplegar sus capacidades creativas sobre el territorio de acuerdo al respeto, estima, afecto que lleguen a producir acerca del mismo.

“El territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquél nombró con ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria, en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo ” (Silva, 1992 :48).

En la actualidad, la complejización y transformación de los territorios, especialmente de los territorios urbanos, generan dificultades para que los ciudadanos construyan el sentido de pertenencia a un lugar y experimenten y expresen la identidad local.

El papel de los agentes culturales en el territorio es entonces de primera importancia: consiste en contribuir a superar la visión determinista que se tiene del territorio y que lo reduce a un simple “contenedor” o “escenario” y pasar a explorar su significación cultural. Para ello deben tomar en cuenta el punto de vista de las personas, capturar e interpretar el significado que adquiere el espacio urbano en la vida cotidiana de la gente. Esto se debe a que, el espacio social urbano no solamente se carga de sentido por lo construido en él o por sus edificios, plazas, calles o monumentos, sino también por lo que las personas le imprimen a ese espacio a través de sus relaciones de uso, de sus recorridos cotidianos, en las formas de marcarlo, rechazarlo y apropiarlo. Este constante juego de representaciones y prácticas del espacio nos conduce a un encuentro de especial subjetividad con el territorio, es decir, se pasa de un territorio habitado y vivido como una realidad objetiva “externa” a un territorio percibido y valorizado, que es semantizado subjetivamente como una realidad territorial “interna”. Como lo destaca Armando Silva, el territorio es percibido y representado por las personas y los grupos sociales como una entidad fundamental del “microcosmos” y “la macrovisión”:

“Estos dos ejercicios, denominar y recorrer, han de evolucionar hacia el encuentro de la región llamada territorio... la microvisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto” (p. 48).

Si el territorio puede ser apropiado por las personas como objeto de representación simbólica, también puede realizarse a través de procesos afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia con ese lugar. Las personas en su constante ir y venir construyen y reconstruyen constantemente el territorio, creando con ello referentes importantes de identificación e identidad con determinados espacios. En este sentido, por ejemplo, el lugar donde se vive forma parte de un conjunto más amplio de referencias individuales o colectivas; ya sea por ser el lugar donde se nace y crece o porque es el lugar donde se eligió o les tocó vivir. Es decir, existe una interacción estrecha entre la persona y el lugar. Dicho de otro modo, las personas y los grupos se identifican con un lugar a través de las referencias que puede obtener de él – espacio físico, ubicación, diseño arquitectónico, por su belleza natural, etc. – pero también a través de los significados que se le asignan a esos espacios – como puede ser referente de seguridad, estabilidad, peligro, caos, etc.- produciendo con ello nociones de arraigo y desarraigo territorial.

El trabajo cultural de los gestores culturales en el territorio se monta a caballo entre el trabajo comunitario o vecinal y el que se realiza a partir de las instituciones públicas. Aquí es donde se funden los objetivos de las instituciones con los de las comunidades e individuos y también donde se hace indispensable un modo de intervención que renuncie a la aplicación de modelos burocráticos.

2. El sentido de la proximidad.

La proximidad nos conduce a tratar dos aspectos. El primero es el de **la responsabilidad de lo público**. Del siglo de las luces a nuestros días, la evolución de los estados modernos ha consistido en una paulatina ampliación de sus funciones. Si la misión originaria del estado era la preservación y representación de la soberanía nacional, al asumir los valores de la modernidad debió comprometerse con la salvaguarda de los derechos políticos, la organización de la representación social, la creación de condiciones de igualdad y la organización de los servicios públicos. En la actualidad los estados modernos han sido obligados a la conducción del sentido de lo público entendido éste no como una alienación de los intereses individuales, sino como su expresión más acabada. Con ello los intereses y necesidades de los ciudadanos, en su más amplia expresión, deben ser materia de compromiso del estado, incluidas desde luego, las necesidades culturales.

Por tanto, ahora, más que decir si debe o no intervenir el estado en la cultura, la cuestión consiste en definir cómo y con qué recursos debe hacerlo. Para decirlo de una manera más llana: La intervención en la cultura no puede tener por sentido la legitimación del Estado como aparato representativo de una nación o una sociedad, reclamando con ello veneración y afecto por parte de los ciudadanos, sino la satisfacción de los intereses de los ciudadanos, verdadera esencia de lo público, a fin de lograr una sociedad más cohesionada y más desarrollada.

Mientras más próximo esté el estado de los ciudadanos, es más claro que su intervención en la cultura no consiste en definir o favorecer determinados contenidos o estéticas, sino en atender las necesidades culturales. ¿Pero, existen necesidades culturales? El tema se vuelve relevante porque es frecuente que el compromiso del estado en materia de cultura se posponga en razón de que hay campos más apremiantes que la cultura. "Necesidad" se ha definido como un sentimiento de privación respecto de una satisfacción general. Así, hablamos que necesitamos alimento, vivienda o aire puro, es decir elementos indispensables para la supervivencia. Estos requerimientos directamente asociados con la vida han dado lugar a hablar de necesidades objetivas o reales, diferentes a otras necesidades subjetivas o falsas. Pero nuestra vida no es sólo biológica, sino también societaria. Más aún, nuestras necesidades físicas sólo adquieren posibilidad de ser resueltas precisamente porque vivimos en común. Así sin instrucción, dignidad o sentido de futuro no hay posibilidad de atender las necesidades básicas; sin condiciones de paz

ni valores de convivencia no hay vida social alguna y la cultura nos los proporciona sin lugar a dudas.

Al hablar de la obligación del estado de atender las “**necesidades**” simbólicas, artísticas o culturales de la población nos referimos entonces al conjunto de instrumentos que posibilitan la identificación colectiva y la realización personal de los ciudadanos. Estas necesidades se han venido haciendo cada vez más complejas pues el aumento del nivel de vida, instrucción y tiempo libre de la población en general, sobre todo de los jóvenes, ha provocado que la sociedad perciba la cultura no como ámbito exclusivo de una minoría, sino un espacio que produce igualdad o al menos intenta poner las bases para ella al combatir la exclusión y la marginación. Así la satisfacción de las necesidades culturales se ha tornado en nuestro tiempo en un derecho, ante el cual las administraciones públicas deben asumir un deber de actuación.

Modernamente el sentido de las necesidades culturales se ha transformado en el compromiso con el **desarrollo** que en un principio se redujo a la idea de crear las condiciones económicas para la satisfacción de las condiciones de vida de la sociedad. Pero en la actualidad esta visión tan reducida se ha ampliado, pues el desarrollo se expresa en integración, modernización, urbanización, industrialización, equidad, incorporación de sectores sociales a la vida moderna, lo que necesariamente supone una dimensión cultural. Es decir, no hay modernidad económica sin idea de cambio, igualdad, creatividad o identidad. Por tanto el desarrollo cultural no es entonces una meta a cumplir luego de haberse resuelto el desarrollo económico, un lujo que los países pobres no se pueden dar, sino un condicionante real de satisfacción de las condiciones económicas más básicas. La cultura es entonces un factor que atraviesa toda política económica y social, es un requisito del desarrollo, pues a fin de cuentas el sentido último de éste somos las mujeres y hombres que conformamos la sociedad.

La tarea entonces del gestor cultural es la detección de las necesidades para conducirlas como una expresión de la constitución de lo público.

El segundo aspecto de la proximidad es **organizacional**. Los aparatos culturales más próximos a los ciudadanos son los primeros responsables de la satisfacción de los intereses públicos y deben tener la capacidad de manejarlos con iniciativa. Las modernas políticas públicas parecen haber llegado al consenso de que a nivel general se deben definir líneas de acción pero no deben detallar la actuación de los agentes locales. Estos deben contar con la suficiente autonomía para traducir o conectar las definiciones de las políticas públicas con las definiciones generales. De ahí que el gestor cultural territorial debe trabajar con una visión integral de los objetivos de las políticas públicas de cultura y su formación debe ser lo más amplia posible.

3. La gestión de la diversidad.

Parte de la consideración que las grandes definiciones de las políticas culturales cuentan con un amplio consenso. No está a la discusión la trascendencia del apoyo a la creatividad, del despliegue de las diversas formas de distribución de los bienes culturales, la defensa de los derechos culturales o el compromiso de la cultura con el desarrollo. Pero no obstante este acuerdo los conflictos de la interculturalidad siguen en pie o se multiplican. Esto es así porque existe un gran desencuentro entre el desarrollo de las definiciones globales y lo local. Aún estamos muy lejos de aquella consigna de los altermundistas de pensar globalmente y actuar localmente.

Lo local, como hemos visto, a que lejos de perder su relevancia, continúa siendo fuente de sentido en nuestras vidas. Los conflictos que salpican el mapa del mundo así lo hacen ver pues la identidad, en muchos de ellos, es un principio motor o bien es el objetivo mismo de una lucha, su reconocimiento social. Por tanto la globalización abstracta no pone en riesgo las identidades, sino, en la hipótesis de Castells, las ha reforzado. La cuestión que se plantea entonces es qué consecuencias ha traído esta sociedad montada sobre flujos de comunicación cada vez más estrechos y tupidos sobre las identidades comunitarias de resistencia.

Un trabajo de Pipa Norris (2000), quien trabaja para el World Values Survey, muestra como el peso de lo local continúa siendo la fuente primaria de identificación de los ciudadanos. A la pregunta sobre la fuente principal de identificación -local, nacional o cosmopolita- casi la mitad de la población encuestada, 47%, se decidió por la primera opción y el 38% tomó la opción de la nación. Sólo 15% se sintió más próxima al ideal cosmopolita. Es curioso que el mismo estudio muestre que incluso el proyecto más audaz de convergencia en un proyecto integrador supranacional como lo es la Unión Europea genere un porcentaje de 64% de preferencia por el nivel local o regional y sólo 13% por el nivel continental-global.

Esta vuelta a la comunidad y las regiones en el caso de Europa Occidental no tiene el mismo significado en otros sitios y por lo mismo es posible plantearnos algunas preguntas finales sobre el sentido del trabajo cultural en el territorio.

1. La primera cuestión es si el aparente triunfo del localismo y la comunidad en las condiciones actuales puede ser satisfactorio o, por el contrario, representa una cierta renuncia a una promoción de una sociedad civil mundial. Parecería que ante la desestructuración de las sociedades modernas, principalmente las sociedades de los países en desarrollo, el logro del consenso y la aceptación de reglas de convivencia se hace cada vez más difícil. Y lo mismo sucede a escala mundial. La marginación de la Organización de las Naciones Unidas por el unilateralismo de los neoconservadores americanos ha golpeado la esperanza de que el derecho internacional llegue a ser un instrumento útil para la resolución de los conflictos. A estas alturas de los escándalos por las torturas y vejaciones a los presos de Guantánamo e Irak parece claro por qué

los Estados Unidos exigieron que sus tropas fueran eximidas de eventuales consignaciones por actos ilegales ante el Tribunal Penal Internacional. Lo que se ha puesto en cuestión es la posibilidad de construir una sociedad civil global en el sentido de poder llegar a ser un espacio cargado de ciudadanía². Algunos intelectuales promotores de los movimientos altermundistas han depositado en las organizaciones no gubernamentales y en algunas otras de carácter institucional su esperanza en que logren crear un ambiente de cooperación internacional para construir instituciones de gobierno de la globalización. La Agenda 21 de ecología y la actual Agenda 21 de cultura, en proceso de discusión, podrían ser una muestra de este esfuerzo. Una constante en ellos es el reconocimiento del localismo como base de cualquier política global, lo que no supone la preservación de la marginación o la reclusión en las comunidades.

2. Otra preocupación es el efecto que el fortalecimiento de las identidades comunitarias puede tener en sociedades modernas. Ya estamos viendo en Europa la respuesta que se ha dado a las prácticas culturales de las comunidades que se distancian de la cultura hegemónica, principalmente el Islam. Sartori ha sido una de las primeras voces en denunciar el multiculturalismo y poner un límite al pluralismo. Pero las señales van más allá de la discusión académica: la ley contra la ostentación de símbolos religiosos en Francia o para el control de los imanes y mezquitas en España, son un muestra de hacia donde puede caminar el recelo hacia las identidades comunitarias. Pero más grave es lo que sucede en los Estados Unidos. De nuevo un ensayo de Samuel Huntington obliga a encender las alarmas. Ya no es el mundo árabe el que hace temer al ideólogo por su amada Norteamérica. Ahora son los hispanos, especialmente los de nuestro país. “La mexicanización -dice- está difuminando... la frontera entre México y los Estados Unidos y está introduciendo una cultura muy diferente, al tiempo que está favoreciendo la aparición de algunas zonas de una sociedad y unas culturas combinadas, medio estadounidenses y medio mexicanas” (2004: 12). Parece que Huntington efectivamente ha cancelado la posibilidad de que desde identidades primarias se pueda lograr la identidad con la nación. En parte es cierto; cada día es más difícil de creer que mexicanos o árabes participen del sueño americano: la inmigración mexicana y las bajas tasas de asimilación, dice Huntington “podría acabar por transformar Estados Unidos en un país de dos lenguas, dos culturas y dos pueblos.... [pero] Sólo hay un único sueño americano (*American dream*), creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicanoamericanos comparten ese sueño y esa sociedad sólo si sueñan en inglés” (20)

3. Por último, está el problema de cómo conciliar el refugio en el grupalismo o el comunitarismo con la construcción de una sociedad igualitaria en nuestro país. No voy a caer en la mitificación de la vida comunitaria, pues creo que el horizonte

² Los ensayos coleccionados en “Hacia una sociedad civil global” (Vidal Beneyto, ed.), ponen en el tapete de la discusión este tema.

comunitario en América Latina es tanto fuente de resistencia y liberación como de sujeción y dominio, o como señala Castells, la comunalidad puede conducir al cielo, al infierno o a infiernos celestiales. Pero tampoco podemos permitir la demonización de la vida comunitaria. Durante el mes de enero se dio a conocer un caso ocurrido en la comunidad ñañú de San Ildefonso, municipio de Amealco, Querétaro. Una mujer de la comunidad fue atacada por otras dos mujeres –madre e hija– porque presumían que había cometido adulterio con el marido de la mayor de las mujeres. El suceso había ocurrido varios meses antes pero, por razones poco claras, el caso fue dado a la publicidad por el ombudman del estado de Querétaro. Dos circunstancias destacaban de este hecho: la aparente explicación de la brutal agresión física (la mujer fue lastimada en la vagina al aplicársele una pasta de chile) por razones de usos y costumbres de la comunidad y la incapacidad de las instituciones públicas, es decir de la sociedad nacional, de procesar el caso, pues ni siquiera se sabía como tipificar el atentado.

Es interesante la reacción de algunos medios e intelectuales a este asunto. “Querétaro: lapidan a mujer por ‘adúltera”, fue el encabezado fulminante, en primera plana, de una nota publicada el 19 de enero por el periódico **Crónica**, de la ciudad de México³. Pero ni la propia nota, ni las declaraciones de los afectados explican por qué se tituló de ese modo la noticia. Tal vez porque pensaban que ese titular acercaba más el suceso a las barbaridades de las sociedades islámicas. Sin embargo, a partir de esa nota Raúl Trejo Delarbre decidió tomar el caso como una muestra más de lo intolerable de las prácticas comunitarias en una sociedad democrática. El suceso efectivamente fue realizado por una mujer de la comunidad movida por los celos e hizo referencia a que se trataba de antigua costumbre, pero las costumbres no son exclusivas de las sociedades indígenas. También los diputados tienen costumbre de pagarse su “marcha” de la cámara y nadie les critica de bárbaros, sino de corruptos. A pesar de esto, Raúl Trejo va más allá. En su nota del 26 de enero de 2004 asegura que la ofensa contra Matilde (seudónimo), la mujer agredida, “fue realizada en público, con la anuencia de muchos de los pobladores de la comunidad”, afirmación que no se sostiene ni en las propias crónicas difundidas en ese diario. Y en otro pasaje insiste en que el supuesto castigo “fue presenciado por buena parte de la población de San Ildefonso”, por lo que llega a llamar a la agresión de las dos mujeres ñañú, “un delito cometido por un grupo indígena”. De ahí se lanza contra quienes defienden los usos y costumbres de las comunidades indígenas: “El bárbaro castigo que recibió Matilde, la otomí que fue lesionada por varias mujeres de su comunidad que la acusaban de adulterio, ha corroborado que no todos los usos y costumbres constituyen prácticas benéficas e idílicas de los pueblos indígenas”.

³ Así comienza la nota del periódico Crónica: “Matilde salió del vivero en el que, junto con otras mujeres de la comunidad, cultiva setas y xoconostle. Cuando caminaba por la vereda que lleva a su humilde vivienda, fue interceptada por un grupo de mujeres que le reclamó su "adulterio". La jalonearon, la golpearon y como "castigo", le introdujeron una pasta hecha con varios chiles en los genitales, lo que le provocó daños irreversibles”. ¿De dónde salió la lapidación?!

Desde luego que no se trata de dejar de condenar un suceso como éste, sino de la forma como fue encuadrado para atacar una cultura. También en las ciudades mexicanas y de otros países hay la costumbre de escapar de un atropellamiento para evitar un proceso penal, pero eso no se ha ajustado a la idea de que hay que condenar una cultura, más aún cuando, como en el caso de Matilde, la comunidad, la agredida y algunas instituciones sociales condenaron el hecho. Más bien la mala costumbre se observó en el hecho es que el ministerio público, una institución de la sociedad nacional, no supo tratar el problema, que la mujer no encontró atención médica adecuada y que el ombudsman queretano haya dado erráticas declaraciones para un asunto que la propia agredida estaba interesada en llevar a la justicia institucional.

Esos tres problemas nos remiten al diseño de una política multicultural. Pero el multiculturalismo es, como la cultura y la identidad, una realidad variable. En nuestro caso se presenta como la posibilidad de establecer los necesarios vínculos de comunicación entre las entidades comunitarias y la sociedad mayor. El reto actual es lograr una gestión de la pluralidad acorde con el derecho y con la búsqueda de una sociedad nacional democrática y tolerante. La “gestión del pluralismo” es la contradicción básica de la política cultural de las sociedades modernas. No es simplemente una cuestión normativa, aunque requiere de la legislación para desarrollarse. Es, más ampliamente, una política de reconocimiento, de diálogo entre lo particular y lo universal, entre lo comunitario y lo global. Ahí está hoy el reto de la identidad.

Referencias

- Bonfil, Guillermo (1987) "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales" en García Canclini (ed.), **Políticas culturales en América Latina**, México, Grijalbo.
- Brunner, J. Joaquín (1987) "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades" en García Canclini (ed.), **Políticas culturales en América Latina**, México, Grijalbo.
- Castells, Manuel (2000) **La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II El poder la de la Identidad** [1997], México, Siglo XXI.
- Giménez, Gilberto (2000) "Territorio, cultura e identidades", en Rocío Rosales (coord.), **Globalización y regiones en México**, México, Porrúa- UNAM.
- Huntigton, Samuel P. (2004) "El desafío hispano" **Letras Libres**, Abril: 12-20.
- Norris, Pippa (2000) "Global Governance & Cosmopolitan Citizens" en <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/APCITY/UNPAN002060.pdf> (consultado el 13-05-04)
- Provansal, Danielle (2000) "El espacio desde la perspectiva de las Ciencias Sociales", en Danielle Provansal (coord.), **Espacio y territorio: miradas antropológicas**, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Sartori, Giovanni, (2001) **La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros**, Madrid, Taurus.
- Silva, Armando (1992) **Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina**, Colombia, Tercer Mundo.
- Vidal Beneyto, J. ed. (2003) **Hacia una sociedad civil global**, Madrid, Taurus.