

Políticas y derechos culturales

Carlos Yáñez Canal
Editor académico

Facultad de Administración
Sede Manizales



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Políticas y derechos **culturales**

Carlos Yáñez Canal
Editor académico



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Manizales, 2019

© Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales
Facultad de Administración
© Editorial Universidad Nacional de Colombia
© Carlos Yáñez Canal - Editor académico
© Lia Calabre, Arkley Marques Bandeira, Javier Andrés Claros
Chavarría, Danilo Júnior de Oliveira, Camilia Gómez Cotta,
Federico Escribal, Mónica Britos, Luis Sfeir Younis, Carlos Yáñez
Canal, Katherine Collazos, Marco Antonio Chávez Aguayo,
Francisco Humberto Cunha Filho, Maritza López de la Roche,
Jairo Chaparro Valderrama, Paola Bonavitta, Liliana Kremer,
Gabriela Bard Wigdor, Paola Bonavitta - Autores

Primera edición, 2019
ISBN 978-958-783-827-5 (digital)

Edición
Matiz Taller Editorial
matiz.tallereditorial@gmail.com

Coordinadora editorial:
Janeth Usma Vásquez
Corrector de estilo:
Raúl Andrés Jaramillo Echavarría
Diseño y diagramación:
Melissa Zuluaga Hernández

Manizales, Colombia, 2019

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la
autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Hecho en Manizales, Colombia

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Políticas y derechos culturales / editor académico Carlos Yáñez
Canal. -- Manizales : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de
Administración. CEFA, 2019

199 páginas : ilustraciones a color ;
Incluye referencias bibliográficas
ISBN: 978-958-783-827-5

1. Política Cultural – América Latina – 2. Protección del patrimonio
cultural – 3-Recursos culturales – 4. Democratización de la cultura –
5. Sistemas culturales -- 6. Derechos culturales

CDD-23 306.068

Prólogo

El presente libro se hizo con una intencionalidad clara, a saber, escribir sobre la gestión cultural en relación con aquello que determina su acción: las políticas y los derechos culturales. También busca conjuntar, más que fraccionar, aunque en la apertura y flexibilidad que exige un reto de estas dimensiones. El marco son las realidades latinoamericanas y, como tal, la apuesta es la de contribuir con una reflexión crítica a los aspectos que se ponen en discusión hoy en día, lo que indudablemente evidencia las múltiples dificultades y obstáculos que impiden la afirmación de una cultura democrática. Los referentes a confrontar siguen siendo aquellos que se enunciaban con mucha fuerza desde los años 80 del siglo pasado y que vinculaban la cultura al mercado, estableciendo una estrecha relación con el consumidor; esto lleva a que una de las grandes preocupaciones aún sea el acceso a los bienes y servicios culturales, así como la implementación de una mayor oferta cultural. Detrás se encuentra también la imbricación entre cultura y desarrollo, estableciendo que los procesos administrativos están orientados por los requerimientos del mercado que generan a la vez un cierre a la pluralidad y a la dimensión política de la cultura. En estas condiciones, la cultura se sigue asumiendo como constitutiva del desarrollo y no como constituyente. No obstante, uno de los objetivos de las políticas es la dimensión cultural del desarrollo. De esta manera persiste un criterio extensionista en la cultura como un derecho enmarcado en un paradigma de democratización cultural donde sobresalen la participación en la vida cultural y el disfrute de las artes como derechos individuales a la cultura.

Bajo el modelo neoliberal —cuyos embates arremeten nuevamente la región— se renueva el poder de las industrias culturales que pasan por apelativos de diverso tipo aunque orientados a la afirmación del vínculo estrecho entre economía y cultura, relegando lo social y lo político —además de su banalización— a un plano supeditado a la competencia y a la gestión empresarial y al gobierno de sí mismos. En esta ontología que identifica el mercado como algo natural se establecen procesos de destrucción de los derechos y la participación, así como la construcción de otras formas de relacionarnos con los otros y con nosotros mismos donde el rendimiento es el lema y la gerencia es el discurso que constituye la expansión del mercado. La política de sociedad como política pública se orienta a la defensa de lo privado y se reduce lo público —con el entretenimiento y el espectáculo en relación con el consumo— sin establecer algo claro respecto al bien común. En ello se perfila la reducción del Estado, ya que se orienta fundamentalmente a establecer las condiciones que faciliten el desarrollo del mercado y la participación de las economías nacionales en el sistema global. En la reestructuración de la oferta, las políticas sociales se ven subordinadas a la competitividad estructural y a la flexibilidad de los mercados laborales.

En este sentido se han ido configurando nuevas formas de exclusión. Para ello se deben establecer nuevos criterios de inclusión en términos de derechos (humanos) individuales que los pone en tensión con los derechos colectivos cuya crisis se evidencia en todo el continente en la pervivencia de estados de marginalidad histórica de los sectores populares, los afrodescendientes, los pueblos originarios, las mujeres y la comunidad LGTBI. Esto denota la desvalorización de la diferencia y coincide con la falta de equidad social, cultural y educativa que aunada a la complejidad de los asideros del poder y el Estado en términos de corrupción, impunidad y carencia de justicia generan no solo crisis de representatividad sino debilitamiento de las múltiples identidades que nos constituyen. Se muestra una vez más la conflictiva relación entre cultura política y política cultural (Escobar, Alvarez y Dagnino, 2001), dificultad que se da en el afianzamiento de nuevas formas de asumir las nociones de ciudadanía y de derechos lo que obstaculiza la participación y la articulación con la institucionalidad política, denotando una continuidad histórica de las relaciones conflictivas entre sociedad civil y Estado que se desarrolló alejada de la construcción de la ciudadanía y la inclusión social; esto se ha expresado en la falta de vinculación y afianzamiento de lo cotidiano como lugar de práctica y participación democrática.

Es necesario recordar que la política cultural es interpretada como:

el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjunto de actores sociales que a la vez encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas —especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerado marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado— pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado. El hecho de que raramente se acepten como políticos es más un reflejo de definiciones arraigadas y ancladas en culturas políticas dominantes, que un indicador de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. La cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural. (Escobar, Alvarez y Dagnino, 2001, p. 25-26)

En este cuestionamiento del mito de la identidad cultural —con su relato de Naciones excluyentes— se abre paso a nuevas configuraciones donde se plantea el reconocimiento de la diversidad, la pluralidad y la heterogeneidad (puesto también en escena por la UNESCO en sus múltiples declaratorias). El sistema de representación cultural que construía los significados que otorgaban sentidos de pertenencia a partir de la homogenización y unificación empieza a perder consistencia no solo por las luchas de nuevos movimientos sociales, sino por las necesidades de insertarse en los procesos de globalización. El modelo de democratización cultural con su referente del derecho a la cultura no era suficiente para comprender los procesos que se constituían alrededor de las culturas. Los marcos jurídicos y constitucionales de América Latina se reconocen desde los años 80 y 90 del siglo pasado como pluriétnicos y multiculturales hasta llegar al caso de Bolivia y Ecuador donde sus principios fundantes son el plurinacionalismo y la interculturalidad.

En esos términos comienzan a perfilarse derechos colectivos que llevan implícitos los derechos culturales. No obstante, a pesar de las legislaciones sobre la diversidad, predomina una fuerte distancia entre lo que se propone

y lo que se hace al carecer de mecanismos idóneos para la exigencia y el cumplimiento con las nuevas formas de asumir el mundo de la vida donde las pertenencias no se reducen a la clase, los partidos políticos y la Nación. Las múltiples comunidades interpretativas exigen apertura en los marcos categoriales e imaginarios alrededor de lo territorial, lo público, lo sectorial, lo étnico, lo regional, lo local, lo sexual, lo generacional entre otros, que en muchos casos quedan supeditados a acciones de resistencia que buscan contrastar las formas en las que el poder toma decisiones que afectan su vida puesto que se orientan a sustituir la diferencia por la desigualdad proporcional; esto convierte la diversidad en patrimonio dentro de los intereses del mercado, las industrias y el consumo cultural. En esa condición se rompe con la idea reduccionista de que las políticas culturales son exclusividad del Estado. Esto nos recuerda el planteamiento de García Canclini (2001), sobre las políticas culturales, y que refuerza lo dicho:

los estudios recientes tienden a incluir bajo este concepto al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social. (p. 65)

En la exigencia de los derechos culturales se busca el afianzamiento de una democracia pluralista donde entra a redimensionarse la reducción de la política y lo cultural al poner en discusión las relaciones de poder, los códigos y sistemas simbólicos.

En este marco, así como en el camino, se encontraron muchas posibilidades en cuanto a enfoques y tendencias. Lo que se fue construyendo pasa por múltiples lugares de enunciación, de veridicción y centración, pero como tal busca ser un aporte significativo que otea el horizonte de significados que se le atribuye a las políticas culturales y los derechos culturales. Hemos pretendido ampliar la reflexión sobre la forma en la que se producen las políticas culturales con el fin de generar nuevos espacios de negociación y de potenciamiento de lo público en contraste con lo privado.

De ello da cuenta la compilación de textos de este libro, los cuales se mueven en un abanico grande de temas y de lugares de las realidades latinoamericanas. En ese mismo orden de ideas, se han agrupado en dos secciones. La primera, *Políticas culturales*, reúne los textos: “Gestión pública de la cultura: reflexiones sobre la contemporaneidad” de Lia Calabre; “La protección del patrimonio arqueológico en Brasil”

de Arkley Marques Bandeira y Javier Andrés Claros Chavarría; “Participación social y políticas culturales: reflexiones sobre la efectividad de los mecanismos participativos institucionalizados por el Sistema Nacional de Cultura en Brasil” de Danilo Júnior de Oliveira; “Agencia-otra: políticas culturales y ancestralidad” de Camilia Gómez Cotta; “El sindicalismo argentino como efector de políticas culturales: reflexiones sobre el colectivo Radar de los Trabajadores” de Federico Escribal y Mónica Britos y “De las políticas culturales de la diversidad sexual a una política de la diferencia” de Luis Sfeir Younis, Carlos Yáñez Canal y Katherine Collazos.

La segunda parte está dedicada a los derechos culturales y comprende los siguientes textos: “Análisis de la Ley General de Cultura y derechos culturales en México” de Marco Antonio Chávez Aguayo; “Derechos culturales en Brasil: aproximaciones conceptuales y ambigüedad iuspositivista” de Francisco Humberto Cunha Filho; “Gestión a favor de los derechos culturales: ¿hay voluntarios para ponerle el cascabel al gato?” de Maritza López de la Roche; “*Nypquasuca al Quyca* (oír al territorio): la lucha de los Mhuysqas de Bozha por construir un territorio urbano-agrícola” de Jairo Chaparro Valderrama; “Derechos humanos de las humanas: el lenguaje como vector” de Paola Bonavitta y Liliana Kremer y “Justicia erótica: una cuestión de derechos humanos” de Gabriela Bard Wigdor y Paola Bonavitta.

De todas maneras estamos convencidos y creemos que es necesario seguir haciendo investigaciones sobre el tema para estar en capacidad de incidir en los procesos de decisión y ejecución de las políticas públicas que, como tal, no se deben reducir a la administración pública, sino que deben involucrar amplios sectores de la población y de las organizaciones de la sociedad civil. Es una de las formas en las que se contribuye a superar las limitaciones de la democracia, ya que se podrán construir no solo desde arriba sino en el involucramiento de múltiples comunidades para afirmar que efectivamente las políticas culturales son políticas públicas que reconocen a los derechos culturales como un nuevo paradigma que va más allá del derecho individual a la cultura.

Carlos Yáñez Canal
Editor académico

Referencias

Escobar, A., Alvarez, S. y Dagnino, E. (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: Taurus.

García Canclini, N. (2001). Definiciones en transición. En Mato, D. (Coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 57-67). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Contenido

I Políticas culturales

Gestión pública de la cultura: reflexiones sobre la contemporaneidad	14
<i>Lia Calabre</i>	
La protección del patrimonio arqueológico en Brasil	30
<i>Arkley Marques Bandeira</i>	
<i>Javier Andrés Claros Chavarría</i>	
Participación social y políticas culturales: reflexiones sobre la efectividad de los mecanismos participativos institucionalizados por el Sistema Nacional de Cultura en Brasil	51
<i>Danilo Júnior de Oliveira</i>	
Agencia-otra: políticas culturales y ancestralidad	64
<i>Camilia Gómez Cotta</i>	
El sindicalismo argentino como efector de políticas culturales: reflexiones sobre el colectivo Radar de los Trabajadores	81
<i>Federico Escribal</i>	
<i>Mónica Britos</i>	
De las políticas culturales de la diversidad sexual a una política de la diferencia	95
<i>Luis Sfeir Younis</i>	
<i>Carlos Yáñez Canal</i>	
<i>Katherine Collazos</i>	

II

Derechos culturales

Análisis de la Ley General de Cultura y derechos culturales en México	115
<i>Marco Antonio Chávez Aguayo</i>	
Derechos culturales en Brasil: aproximaciones conceptuales y ambigüedad iuspositivista	127
<i>Francisco Humberto Cunha Filho</i>	
Gestión a favor de los derechos culturales: ¿hay voluntarios para ponerle el cascabel al gato?	140
<i>Maritza López de la Roche</i>	
<i>Nypquasuca ai quyca</i> (oír el territorio): la lucha de los mhuysqas de bozha por construir un territorio urbano-agrícola	149
<i>Jairo Chaparro Valderrama</i>	
Derechos humanos de las humanas: el lenguaje como vector	173
<i>Paola Bonavitta</i> <i>Liliana Kremer</i>	
Justicia erótica: una cuestión de derechos humanos	187
<i>Gabriela Bard Wigdor</i> <i>Paola Bonavitta</i>	



I
**Políticas
culturales**

Gestión pública de la cultura: reflexiones sobre la contemporaneidad

Lia Calabre*

Introducción

El campo de la gestión cultural es complejo, y envuelve un conjunto de quehaceres tanto de la sociedad civil como del poder público. Tal complejidad es ampliada cuando pensamos que estamos viviendo tiempos de desmaterialización, de alteraciones de los tradicionales soportes físicos —algunos con más de un siglo de existencia como el libro— donde se inscribía la producción cultural; esos eran los productos culturales. En esa multiplicidad de recortes y abordajes posibles deseamos tratar un subcampo, un objeto más específico, a saber: la gestión pública de la cultura. La relación entre Estado y cultura lleva siglos, sin dudas, pero lo que queremos tratar aquí es esa relación que se establece a lo largo del siglo xx con la construcción y el fortalecimiento de lo que llamamos políticas públicas y que desemboca en el siglo xxi con nuevos contornos.

La cultura es un derecho. Para muchos estudiosos, como Jesús José Prieto de Pedro (2011), los derechos culturales deben formar parte de los derechos fundamentales —es cierto que aún hay camino por recorrer para que esto sea efectivo, nos alerta este autor—; así como tampoco deben estar restringidos al campo de los derechos de las minorías. Es en esta senda, entre los derechos (y deberes) de los ciudadanos y los deberes (y derechos) del Estado, que pretendemos abordar la discusión sobre la gestión de las políticas públicas de la cultura.

* Historiadora. Doctora en Historia. Investigadora y directora del sector de Estudios de Política Cultural de la Fundação Casa de Rui Barbosa (Brasil).

Discusiones preliminares

Hay cierto consenso dentro de la historiografía sobre políticas culturales que la creación del Ministerio de Asuntos Culturales de Francia, en 1959, con André Malraux al frente del proyecto, se puede tomar como referencia del momento inaugural de un determinado modelo de hacer política de cultura. El estudioso francés Philippe Urfalino (2015), en su obra *A invenção da política cultural*, tiene como tesis que la política cultural inventada en 1959 se desvanece desde inicios de los años 90 y que “la singularidad de esa invención reside en la oposición, que la mayor parte de las iniciativas del Ministerio evidenció, entre la idea de proyecto y la de institución” (p. 11).

A partir de esta tesis, Urfalino (2015) explica que:

la noción de política cultural tiene como referente un momento de convergencia y de coherencia entre, por un lado, representaciones del papel que el Estado puede atribuir al arte y la cultura respecto a la sociedad y, por otro, la organización de una acción pública. La existencia de una política cultural de tal especie exige fuerza y coherencia de esas representaciones, resultando en un mínimo de unidad de acción del poder público. (p. 15)

Por más que identifiquemos una serie de acciones e iniciativas en diversos países —desde mediados del siglo xx— que puedan ser denominadas como políticas culturales, el proyecto de una política cultural incorporada como tal por el Estado es una acción pionera francesa.

En un estudio sobre la UNESCO, y la trayectoria de la política cultural como un lenguaje de acción pública, Gabriela Toledo Silva demuestra como la incorporación del término en documentos y publicaciones —incluso en acuerdos oficiales— ganó protagonismo a partir de las décadas del 70 y 80. Hasta 1960, son raros los títulos que hacen referencia explícitamente a las políticas culturales (Toledo, 2016). Para 1970 la UNESCO publicaría 67 títulos que trataban el tema de las políticas culturales, trayendo levantamientos individuales sobre diversos asuntos de sus países miembros, teniendo gran responsabilidad en la ampliación de la presencia del tema, tanto en el medio gubernamental como en el académico.

En el caso brasileño, aquí vale una digresión, podemos afirmar que la creación del Departamento de Cultura de la ciudad de São Paulo en 1935 —que tuvo como director a Mário de Andrade— elaboró e implementó un proyecto de política cultural en esa concepción más acabada; ganando, incluso, fama

internacional. Esa experiencia, desmontada con el golpe del Estado Nuevo en noviembre de 1937, fue extremadamente innovadora en la planificación y en la articulación entre las acciones y su alcance. Sin embargo al ser la experiencia de un municipio, no podríamos reivindicar para ella el estatus de primera política cultural de un Estado (Barbato, 2004).

El modelo adoptado por Malraux, incluido su proyecto principal (marca de gestión) de la creación de casas de cultura, sirvió de inspiración para otros países como es el caso del propio Brasil. En 1966 se creó a nivel nacional el Consejo Federal de Cultura —CFC— durante la dictadura cívico-militar que gobernó al país desde abril de 1964 hasta marzo de 1985. Uno de los proyectos prioritarios del CFC fue la creación de casas de cultura en asociación con gobiernos municipales, con la idea de llevar la cultura (un determinado modelo y concepto de cultura) a las diversas regiones del país; proyecto claramente alineado con la propuesta política estatal francesa.

A lo largo de los años 70, la UNESCO pondrá la cuestión de la política cultural en la pauta de las discusiones con los países integrantes. Teniendo como uno de sus resultados una serie de publicaciones —especie de informes con respuestas a las preguntas propuestas por una encuesta— sobre las políticas culturales de cada país. En el caso de Brasil —y pese a esa inspiración en las acciones francesas— el Ministerio de Educación y Cultura no respondió a la encuesta de la UNESCO, por lo que no hay una publicación ni un volumen sobre políticas culturales brasileñas en dicha colección. En 1982, en México, se lleva a cabo la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT); siendo antecedida por conferencias regionales y reuniones con especialistas.

Es en ese contexto de finales de los años 70 e inicios de los 80 que en América Latina las preocupaciones por asuntos de políticas culturales extrapolan las esferas de los gobiernos y van a tornarse temas de debate académico. Algunos estudiosos, con una mayor relevancia por parte de Néstor García Canclini, van a proponer reflexiones y conceptos sobre la problemática de las políticas culturales al dar un nuevo sentido a mucho de lo que hasta ahora venía siendo tratado. En la introducción de una obra que se tornó referencia para los estudios de políticas culturales (*Políticas culturales en América Latina*), publicada en 1987, García Canclini afirmaba que la producción mayoritaria sobre el tema en los años 70 —en especial, la colección de libros publicada por la UNESCO (a la cual nos referimos anteriormente)— se restringió a realizar una descripción burocrática de la acción del Estado en el área, a enumerar instituciones y a describir sus actividades. El autor alerta que “es difícil formarse una idea de las contradicciones y polémicas que suele

implicar el desarrollo de políticas culturales a través de esos textos demasiado formales y diplomáticos” (García Canclini, 1987, p. 16) o que los documentos y los discursos oriundos de las conferencias de políticas culturales tienen un papel importante, pero que “la mayoría de las intervenciones reducen o disimulan las contradicciones vividas en las sociedades de las que hablan” (García Canclini, 1987, p. 17).

Es dentro de esa misma coyuntura de producción de un conjunto de documentos y publicaciones, designadas por García Canclini como “catálogo burocrático”, que la UNESCO invita a un conjunto de estudiosos a las reuniones preparatorias de las convenciones y a la elaboración de los documentos técnicos; esto genera un mayor interés por el área (en especial, en América Latina), dando como resultado la producción y análisis de artículos académicos más autónomos. Muchas de esas acciones oficiales permitieron un mayor intercambio entre especialistas y estudiosos de diversos países. Se verifica un desplazamiento en la discusión, que estaba centrada en las políticas gubernamentales, hacia la problemática de la democratización de las políticas del continente y a la apertura de espacios para la participación social. Según García Canclini (1987):

coincidentalmente, la redefinición del concepto de cultura ha facilitado su reubicación en el campo político. Al dejar de designar únicamente el rincón de los libros y las bellas artes, al concebir la cultura —en un sentido más próximo a la acepción antropológica— como el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se las reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas, es posible verla como parte de la socialización de las clases y los grupos en la formación de las concepciones políticas y en el estilo que la sociedad adopta en diferentes líneas de desarrollo. (p. 25)

En esa misma obra, aún en la introducción, el autor va a delimitar lo que entiende por políticas culturales; así pues, se da origen a la definición que se tornó de uso corriente desde los años 80 hasta ahora.

Entenderemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social. (García Canclini, 1987, p. 26)

La apropiación y la utilización de esa definición por un conjunto de investigadores y estudiosos desplazó la problemática del campo estricto de acción del Estado al de la participación social, haciendo de las políticas culturales un tipo especial de política pública. Podríamos decir, incluso que, partiendo de esa definición, los modelos anteriores practicados no deberían ser considerados como políticas culturales. Es importante destacar que consideramos el modelo con participación de la sociedad civil como el ideal para la gestión de las políticas públicas sobre cultura, aunque no es el único existente o practicado.

Luego de esta definición, García Canclini presenta una tabla donde busca sintetizar las formas en las que el Estado opera en el campo de las políticas culturales a través de cuatro elementos: los paradigmas; los principales agentes involucrados; los modelos de organización de relación entre política y cultura y las concepciones y objetivos del desarrollo cultural. Asimismo, lista seis paradigmas bajo los que se construyeron políticas culturales en las sociedades contemporáneas: mecenazgo liberal; tradicionalismo patrimonialista; estatismo populista; privatización neoconservadora; democratización cultural y democracia participativa. De esos reproduciremos los tres últimos, ya que nos interesan un poco más para la presente discusión. Antes de pasar a la tabla 1 es importante resaltar que, tomando como base a Brasil, identificamos claramente períodos de predominancia de cada uno de esos seis paradigmas; y no podemos despreciar el hecho de que en muchos momentos verificamos el accionamiento o la permanencia de más de un paradigma al ser aplicado de forma concomitante. Veamos parte de la tabla construida por el estudioso.

Tabla 1. Políticas culturales: paradigmas, agentes y modos de organización

Paradigmas	Principales agentes	Modos de organización de la relación política-cultural	Concepciones y objetivos del desarrollo cultural
Privatización neoconservadora	Empresas privadas nacionales y transnacionales, y sectores tecnocráticos de los Estados	Transferencia al mercado simbólico privado de las acciones públicas en la cultura	Reorganizar la cultura bajo las leyes del mercado y buscar el consenso a través de la participación individual en el consumo
Democratización cultural	Estados e instituciones culturales	Difusión y popularización de la alta cultura	Acceso igualitario de todos los individuos y grupos al disfrute de los bienes culturales
Democracia participativa	Partidos progresistas y movimientos populares independientes	Promoción de la participación popular y la organización autogestiva de las actividades culturales y políticas	Desarrollo plural de la cultura de todos los grupos en relación con sus propias necesidades

Fuente: García Canclini (1987, p. 27).

La propuesta de construcción de políticas públicas de cultura con bases democráticas y participativas va a permear toda la reflexión de García Canclini. Es interesante pensar que la experiencia efectiva de construcción y gestión de políticas públicas participativas en América Latina, en la segunda mitad de los años 80, era mucho más una utopía que una realidad. Algunos países estaban recién salidos de los gobiernos militares como Brasil y Argentina, otros aún estaban inmersos en el autoritarismo como el caso de Chile. En un gran número de países de América Latina la gestión pública de cultura, al salir de la etapa de políticas de democratización cultural, adopta inmediatamente el modelo de privatización neoconservadora debido a la ascensión de gobiernos neoliberales en casi todo el continente en los

años 90. En Brasil, el giro hacia la construcción de una gestión pública de cultura basada en un modelo de democracia participativa —en el gobierno federal— solo tuvo lugar en la década del 2000.

El concepto de políticas culturales (ya citado), propuesto por García Canclini y que pasó a ser una referencia en las discusiones contemporáneas, está directamente ligado al paradigma de la democracia participativa; y es a partir de este que pretendemos desarrollar algunas reflexiones sobre la problemática de la gestión de políticas públicas de cultura contemporánea, teniendo como objeto de discusión algunas experiencias desarrolladas en Brasil.

La promoción de políticas culturales de carácter más universal, y la gestión de las mismas, trajo como desafío el enfrentamiento de la cuestión de existencia de una desigualdad natural en las necesidades culturales; es decir que no todos necesitan o desean las mismas cosas y en las mismas cantidades. La gestión pública en el área de la cultura ha sido frecuentemente practicada y vista a través de una visión limitada al acontecimiento episódico, al evento, incluso por muchos de los propios gestores culturales. O aún de una manera centralizada y unificadora de prácticas, deseos y gustos. Los procesos de gestión pública requieren planificación, directrices, ejecución y evaluación de resultados, entretanto con la cultura no puede ocurrir de manera diversa si estamos tratando de una política pública. Si esto es así, lo que tenemos aquí es uno de los grandes desafíos de la gestión pública de la cultura. La evaluación de las acciones implementadas a partir de las metodologías tradicionales, que consideran el estricto cumplimiento de los objetivos trazados, es en parte inaplicable en el campo de las políticas culturales. La cultura no busca, y no debe buscar, el cumplimiento solamente de metas cuantificables. No existe relación directa de causa y efecto inmediata en el campo de la acción cultural, lo que torna compleja la evaluación. Aunque una parte de las acciones pueden ser cuantificables hay otra que interactúa con el campo de las mentalidades de las prácticas culturales arraigadas, de la cultura política, necesitando de un tiempo más largo para generar resultados visibles. Todo eso torna fundamental la búsqueda de la creación de políticas, proyectos y acciones que no sean desmontados en cada nueva administración; y que puedan ser implementados, evaluados y ajustados en un tiempo más largo.

Todas las discusiones y ejemplos que están siendo tratados aquí tienen por objetivo pensar las políticas públicas de cultura con base en nuevos modelos de gestión democráticos y participativos. Para algunos estudiosos del campo de la gestión pública hay un nuevo modelo de gestión democrática

denominado administración pública social. Según Ana Paula Paes de Paula, este modelo tiene por principales características la organización de los servicios de manera descentralizada y participativa con diseños de gestión compartida, fundamentada en la manutención de responsabilidades. Tal sistema se viene aplicando gradualmente en Brasil en los últimos quince años. Retornando a los estudios de la autora, ese modelo de gestión social no posee fórmulas predeterminadas dado que ellas son construidas a partir de las realidades locales e informadas por una nueva filosofía que se aleja de los modelos burocráticos o gerenciales (de Paula, 2005). Para la real implementación y fortalecimiento, ese nuevo modelo de gobierno necesita crear o ampliar canales e instrumentos que propicien una participación más efectiva de la sociedad en el proceso decisorio, tales como la realización de fórums, de conferencias, de plebiscitos o la creación de cámaras y consejos.

No podemos dejar de registrar que a partir de 2015 hemos asistido en América Latina a un gran retroceso en los gobiernos democráticos, participativos y populares. En el caso de Brasil, vivimos un golpe orquestado por las élites económicas que retiraron del poder a una presidenta elegida; además se vienen reduciendo significativamente los espacios y posibilidades de participación social en la gestión pública.

Gestión democrática y participativa de políticas públicas de cultura: experiencias brasileñas

El proceso de redemocratización de la sociedad brasileña en la década de 1980 puso en la pauta de las políticas públicas la cuestión de la participación social. Con la promulgación de la Constitución de 1988 —que ha sido reconocida como “Constitución Ciudadana”— quedó establecido el deber del Estado de garantizar a todos los plenos ejercicios de los derechos culturales. Esa era una cuestión nueva. En Brasil el Ministerio de Cultura fue creado en 1985, pero completamente vaciado de capacidad operacional. En el mismo momento en que se incluía el asunto de los derechos culturales en la constitución, también era creada e implementada la primera ley con base en el incentivo fiscal federal que terminó llevando el área de las políticas públicas de cultura al campo de la “privatización neoconservadora” —para utilizar la tipología construida por García Canclini—. El cumplimiento del derecho a la cultura —es decir, la construcción de mecanismos, políticas y acciones que colocaran en práctica lo que estaba previsto en el texto constitucional— tan solo fue retomado como proyecto político en el gobierno del presidente Lula da Silva; cuyo ministro de cultura fue Gilberto Gil.

Por su parte, y con base en las propias especificidades del sistema de gobierno brasileño, vamos a presenciar la implementación de diversas experiencias municipales —aún en los años 80— que comenzaron a poner en práctica algunos mecanismos de participación social; es decir que existe una búsqueda de construcción de políticas públicas sectoriales participativas, en su mayoría democráticas. Estas fueron materializadas, por ejemplo, en la convocación de conferencias de políticas sectoriales (nacionales, estatales y municipales) o en la utilización del mecanismo de presupuesto participativo; varios de esos procesos fueron significativamente ampliados a partir de 2003. En el área de gestión municipal de la cultura fueron implementadas diversas experiencias interesantes. Sin buscar agotar el asunto, vamos a tratar algunas de ellas.

En 1989, Marilena Chauí asumía la Secretaría Municipal de Cultura de São Paulo en el gobierno de Luiza Erundina del PT. Según Chauí (2016), en una ciudad como São Paulo con privilegios cristalizados para unos pocos y contrapuestos por una situación de carencias profundas vividas por parte significativa de su población, “proponer una política cultural supone decisiones más amplias, definición clara de prioridades, planificación rigurosa de los recursos” (p. 55); esto, en una perspectiva democrática, significa “garantizar derechos existentes, crear nuevos derechos y desmontar privilegios” (Chauí, 2016, p. 55). Fue con esos propósitos que Chauí asumió la Secretaría Municipal de Cultura. La gran cuestión que orientaba la gestión de la alcaldesa municipal Luiza Erundina era la de la garantía de la ciudadanía; siendo así, el área de cultura definió como eje de acción la construcción de una política de “ciudadanía cultural”.

Al reconstruir la coyuntura vivida en aquel momento, en un artículo escrito posteriormente, Chauí (1995) apunta tres ejes importantes que necesitaban ser trabajados por la nueva administración: (i) el del cambio de mentalidad de los servidores públicos; (ii) el de la definición de prioridades orientadas a las carencias y demandas de las clases populares y (iii) el de la invención de una nueva cultura política.

La cuestión central del eje de esa invención de una nueva cultura política —para la filósofa— estaba en el estímulo para la formación de diferentes formas de autoorganización de los grupos sociales, en especial de las clases populares, con el objetivo de incitar la creación del sentimiento y de la práctica de la ciudadanía en el campo de la cultura (lo que dialoga directamente con el segundo eje por ella establecido). Según Chauí (1995), en una sociedad extremadamente desigual como la nuestra, el acceso real

al conjunto de los derechos —y aún al sentimiento, creencia, de poder accederlo— precisa de ser construido puesto que no existe de forma *a priori*.

Siguiendo a Chauí (1995), desde el inicio, el proyecto tenía la intención de poner en evidencia que con la nueva política cultural también se proponía transformar la cultura política de la sociedad. Así pues, se tomaban como derechos culturales: el derecho al acceso y disfrute de los bienes culturales; el derecho a la creación cultural; el derecho a reconocerse como sujeto cultural (gracias a la ampliación del sentido de la cultura) y el derecho a la participación en las decisiones políticas sobre cultura (Chauí, 1995).

Al realizar un balance de la experiencia, Chauí (2016) llama la atención sobre el hecho de que enfatizar la idea de ciudadanía cultural significa pensar la cultura como derecho de los ciudadanos; “sin confundir estos últimos con las figuras del consumidor o del contribuyente” (p. 58). Siguiendo sus reflexiones, afirma que si la Secretaría de Cultura

pretende ser espacio de representación y de participación de los que trabajan en la creación de los símbolos que constituyen la cultura, si pretende ser espacio de encuentro para los que desean disfrutar los bienes culturales y descubrir sus capacidades como creadores de símbolos, sólo podrá hacerlo concibiendo la cultura desde el punto de vista de la ciudadanía cultural. (Chauí, 2016, p. 59)

En la evaluación de Chauí, una cultura política arraigada y patrimonialista dificultó —y en algunos momentos impidió— que nuevos modelos de políticas públicas fuesen puestos en práctica. Se suma a ello la existencia de una tradición de relación clientelista entre sociedad y Estado, mostrando que la migración hacia una política de derechos y de ciudadanía tendría que transitar un proceso político-cultural.

Pudimos ver su resultado en innumerables oportunidades y particularmente en las dos audiencias públicas para la discusión del presupuesto de 1993, cuando más de mil personas del centro y de la periferia, de las instituciones consagradas y de los movimientos populares, de las entidades de categoría y de los movimientos sociales, discutieron, juntos, una política cultural enfatizando el modo de distribuir los recursos en todas las regiones de la ciudad, las prioridades de los servicios sobre los espectáculos, y la prioridad de las acciones culturales sobre la edificación de nuevos equipamientos. (Chauí, 1995, p. 64)

Más de una década después, esas cuestiones volvieron a la pauta de las políticas públicas; ahora, a nivel federal. En los años 2000, al retomar la visión de la cultura como una de las áreas de las políticas públicas y con la ampliación del concepto sobre los límites de la propia área (que extrapola el campo del quehacer artístico), se viene consolidando un nuevo escenario. Siguiendo la lógica de análisis de la filósofa, este escenario requiere tanto la renovación del perfil de los administradores públicos como la alteración de la cultura política y de la mentalidad de los servidores públicos. Podemos ir más lejos, y afirmar que para la construcción de un proyecto de una sociedad más participativa y democrática tenemos que modificar la cultura política de una parte significativa de la sociedad brasileña. Se han hecho una serie de avances como son: el esfuerzo de construcción de políticas de cultura con bases democráticas que no estaban presentes en la agenda del Ministerio de Cultura; fueron promulgadas enmiendas constitucionales, en el capítulo referente a la cultura, en la búsqueda de dar efectividad al texto constitucional; con la construcción de un Sistema Nacional de Cultura, de planes de cultura (nacionales, estatales y municipales) y con consejos y conferencias. Sin embargo estamos lejos de ultrapasar la fase de preservación de los privilegios de pocos en contraposición a las carencias de muchos, de transformar efectivamente algunas de las prácticas de poder seculares enraizadas en la cultura política brasileña tales como la de la exclusión sistemática de determinados actores sociales de los foros de discusión y decisión. Espacios son conquistados y perdidos continuamente.

Uno de los desafíos en el diseño de normativización del derecho a la cultura por parte de la gestión pública es el de elaborar líneas generales de acción del gobierno federal y fortalecer la articulación con los Estados; más específicamente con los municipios donde las dinámicas culturales ocurren, así como las exclusiones de derechos y la perpetuación de las desigualdades. Hay una gran complejidad en la relación entre garantías y medidas de abarque/amplitud nacional y prácticas, dinámicas y autonomías locales (o territoriales). ¿Cómo trabajar realidades desiguales, garantizando un nivel más igualitario de acceso a las políticas públicas? Algunas de las reflexiones del sociólogo Boaventura de Sousa Santos sobre derechos universales y cultura nos ayudan a realzar el grado de complejidad del contexto. Entre las cuestiones expuestas por el sociólogo, están que “las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los disminuye, y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza” (de Sousa, 1997, p. 30). Las políticas de cultura, muchas veces, más radicalmente, tienen que buscar mantener el equilibrio entre las garantías que deben ser provistas a actores múltiples sin dejarse capturar por el discurso de acceso igualitario y homogeneizador. En este sentido la

participación social también debe ser buscada entre esos múltiples actores. Ese es uno de los elementos clave para la obtención de algún grado de eficacia en la gestión de políticas de mayor amplitud social, permitiendo una diversidad de visiones y acciones sobre el campo.

Desarrollaremos otras dos experiencias de gestión de políticas culturales de manera participativa. La primera de ellas se refiere a resultados específicos en el campo del patrimonio. Se trata de una interesante experiencia realizada en el municipio de Itajaí, en el litoral norte del Estado de Santa Catarina. La región sur de Brasil fue la de mayor concentración de inmigración blanca europea a finales de los siglos XIX y XX. Ese movimiento fue estimulado por el gobierno en la búsqueda de sustitución de mano de obra negra y esclava dentro de un proyecto de emblanquecimiento del país. El área del patrimonio estaba a cargo de la Fundación Genésio Miranda Lins —FGML—, instituida en 1976. El profesor y estudioso José Roberto Severino, fue invitado a dirigir esta fundación en el período de 2005 a 2008. Al iniciar la nueva gestión, fue realizado un diagnóstico a través del cual el equipo registró lo que consideró como una serie de fragilidades:

la FGML presentaba una relación débil con la memoria social en las actividades de la institución; ausencia de una política patrimonial definida; poca transversalidad con los órganos gubernamentales [...]. Se notaba la poca presencia de los indígenas, una fuerte presencia de los lusos, ninguna presencia de los afrodescendientes y una gran presencia de los inmigrantes europeos que anclaron en el puerto a lo largo del siglo XIX y XX, bien como de todos los descendientes. Es flagrante la ausencia de la memoria del agricultor, del pescador, del estibador, del comerciante. (Severino, 2016, p. 101)

A partir de ese diagnóstico se definieron las directrices del trabajo a realizar. Se verificó un proceso significativo de exclusión en la preservación de la memoria social de una serie de segmentos fundamentales para la construcción de la historia local. El equipo decidió estructurar su trabajo con el objetivo de desarrollar políticas de inclusión de la diversidad en la preservación del patrimonio histórico y cultural de la ciudad. De acuerdo con Severino la elección metodológica del equipo para aproximarse a la población, en los más de 40 barrios del municipio, fue la intervención en las reuniones del denominado “presupuesto participativo”. Como recuerda el gestor, “el extrañamiento inicial, luego fue tomado por el entusiasmo de la población en poder decidir, discutir, proponer. Teníamos una hora por reunión para hacer la presentación y escuchar de los participantes

las demandas relacionadas al patrimonio” (Severino, 2016, p. 101-102). Desde esos primeros resultados obtenidos en las reuniones de discusión del presupuesto participativo, el equipo de la FGML tomó como tarea “escuchar a la población acerca de una política patrimonial de inclusión, a través de las sucesivas entrevistas realizadas para componer un nuevo acervo, que tiene como soporte la historia oral” (Severino, 2016, p. 102). El desdoblamiento de esa acción fue la creación de una Gerencia de Patrimonio Cultural volcada hacia las minorías y grupos excluidos socialmente.

La gestión del patrimonio cultural en Brasil tiene una tradición de concentrar parte significativa de sus acciones en la preservación del patrimonio edificado y en establecer diálogos casi que exclusivamente con grupos de especialistas que acostumbran formar parte de los consejos del área. Esa forma tradicional de gestión genera un sentimiento de exclusión, de ausencia de identidad, por una parte significativa de la población. Esta no se identifica con la memoria preservada y representada en los museos y centros culturales. La experiencia de gestión del patrimonio en Itajaí promueve una apropiación ampliada de la memoria social local que incluye en la historia oficial los elementos y los actores tradicionalmente ausentes de la misma. Los resultados de las entrevistas y de las nuevas documentaciones pasaron a ser incorporados al acervo de la Gerencia de Patrimonio Cultural, a ser materia de programas de la radio universitaria local y de los periódicos locales, en la producción de material didáctico y de proyectos que incluían a los jóvenes en la memoria y la cultura local. Fueron creadas acciones de educación patrimonial. El proyecto fue desdoblado en innumerables publicaciones, incluso con fines didácticos. En este sentido el gestor del proyecto evalúa que “de esa forma, las comunidades pasaron a tener mayor visibilidad y comprensión de sus saberes y quehaceres como patrimonio, buscando estrategias de transmisión de ese legado” (Severino, 2016, p. 105).

En la tercera experiencia aquí seleccionada retomamos a la ciudad de São Paulo, ahora en los años 2000; una megalópolis donde las contradicciones y desigualdades crecieron a lo largo de los años 90. Traemos a discusión el proceso de creación del Programa para la Valorización de Iniciativas Culturales —VAI—, en 2003, en el ámbito de la Secretaría Municipal de Cultura, en la gestión de la intendenta/alcaldesa Marta Suplicy y de los secretarios de cultura Celso Frateschi y Marco Aurélio Garcia. El VAI tiene un origen diferente a la propuesta anterior. Se gestó en el poder legislativo, integrando un conjunto de acciones que pretendían valorizar las acciones de la juventud desde una comisión.

En su tesis de doctorado, Ana Paula do Val utiliza al VAI como objeto de estudio para entender las cuestiones de ciudadanía cultural y de derecho a la ciudad. En la primera parte del trabajo, la investigadora rescató el proceso de creación del programa e informa que entre los años 2001 y 2002 fueron realizados una serie de debates entre parlamentarios, investigadores, jóvenes representantes de movimientos sociales y de colectivos de cultura. Los jóvenes a lo largo de las discusiones apuntaron problemas como la escasez de equipamientos y la falta de apoyo a la producción cultural, en especial a la de la juventud de la periferia. Los años 90, en Brasil, fueron de profundización de una gestión pública de características neoliberales. En el caso de la cultura, las leyes de incentivo terminaban dando el poder de decisión sobre el financiamiento público a la iniciativa privada y a las empresas patrocinadoras de los proyectos. Esto significaba que áreas y proyectos que no tenían resultados en términos de marketing cultural no accedían a recursos, además de las propias dificultades impuestas por los trámites burocráticos. En los debates con el legislativo “los jóvenes apuntaron la imposibilidad de acceder a los recursos gubernamentales destinados al apoyo de la producción cultural de sus colectivos” (do Val, 2015, p. 27), quedando muy bien diseñada la demanda que debería ser atendida por los gestores públicos: elaborar políticas direccionadas para “grupos y colectivos de jóvenes de bajos ingresos, sin representación jurídica, sin acceso a recursos públicos para desarrollar sus acciones de arte y cultura en los bordes de la ciudad” (do Val, 2015, p. 27).

La implantación concreta del VAI presentó inicialmente un conjunto de dificultades burocráticas, pero puede ser vista como una experiencia interesante que obligó a la Secretaría Municipal de Cultura a capacitar a sus gestores para trabajar con segmentos sociales que tradicionalmente no eran atendidos por las políticas públicas de cultura. El proceso de gestión pública de cultura de la ciudad de São Paulo avanzó mucho en la dirección de la ampliación del público alcanzado por sus acciones y políticas. El VAI continúa en actividad, resistió el paso/pasaje de diferentes tendencias políticas en la gestión de la ciudad; aunque en la gestión del intendente/ alcalde Dória el área ha venido sufriendo un profundo y continuo proceso de vaciamiento que termina por alcanzar al conjunto de los programas.

Reflexiones finales

En estos tiempos de resurgimiento de proyectos neoliberales —de disminución del Estado, de mercantilización de la vida— por algunos de los grupos que vienen instalándose en el poder, rescatar, estudiar, analizar y divulgar públicamente las experiencias construidas a partir de la participación social y democrática se torna aún más urgente. A contramano de una forma hegemónica de “hacer noticia” que privilegia y manipula las informaciones que circulan en los grandes medios para descalificar experiencias, acciones y políticas desarrolladas de manera participativa por gobiernos de izquierda cabe a la academia revisar, repensar y registrar estos procesos democráticos. Es necesario evaluar errores y aciertos, inventariar experiencias, compilar testimonios, producir reflexiones sobre los múltiples procesos y la diversidad de prácticas aplicadas; en busca de impedir un nuevo ciclo de intentos de descaracterizar y borrar la memoria, algo muy común en Brasil. En países marcados por desigualdades sociales profundas, por herencias históricas de exclusiones sistemáticas, de acciones de base autoritaria, la abertura de espacios de participación social ampliada y de escucha de las demandas desempeña un papel fundamental en la conquista de la ciudadanía plena. Las políticas públicas de cultura cumplen un papel importante en ese proceso como un todo y se muestran como una herramienta importante en el proceso de consolidación de consciencia sobre los derechos y la ciudadanía social.

Referencias

- Barbato, R. (2004). *Missionário de uma utopia nacional-popular: os intelectuais e o departamento de cultura de São Paulo*. São Paulo, Brasil: FAPESP.
- Chauí, M. (1995). Cultura política e política cultural. *Estudos Avançados*, 9 (23), 71-84.
- Chauí, M. (2016). Uma opção radical e moderna: democracia cultural. En Rubim, A. (Org.), *Política cultural e gestão democrática no Brasil*. São Paulo, Brasil: Editora Fundação Perseu Abramo.
- de Paula, A.P. (2005). *Por uma nova gestão pública*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora FGV.
- de Pedro, J.P. (2011). Direitos culturais, o filho pródigo dos direitos humanos. *Revista Observatório Itaú Cultural*, 11, 43-48.
- de Souza, B. (1997). Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 39, 105-124.
- do Val, A.P. (2015). *Território, cidadania cultural e o direito à cidade: a experiência do Programa VAI* (tesis de posgrado). Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- García Canclini, N. (Ed.) (1987). *Políticas culturales en América Latina*. Ciudad de México, México: Editorial Grijalbo.
- Severino, J.R. (2016). Uma experiência de gestão participativa em patrimônio cultural no município de Itajaí-SC. En Rubim, A. (Org.), *Política cultural e gestão democrática no Brasil*. São Paulo, Brasil: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Silva, G. (2016). *A UNESCO e a trajetória da política cultural: momento e movimentos de uma linguagem de ação pública (1966-1982)* (tesis de posgrado). Escola de Administração de Empresas de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Urfalino, P. (2015). *A invenção da política cultural*. São Paulo, Brasil: Edições SESC São Paulo.

La protección del patrimonio arqueológico en Brasil

Arkley Marques Bandeira*

Javier Andrés Claros Chavarría**

Introducción

Las reflexiones que dan como resultado la elaboración de este texto surgieron en un momento donde los debates públicos en torno al patrimonio arqueológico brasileño se encontraban en gran efervescencia; en especial por el aumento exponencial del número de ordenanzas que autorizaban estudios arqueológicos aplicados al licenciamiento ambiental en una proporción bastante desigual en relación a las investigaciones convencionales, especialmente en función del Programa de Aceleración del Crecimiento —PAC— y otros proyectos desarrollistas.

A esto se le suman las polémicas sobre la actualización de los marcos jurídicos y regulatorios en los últimos 5 años; otrora, considerados sólidos y que orientaban la investigación y la protección del patrimonio arqueológico en Brasil. Esta situación involucró a otras voces como el Ministerio Público Federal, promotores estatales, la Sociedad de Arqueología Brasileña —SAB—, el movimiento estudiantil y empresas de licenciamiento arqueológico. También vale la pena mencionar el aumento de los cursos de graduación y de posgrado en arqueología, y más recientemente la fase final de regulación de la profesión de arqueólogo; bandera de lucha histórica de esa clase profesional que coincide con las

* Historiador. Doctor en Arqueología. Docente de la Universidad Federal de Maranhão (Brasil). Coordinador del Grupo de Investigación Arqueología y Estudios del Paisaje de la Bajada y Reentrâncias Maranhenses.

** Sociólogo. Actualmente es parte del Programa de Posgrado en Cultura y Sociedad de la Universidad Federal de Maranhão (Brasil).

conmemoraciones de los 80 años del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional —IPHAN—.

La apertura de la arqueología a la sociedad y el foco en las demandas políticas contemporáneas también causaron la ampliación en los enfoques teóricos y prácticos con la incorporación de diversas corrientes de pensamiento. Las arqueologías de las identidades, etnicidades, indígenas, feministas, queer, descolonizantes, entre muchas otras, son denominadas por Cristóbal Gnecco (2012) como *arqueologías alternativas*¹.

En este preámbulo, nada más oportuno que correlacionar los temas del presente libro con la temática del patrimonio arqueológico; con un recorte temático enfocado en las políticas culturales relacionadas a los bienes de naturaleza arqueológica, buscando evaluar los caminos recorridos entre esos dos campos. Tangenciando esos temas, serán abordados oportunamente los dispositivos legales en una perspectiva diacrónica; o sea, desde el momento en que las primeras letras protectoras fueron elaboradas para reconocer y salvaguardar el patrimonio arqueológico.

Arqueología pública y políticas culturales: perspectivas teóricas

La inserción de una arqueología concebida como una forma de acción social y política en el presente (Tilley, 1998), las implicaciones sobre el papel del arqueólogo en la construcción subjetiva del pasado (Trigger, 2004) y la elección de lo que se debe estudiar y preservar en términos de patrimonio arqueológico son temas que ocupan la agenda de un número cada vez mayor de profesionales de esta área.

La identificación del paradigma postprocesual de la arqueología con la posmodernidad y el relativismo cultural llevó a la aceptación de una diversidad de puntos de vista (Hodder, 1999) que inauguraron una serie de cuestiones y problemáticas hasta entonces no abordadas por la disciplina, especialmente para su papel político en la contemporaneidad.

Hoy el reconocimiento de que la arqueología no está libre de sus lazos sociales y políticos, y que los arqueólogos generalmente trabajan presionados

¹ Para Gnecco (2012): “las arqueologías alternativas pueden ser descritas como prácticas alejadas de los principales principios disciplinarios. Ellas pueden incluso ser vistas como un desafío a la hegemonía disfrutada por la arqueología académica/positivista por tanto tiempo, una dominación construida por un consentimiento hoy despedazado. Las perspectivas feministas e indígenas han sido destacadas como las propuestas disidentes más relevantes dentro de la disciplina, etiquetadas como arqueologías alternativas en cuanto son totalmente desarrolladas en programas por cuenta propia” (p. 14).

por cuestiones planteadas por la propia coyuntura y sociedad (Ucko and Layton, 1999) desmitificaron el concepto de objetividad y neutralidad científica de la disciplina. Las implicaciones derivadas de estas cuestiones redefinieron algunos posicionamientos en el campo arqueológico, de los cuales destacamos: la falta de interacción de los arqueólogos con la sociedad (Funari, 1995); la necesidad de estos profesionales de comprender críticamente los procesos económicos, sociales y culturales con los que la arqueología y el patrimonio están involucrados (Hodder, 1999); la influencia política e ideológica que ella puede ejercer en el presente (Funari, 1995) y su papel en la preservación del patrimonio, su participación y el retorno al público (Funari, Zarankin and Stovel, 2005).

El creciente profesionalismo de la arqueología amplió su gama de participación pública al generar nuevas discusiones como son entre otras: las políticas públicas y la gestión del patrimonio cultural; la protección de sitios subacuáticos; el combate al pillaje y el comercio ilícito de bienes arqueológicos; la destrucción de los sitios por factores antrópicos; el derecho al acceso de los grupos étnicos a sus lugares tradicionales (hoy sitios arqueológicos); la devolución de esqueletos; la repatriación de bienes espoliados o saqueados en guerras; el retorno público de las investigaciones y la imagen de la arqueología en los medios de comunicación.

En cuanto a lo expuesto, estas temáticas fueron aglutinadas en lo que se denomina arqueología pública; comprendida como todos los aspectos públicos de la disciplina, incluyendo tópicos como: políticas culturales para el patrimonio arqueológico y los mecanismos de extroversión y fruición del conocimiento tales como producción, educación, política, religión (Funari, Oliveira e Tamanini, 2005). Es decir que este tipo de arqueología aborda las agendas que deberían aproximar al quehacer arqueológico a la sociedad.

Es en este contexto que la arqueología debe estructurarse como objeto de las políticas culturales. No obstante, esa aproximación no viene ocurriendo de forma horizontal y lineal en Brasil. Es evidente que los arqueólogos vienen movilizándose con mayor intensidad sobre temas que repercuten directamente en la actuación profesional, por ejemplo: los cambios en los marcos legales; la reglamentación de la arqueología como profesión; el papel del IPHAN en la regulación del ejercicio profesional.

De igual manera existen fuertes debates internos entre los arqueólogos que están actuando en el marco del licenciamiento ambiental del patrimonio cultural, en obras que involucran la remoción de grandes contingentes poblacionales de sus territorios tradicionales frente a aquellos que militan

por una arqueología para las personas y que tienen un papel fundamental en la contención de obras de gran impacto donde viven grupos humanos ancestrales y vulnerables (Rocha et al., 2013). Por lo tanto se percibe que la arqueología es un campo de fuerzas en constante transformación que involucra al gobierno, empresarios, gestores, arqueólogos y a la sociedad en general, aunque los dilemas producto de esas relaciones imbricadas no vienen siendo abordados con profundidad cuando evaluamos internamente la disciplina.

Ante lo expuesto, se cuestiona: ¿cómo la arqueología viene comportándose ante las políticas públicas culturales en las últimas décadas? Para responder a esta indagación es preciso estructurar la reflexión al abordar inicialmente las bases epistemológicas de las políticas culturales.

El argentino radicado en México, Néstor García Canclini (2001) concibe a las políticas culturales como un:

conjunto de intervenciones hechas por el Estado, instituciones civiles y grupos comunitarios organizados para orientar el desarrollo simbólico, atender las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social. Pero esa forma de caracterizar el alcance de las políticas culturales necesita ser ampliada, teniendo en cuenta la naturaleza transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad. (p. 65)

Al tomar como base la línea de tiempo creada por el IPHAN (2018) en virtud de la conmemoración de sus 80 años, línea en la que constan los hechos más relevantes de la trayectoria del patrimonio histórico y cultural en Brasil, el reloj de las políticas culturales institucionalizadas por el poder público retrocedería hasta 1916.

Sobre esos marcos es posible citar aquellos ejemplos que tienen más relación con el patrimonio arqueológico: la primera y segunda fase de la Era Vargas cuando fue creado el Ministerio de Negocios de Educación y Salud Pública en 1930. En la gestión de Gustavo Capanema como ministro (1934-1945) fueron creados el Consejo Nacional de Cultura en 1938, y el Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (hoy, IPHAN) en 1937; además de otras secretarías para hacer frente a los asuntos culturales.

Otro momento relevante coincide con un marasmo en el ámbito de las políticas culturales, pues el foco del gobierno era la industrialización y

modernización de Brasil, especialmente en la gestión de Juscelino Kubitschek (1956-1961). En 1953 el Ministerio de Educación y Salud sería desmembrado en los Ministerios de Salud y Educación y Cultura, quedando subordinada al segundo la Dirección del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional —DPHAN—. Un hecho que conviene destacar, y que será retomado con más detalle a lo largo de este texto, fue la promulgación de la Ley n° 3.924 de 1961 en el gobierno de Jânio Quadros; esta ley es considerada hasta hoy como el principal avance en la protección del patrimonio arqueológico nacional; además de proveer las bases de normativas posteriores.

Políticas culturales y el patrimonio arqueológico: aproximaciones y distanciamientos

Tania Andrade Lima analiza que desde que se establecieron las relaciones del IPHAN con el patrimonio cultural brasileño, hace 80 años, el órgano mostró desinterés y omisiones en relación al patrimonio arqueológico; hecho que llevó a conflictos y fricciones continuas con la comunidad de arqueólogos. Esto comprometió la protección de los sitios arqueológicos brasileños y la creación de una política nacional para la arqueología (Lima, 2001).

En su texto más reciente, Alejandra Saladino buscó comprender el lugar del patrimonio arqueológico en las políticas públicas de cultura del país y constató que el IPHAN es la organización federal responsable de la tutela de los bienes arqueológicos y de la creación y coordinación de las políticas públicas de preservación referentes a los mismos. Estas políticas se caracterizan por el sesgo de las contingencias, divergencias, disputas, negociaciones, disenso y consenso (Saladino, 2013).

Aunque Brasil es signatario de la Carta de Lausana —que trata de la protección y gestión del patrimonio arqueológico mundial—, gestada por el ICOMOS —organismo de la UNESCO ligado a la ONU—, el cuadro expuesto por Lima (2001) y Saladino (2013) no se modificó como se esperaba a lo largo de los años. Este documento fue adoptado por la Asamblea General del ICOMOS en Suiza, en 1990, y concibió al patrimonio arqueológico como esencial para comprender las actividades humanas del pasado. Por tanto, ratificó que su protección y gestión eran indispensables para las generaciones presentes y futuras.

De acuerdo con la Carta de Lausana, el concepto de patrimonio arqueológico es:

la parte de nuestro patrimonio material para el cual los métodos de la arqueología proporcionan los conocimientos básicos. Abarca todos los rastros de existencia humana y se refiere a los lugares donde se llevaron a cabo cualquier actividad humana, a las estructuras y a los vestigios de todo tipo abandonados, en la superficie, bajo tierra o bajo el agua, así como los materiales que pueden estar asociados. (ICOMOS, 2009, p. 234)

El área del conocimiento que se ocupa del patrimonio arqueológico es la arqueología. Concebida como una ciencia social que busca explicar lo sucedido con los grupos humanos en el pasado, infiriendo comportamientos e ideas a partir de materiales remanentes de lo que las personas hicieron y del impacto físico de su presencia en el medio ambiente (Trigger, 2004) al tener como principal objeto de estudio la cultura material.

Conforme a lo mencionado, los bienes de naturaleza arqueológica también componen el rol de los elementos que forman el patrimonio cultural brasileño. Sin embargo a diferencia de otras categorías patrimonializadas cuyos criterios de protección y salvaguarda están íntimamente ligados a los conceptos de excepcionalidad y valor que a la vez justifican medidas de protección, todos los sitios arqueológicos brasileños ya se encuentran protegidos por la ley cuando son reconocidos por un profesional de la arqueología². Por tanto, el reconocimiento y el registro de los bienes de naturaleza arqueológica son los medios cautelares más usuales cuando se habla de arqueología.

Para ello se creó la Ficha de Registro de los Sitios Arqueológicos Brasileños, del Catastro Nacional de Sitios Arqueológicos —CNSA—, conforme a la Ordenanza IPHAN nº 241 de 1998. Lo anterior, compone el Sistema de Gestión del Patrimonio Arqueológico Brasileño —SGPA— donde figuran todos los sitios arqueológicos nacionales registrados en el IPHAN. Un problema estructural, aún no resuelto, se deriva de la no actualización del referido banco de datos. Ahora bien, si el registro de los sitios y de las colecciones arqueológicas es una de las principales medidas de preservación del patrimonio arqueológico la ausencia de mecanismos que reúnan las informaciones de las superintendencias regionales, el CNSA e instituciones de investigación en lo que concierne a la alimentación, retroalimentación

² Conforme al Decreto-Ley nº 25 de 1937 y a la Ley nº 3.924 de 1961, que en su artículo 1 indica que: “los monumentos arqueológicos o pre-históricos de cualquier naturaleza existentes en el territorio nacional y todos los elementos que en ellos se encuentran quedan bajo la guardia y protección del Poder Público, de acuerdo con lo que establece el art. 175 de la Constitución Federal”.

y actualización de los contenidos del SGPA fragiliza sobremanera los mecanismos de fiscalización y de control.

Si se toma como ejemplo el Estado de Maranhão, en una consulta realizada el 29 de diciembre de 2017, se encontró en el SGPA 166 sitios arqueológicos de los 27008 sitios registrados en Brasil. Además de ser uno de los menores porcentuales del país, estos sitios están distribuidos irregularmente por los 217 municipios del Estado; esto denota un desconocimiento del patrimonio arqueológico maranhense (Bandeira, 2013). En el caso de la isla de São Luís, existen solo 25 sitios (12 en São Luís, 9 en San José de Ribamar y 5 en Paço do Lumiar). Ese número no corresponde con la realidad, ya que publicaciones recientes informan más de 100 sitios solo en esa región (Bandeira, 2015, 2016, 2017). Este desconocimiento o su omisión pueden tornarse peligrosos cuando se trabaja con la gestión del patrimonio arqueológico.

Ante lo expuesto se cuestiona: ¿existen en Brasil políticas culturales para la protección del patrimonio arqueológico?; si la respuesta es positiva, ¿en qué contexto ocurren? Al trasplantar este debate hacia el ámbito de la arqueología, el escenario es mucho más complejo puesto que son muy pocos los autores que tratan específicamente el empleo de las políticas culturales para el patrimonio arqueológico (Meneses, 2007; Lima, 2001; Pardi, 2002; Saladino, 2013; Silva, 1996, 2007; Stanchi, 2017). Y cuando el tema es abordado viene asociado a otros componentes del patrimonio cultural tales como la historia de creación de los primeros marcos jurídicos, la historia de creación del IPHAN y los mecanismos de protección del patrimonio cultural.

Asimismo, la arqueología brasileña tiene una fuerte peculiaridad cuando se trata de su principal objeto de investigación: los vestigios que están bajo tierra. En este sentido el hecho de que la mayoría de los sitios arqueológicos estén sepultados, los acerca a minerales y rocas. Incluso, debido a un entendimiento de la época que precedió a la promulgación de la Ley nº 3.924 de 1961, muchos sitios fueron tratados como yacimientos; los sambaquís, por ejemplo, que son minas de extracción de conchas³.

El ciclo de gran desarrollo y crecimiento económico de Brasil en la última década resultó en fuertes inversiones en infraestructura básica de energía, transporte, minería y vivienda, lo que demandó una fuerza de trabajo en el campo de las ingenierías y del licenciamiento ambiental; un hecho nunca antes visto en el país. La explosión de la investigación arqueológica

³ La Ley nº 3.924 hace clara mención en el párrafo único del artículo 1, al artículo 161 de la Constitución Federal: "la propiedad de la superficie, regida por el derecho común, no incluye la de los yacimientos arqueológicos o prehistóricos, ni la de los objetos en ellas incorporados en la forma del art. 161 de la misma Constitución".

aplicada al licenciamiento ambiental, para hacer frente al gran número de emprendimientos que ocurrían, atropelló a la comunidad arqueológica y al propio poder público; pues hasta el inicio del siglo XXI el pequeño contingente de arqueólogos formados era absorbido por las universidades, museos, centros de investigación, organismos gubernamentales, ONG entre otros. Los pocos profesionales que comenzaban a actuar en el licenciamiento ambiental, en especial después de la promulgación de la Resolución CONAMA nº 001 de 1986⁴, no podían hacer frente a la gran demanda de arqueólogos.

Muchas alternativas fueron pensadas a corto, mediano y largo plazo, considerando que el ciclo de crecimiento se extendería por lo menos a 30 años. A corto plazo hubo una intensa migración de profesionales que actuaban en la arqueología (“llamada académica”) a la investigación aplicada por medio de convenios de colaboración técnico-científica, contratación directa, alianzas, lo que generó una acumulación inmensa de ordenanzas de búsqueda en nombre de pocos arqueólogos. Paralelo a ello se consideró la posibilidad de que los arqueólogos extranjeros asumieran puestos de investigación en Brasil, salida poco provechosa en virtud de las restricciones impuestas a la actuación de no brasileños en el campo de la arqueología.

A mediano plazo hubo un estímulo en la creación de empresas de arqueología dirigidas a la investigación aplicada; una vez conforme al Capítulo II de la Ley nº 3.924, el gobierno proporcionó a terceros (entidades públicas y público-privadas) la prerrogativa de realizar excavaciones arqueológicas; así, la realización de las investigaciones se alejó de la producción del conocimiento arqueológico.

Esta apertura en la ley tuvo a la figura del IPHAN como el único órgano público con la prerrogativa de lidiar con el patrimonio arqueológico en Brasil. A diferencia de otros componentes del patrimonio cultural —especialmente de los bienes inmateriales donde especialistas, técnicos o empresas contratadas por el IPHAN se encargaban de los estudios para turbamiento, registro, restauración entre otros— en el campo de la arqueología la *praxis* en las esferas académica o aplicada fue facilitada a terceros; en donde fueron

⁴ El artículo 6 de la mencionada resolución informa: “el estudio de impacto ambiental desarrollará, como mínimo, las siguientes actividades técnicas: I - Diagnóstico ambiental del área de influencia del proyecto completa descripción y análisis de los recursos ambientales y sus interacciones, tal como existen, de modo que caracterice la situación ambiental del área, antes de la implantación del proyecto, considerando [...] c) el medio socioeconómico — el uso y ocupación del suelo, los usos del agua y la socio-economía, destacando los sitios y los monumentos arqueológicos, históricos y culturales de la comunidad, las relaciones de dependencia entre la sociedad local, los recursos ambientales y el potencial uso de esos recursos en el futuro”.

innumerables las situaciones en las que los intereses de los permisionarios, y de sus empresas representadas, entraron en conflicto con los del IPHAN⁵.

Para Stanchi (2017) esta constatación queda bastante acentuada cuando divide la historia de las relaciones del IPHAN con la arqueología en cuatro fases: la de delegación institucionalizada; la de delegación pulverizada; la de actuación por medio de las consultorías y la de internalización; observando también dos momentos significativos, el intento de incorporación de la arqueología y de su desmantelamiento, conforme a la síntesis presentada en la tabla 1.

⁵ Stanchi (2017) cita algunos pasajes donde los representantes del IPHAN para asuntos de arqueología también representaban a los emprendedores, lo que generaba conflictos de interés: “esos investigadores no actuaban en nombre del IPHAN, ellos eran el IPHAN” (p. 181); o cuando los arqueólogos en el marco del licenciamiento ambiental eran llamados por los técnicos del IPHAN en los emprendimientos se denotaba “una forma de concebir a la actuación de esos investigadores-consultores como una especie de *larga manus* del IPHAN, aunque fueran, en el órgano, representantes del emprendedor, lo que demuestra algunas de las ambigüedades adoptadas en las prácticas administrativas” (p. 189).

Tabla 1. Síntesis sobre la relación del IPHAN con la arqueología

Fase de delegación institucionalizada (1937-1967)	Fase de delegación pulverizada (1967-1979)	Fase de actuación por medio de las consultorías (1980-2000)	Fase de internalización (2000-2017)
La arqueología fue tratada en el IPHAN como algo secundario; con el Museo Nacional ocupando un papel destacado en la formulación de las primeras políticas de preservación del patrimonio cultural brasileño. Esta práctica fue denominada por Stanchi (2017) como administrativa por delegación, en donde el instituto pasaba al museo sus atribuciones y responsabilidades relativas al patrimonio arqueológico.	Este momento también es visto por el autor como el ápice de la pulverización del trato con el patrimonio arqueológico dentro de la autarquía, en donde la toma de decisiones era delegada a los representantes regionales del IPHAN para asuntos de arqueología; donde la mayoría de ellos eran profesores de las universidades federales que tenían la facultad de fiscalización, análisis de las propuestas para la realización de investigaciones, ejecución de rescates esporádicos y atención de denuncias sobre la destrucción de sitios.	Implica dos momentos: el primer intento de traer la arqueología hacia el IPHAN y su desmantelamiento. Estos momentos se caracterizaron por la creación de una coordinación de arqueología que luego desapareció con el gobierno de Collor, el cual extinguió el MINC y el IPHAN y creó el Instituto Brasileño del Patrimonio Cultural —IBPC—. Después de la recreación del IPHAN, y en función de las legislaciones ambientales introducidas en el país, los arqueólogos del organismo pasaron cada vez más a analizar estudios ambientales.	Período marcado por concursos y selección de técnicos en arqueología. La estructuración del IPHAN por el Decreto N° 6.844 de 2009, que crea el Centro Nacional de Arqueología —CNA— subordinado al Departamento del Patrimonio Material y Fiscalización —DEPAM— y la posterior creación de la Coordinación de Investigación y Licenciamiento. También marca el momento de creación, revocación y recreación de los marcos jurídicos del patrimonio arqueológico, especialmente orientados al licenciamiento ambiental.

Fuente: Stanchi (2017).

Otro aspecto que llama la atención es el financiamiento de las investigaciones. Hoy en día, pocos son los proyectos de arqueología de carácter académico que cuentan con financiamiento público. En el extremo opuesto, todos los proyectos realizados en Brasil orientados al licenciamiento ambiental son financiados por empresas públicas o privadas que la mayoría de las veces tienen intereses conflictivos en la preservación del patrimonio arqueológico. Las situaciones en las que los emprendimientos fueron cancelados o modificados en función del interés público de preservar los bienes arqueológicos son escasas en Brasil, ya que los emprendedores son bastante refractarios cuando se habla de adaptación o cambio en proyectos de ingeniería.

Por último, a largo plazo, fue acertada la creación de cursos de graduación en arqueología con vistas a formar una nueva generación de profesionales para actuar tanto en el mercado como en la gestión de los bienes arqueológicos. El primero de ellos fue creado en la Universidad Federal del Valle de San Francisco —UNIVASF—, en 2004, en São Raimundo Nonato, en Piauí. Los cursos de graduación se multiplicaron, hoy llegan a 14 cursos en funcionamiento, los cuales dieron origen a nuevos posgrados en arqueología; la mayor concentración de estos cursos se encuentra en el Nordeste brasileño.

La arqueología y políticas públicas: elementos para el debate

La noción de patrimonio cultural es un elemento clave para la construcción y ejecución de políticas culturales; en especial aquellas relacionadas con la protección, salvaguarda y extracción de esos bienes. Sin embargo el propio concepto de cultura es una suma de corrientes de pensamiento fruto de su tiempo, no cabiendo aquí escudriñarlo. Esta premisa puede ser aplicada a los bienes de naturaleza arqueológica que dado su carácter finito y no renovable los hace elementos primordiales cuando se habla de políticas culturales protectoras.

Retomando la Carta de Lausana, el artículo 2 se refiere específicamente a políticas de “conservación integrada” a ser adoptadas por los Estados miembros:

las políticas de protección del patrimonio arqueológico deben ser tenidas en cuenta por los planificadores a escala nacional, regional y local. La participación activa de la población debe integrarse en las políticas de conservación del patrimonio arqueológico.

Esta participación es esencial siempre que el patrimonio de una población autóctona esté en juego. La participación debe basarse en el acceso a los conocimientos, condición necesaria para cualquier decisión. La información del público es, por lo tanto, un elemento importante de la “conservación integrada”. (ICOMOS, 2009, p. 234)

En el mismo documento queda claro el interés de la UNESCO para que los Estados miembros creen marcos jurídicos transversales que atiendan a las especificidades del patrimonio arqueológico a escala local, regional, nacional y global:

la protección del patrimonio arqueológico debe considerarse una obligación moral de cada ser humano. Pero también es una responsabilidad pública colectiva. Esta responsabilidad debe traducirse en la adopción de una legislación adecuada y la garantía de fondos suficientes para financiar eficazmente los programas de conservación del patrimonio arqueológico. (ICOMOS, 2009, p. 235)

En Brasil, la Carta de Lausana tuvo poco impacto en los aspectos jurídicos más robustos debido a que los principales marcos legales de la arqueología habían sido creados en un período anterior a ese documento internacional⁶. El Decreto-Ley n° 25 de 1937 expresaba en su Capítulo I, artículo 1, que el patrimonio histórico y artístico nacional está compuesto por el “conjunto de los bienes móviles e inmóviles existentes en el país y cuya conservación sea de interés público, bien por su vinculación a hechos memorables de la historia de Brasil, bien por su excepcional valor arqueológico o etnográfico, bibliográfico o artístico”.

La Ley n° 3.924 de 26 de julio de 1961⁷, abordó la importancia de la protección de los bienes arqueológicos y su preservación y gestión frente al aprovechamiento económico; en el Capítulo VI, “Disposiciones generales”, el artículo 22 promulga:

⁶ Acerca de los dispositivos legales brasileños se puede revisar la Recomendación de Nueva Delhi, elaborada en 1956 en la 9ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO, que trata de la Conservación de los Monumentos y Obras del Pasado (UNESCO, 1956).

⁷ De acuerdo con Simão (2009) la Ley n° 3.924 fue gestada por Luiz de Castro Faria, del Museo Nacional; el borrador que serviría de base para la ley fue encontrado en los archivos personales del investigador y en el Archivo Noronha Santos. Una vez más queda en evidencia el movimiento de delegar a terceros la responsabilidad del IPHAN en relación al patrimonio arqueológico.

el aprovechamiento económico de los yacimientos, objeto de esta ley, podrá ser realizado en la forma y en las condiciones prescritas por el Código de Minas, una vez concluida su exploración científica mediante un dictamen favorable de la Dirección del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional o del órgano oficial autorizado.

Hoy la organización del patrimonio cultural está regida por la Constitución Brasileña de 1988, también anterior a la Carta de Lausana, que en su artículo 216 considera como patrimonio cultural: “los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencias a la identidad, a la actuación y a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña”; el cual se compone entre otros elementos por los conjuntos urbanos y sitios de valor histórico, paisajístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico y científico.

Tan solo en 1988 la Ordenanza IPHAN nº 07 reguló los permisos, autorizaciones y la comunicación previa para la realización de investigaciones ya expresadas en la Ley nº 3.924. Esta medida pretendía resguardar los objetos de valor científico y cultural localizados en esas investigaciones. Por ello cabe resaltar que si la Carta de Lausana influyó en alguna normativa jurídica relacionada con la arqueología, esta se dio posteriormente a 1990 (tal como la Ordenanza IPHAN nº 230 de 17 de diciembre de 2002, revocada por la Instrucción Normativa nº 001 de 25 de marzo de 2015).

Por su parte, la Instrucción Normativa nº 001 de 2015 estableció los procedimientos administrativos a ser observados por el IPHAN; instando a manifestarse en los procesos de licenciamiento ambiental municipal, estatal y federal en razón de la existencia de intervención en el área de influencia directa del emprendimiento. Esto según la Ordenanza Interministerial nº 60 de 24 de marzo de 2015 que creó los procedimientos administrativos que disciplinan las actuaciones del FUNAI, del IPHAN, de la Fundación Cultural Palmares y del Ministerio de Salud en los procesos de licenciamiento ambiental de competencia del IBAMA.

Vale la pena destacar que en el período del *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff, con la eminente destitución de toda la junta directiva del IPHAN y la extinción del Ministerio de Cultura, otras normativas fueron publicadas; incluso fueron bastante criticadas por la comunidad arqueológica, la cual consideró no haber sido adecuadamente consultada. Un ejemplo de ello es: la Ordenanza nº 196 de 18 de mayo de 2016, que dispone sobre la conservación de bienes arqueológicos móviles; la Ordenanza nº 341 de 13 de agosto de 2015, que dispone la autorización de

investigación arqueológica; la Ordenanza n° 159 de 11 de mayo de 2016, que reglamenta los requisitos y procedimientos de conducta por parte del IPHAN; la Ordenanza n° 199 de 18 de mayo de 2016, que instituye la Coordinación Técnica Nacional de Licenciamiento; la Ordenanza n° 137 de 28 de abril de 2016, que establece directrices sobre educación patrimonial en el ámbito del IPHAN; la Ordenanza n° 197 de 18 de mayo de 2016, que dispone sobre los procedimientos para solicitar el envío de material arqueológico para su análisis al exterior y el Oficio Circular n° 001 de 22 de febrero de 2013, que trata sobre la idoneidad técnico-científica del arqueólogo al solicitar permisos para investigar. Se suman a este cuerpo normativo, las normas que componen el sistema jurídico ambiental.

Conforme a lo expuesto, la base legal para el patrimonio arqueológico se encuentra bien asentada en concepciones filosóficas gestadas desde hace más de 80 años. Entretanto en los últimos 15, el énfasis en la construcción de la legislación fue casi que exclusivamente para normalizar la presencia de la arqueología en el licenciamiento ambiental. Específicamente en los últimos 5 años, los cambios de los marcos legales fueron llevados con mucha avidez por el IPHAN con la justificación de actualizar la legislación; en especial para atender el licenciamiento ambiental que rutinariamente modifica, adecua y organiza sus instrumentos jurídicos en las esferas municipal, estatal y federal. Se trata de una “loca carrera” por sincronizar la legislación del patrimonio cultural arqueológico, que se centra básicamente en la esfera federal.

Se percibe que si existe algún tipo de política cultural en el ámbito del patrimonio arqueológico este viene ocurriendo en la esfera pública desde 1937 al IPHAN crear, recrear, derogar y actualizar los marcos legales, ejerciéndose con ello un fuerte control jurídico-administrativo en la arqueología nacional.

Sin embargo allí reside una dicotomía a ser enfrentada: pues al mismo tiempo que se indica quién puede o no hacer arqueología en Brasil (Lima, 1999-2000; SAB, 2015) y tener el control en la emisión de autorizaciones de investigación, fiscalización, gestión, recusación y aprobación de los informes, el grueso de la producción de conocimiento en arqueología está concentrado en ordenanzas a nombre de arqueólogos consultores o contratados por empresas privadas⁸.

⁸ En un estudio se recopilaron todas las ordenanzas de investigaciones arqueológicas realizadas en Maranhão, entre 1998 y 2015, y se confirmó que el 95 % de las realizadas por el Estado no están vinculadas al licenciamiento ambiental. Este dato es relevante, pues certifica que la producción de conocimiento en ese campo del saber se dio en investigaciones de arqueología preventiva y no en el campo de la academia (Bandeira, 2015).

Esto también se refleja en la ausencia de mecanismos de autocontrol entre los propios pares debido a que la profesión de arqueólogo en Brasil aún no está regulada por la ley, por lo que no existe un consejo de *clase*⁹ para evaluar las conductas de sus profesionales. Hasta el momento, el ejercicio de la arqueología por laicos o aficionados está prohibido. En ausencia de un consejo de *clase*, el IPHAN acabó asumiendo el rol regulador sobre la actuación profesional puesto que es responsable de conceder la autorización para investigaciones arqueológicas. Esta orden debe ser publicada en el diario oficial con el nombre del solicitante; para ello el permisionario deberá comprobar la idoneidad técnico-científica, conforme a la Ordenanza n° 007 de 1988 y el Oficio Circular n° 001 de 2013.

Reflexionando sobre las interfaces entre la arqueología y las políticas culturales queremos profundizar sobre otros cuellos de botella críticos con el fin de estimular el debate en torno a otras posibilidades de inserción pública de la arqueología más allá del IPHAN y de las empresas. En este sentido es temeroso constatar que, con excepción de las empresas que dominan la investigación nacional y las cerca de 14 universidades que realizan la enseñanza de la arqueología —sin contar los museos centenarios como el Emílio Goeldi y el Museo Nacional—, lo que se percibe es que poco se ha hecho más allá del formato de normas y su fiscalización en comparación con lo hecho por el IPHAN en relación a otras esferas del patrimonio cultural.

En lo que concierne a los acervos, los que poseen la custodia de la mayoría de las colecciones arqueológicas en Brasil son las instituciones de guardia o endosantes. Ellas asumen todas las cargas y costos derivados de la musealización, salvaguarda, conservación y fruición de ese patrimonio. Sin embargo existen muchas discrepancias, pues una institución de guardia va desde los grandes museos de arqueología brasileños con rutinas ya consolidadas (como el Museo de Arqueología y Etnología de la USP o el Museo Emílio Goeldi) hasta una sede provisional de un museo municipal que no garantiza las condiciones mínimas de protección de los bienes bajo su tutela.

Cuando se habla de promoción del patrimonio arqueológico para fines de turismo cultural, las unidades de conservación que albergan sitios arqueológicos (como el Parque Nacional de la Sierra de la Capibara o el Parque Nacional Chapada das Mesas, con muchas evidencias de arte rupestre) son gestionadas y administradas por el Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad —ICMBio— o por institutos privados de interés público como la Fundación Museo del Hombre Americano —FUMDHAM—, encargada de

⁹ Hablamos de *clase* desde un sentido de representación profesional y no así de un sindicato.

la administración del Parque Nacional de la Sierra de la Capibara. La falta de recursos financieros y la inconstancia de lo poco que aún está disponible por parte del poder público son constantemente denunciadas por la arqueóloga Niède Guidon, quien de forma resiliente mantiene la estructura funcionando; incluso, con recursos propios.

Ese mismo camino siguen las actividades de promoción y extracción del patrimonio arqueológico. Exceptuando las grandes instituciones que lidian con la investigación arqueológica, y que ya han consolidado sus programas educativos para el gran público, la mayoría de los proyectos de educación patrimonial —en virtud de la exigencia legal— están vinculados a los emprendimientos que han sido licenciados ambientalmente.

Muchas actividades son superficiales, inmediatistas, con resonancia local y con contenidos elaborados por personas que no son especialistas. En algunos emprendimientos imperan las contradicciones, pues al mismo tiempo que la educación patrimonial está siendo financiada por empresas que tienen interés en la implantación de la obra —incluso a costa de la remoción de personas y de sus territorios tradicionales— los profesionales necesitan fortalecer las identidades y empoderamiento de la población vulnerable. Este aspecto debe haber sido vivenciado por buena parte de los arqueólogos que realizaron actividades de valorización del patrimonio arqueológico/educación patrimonial en el licenciamiento ambiental.

Esas contradicciones debilitan el discurso puesto que los bienes arqueológicos son alzados al status de grandeza en los espacios de interlocución con la comunidad afectada por la obra, aunque estos deberán ser retirados del local para que el emprendimiento pueda implantarse.

Reflexiones finales

La constitución de un cuerpo jurídico casi secular, su perfeccionamiento ante la coyuntura histórica, aliado a la constante lucha del poder público para el cumplimiento de la legislación, así como la presencia de la sociedad civil organizada militando por pautas olvidadas o ignoradas por los poderes constituidos, son los temas que más aproximan la arqueología de las políticas públicas culturales en Brasil.

A lo largo del texto quedó en evidencia el detrimento de las prerrogativas legales para el patrimonio arqueológico en Brasil; se alejó a los demás entes federados de las esferas de la articulación, proposición, fiscalización,

protección y divulgación de los bienes arqueológicos en el ámbito municipal y estadual. Igual que el licenciamiento ambiental ocurre en las secretarías de medioambiente, el componente arqueológico ocurre en las superintendencias del IPHAN.

La centralización de la temática en un solo órgano sobrecarga el ya conocido cuadro exiguo de técnicos especializados; aunque la mayoría de ellos no tienen carrera, son selectivos y con un contrato con fecha de vencimiento. Estos profesionales actúan en la fiscalización y cumplimiento de la legislación, en especial bajo el marco de los licenciamientos ambientales. Es muy raro que los arqueólogos del IPHAN se involucren en investigaciones financiadas por el propio órgano o participen en núcleos gestores de unidades de conservación y de centros históricos, comisiones o consejos.

Este órgano viene actuando con respuestas inmediatas a demandas inmediatas; alejándose del sentido mayor de las políticas públicas que son la planificación, ejecución y evaluación de las acciones. La falta de articulación con otras esferas gubernamentales también se refleja en la actuación del poder público en relación a los arqueólogos. Al tomar como base las ordenanzas que fueron publicadas recientemente, a pesar de las muchas discusiones, poco se hizo efectivo sobre las propuestas encaminadas en los foros de debate. Rara excepción ocurrió con la Ordenanza nº 196 de 18 de mayo de 2016, que dispone la conservación de bienes arqueológicos, al ser abierta a una consulta pública para su evaluación y posible modificación. El hecho que la consulta todavía esté abierta no nos permite afirmar si las sugerencias y los encaminamientos de la SAB, instituciones de guardia y demás profesionales serán considerados en la reformulación del texto.

Ante este escenario, se concluye que cuando el Estado es instado a posicionarse ante el patrimonio arqueológico sus vinculaciones están fuertemente orientadas hacia el cumplimiento de la legislación al actuar como órgano regulador y controlador. Son raros los ejemplos donde el IPHAN fomenta, patrocina o realiza investigaciones arqueológicas o de divulgación de los bienes arqueológicos; incluso, con sus prerrogativas constitucionales de conocer y mapear los sitios arqueológicos.

Así pues, es la iniciativa privada la que está llenando esta laguna cuando se observa que tiene el monopolio del 98 % de las investigaciones arqueológicas realizadas en Brasil (Stanchi, 2017). Esta constatación hace coro al que se denominó como “sistema de delegación pulverizada” (Stanchi, 2017, p. 180) a lo largo de la historia del IPHAN; con la diferencia de que hoy, las empresas

están liderando las investigaciones arqueológicas y la absorción de buena parte de los arqueólogos formados.

Conforme a ello se constata que cuando se trata de investigación arqueológica son las empresas los principales agentes relacionados con la manipulación de los bienes arqueológicos, pues concentran en las manos de unos pocos los fondos millonarios y dejan nula participación de la sociedad civil en la definición de su aplicación.

Ese camino sesgado de la arqueología en el ámbito privado ya fue percibido por muchas poblaciones que vienen rechazando frontalmente la presencia de arqueólogos en sus territorios. Dos ejemplos a mencionar son el de la etnia Mundurukú en el licenciamiento ambiental de la hidroeléctrica Teles Pires; y el de las etnias Kayabí y Apiaká, en el río Tapajós, con algunos casos extremos de profesionales solicitando escolta armada para garantizar los estudios ambientales sobre viabilidad energética en esa zona.

Se considera que las políticas culturales, siendo públicas o no, requieren de la participación social. Estas medidas vulneran el código de ética de la arqueología y distancian a la sociedad de la temática arqueológica, fragilizando aquello que la arqueología puede aportar en los contextos de licenciamiento ambiental; es decir construir lazos temporales de los pueblos y de sus modos de vida con el territorio por medio de la cultura material y de los marcadores en el paisaje.

Esta cuestión debe ser pensada cuando se trata de vincular a la arqueología con las políticas públicas culturales, por lo que precisa ser tenida en consideración por los actores envueltos en esas políticas para el patrimonio arqueológico. Se trata de un desafío que debe ser enfrentado a través de la construcción de políticas públicas de cultura efectivas donde los diferentes agentes culturales sean incluidos y tengan garantías de participación y decisión. De lo contrario, la política de cultura —en aquello que implica deliberaciones, elecciones y prioridades— padecerá de la falta de un proyecto que pueda ser comprendido como una política de Estado.

Al abordar temas de promoción, valorización, protección, preservación e investigación del patrimonio arqueológico es posible pensar que en un futuro no muy lejano las políticas culturales deban enfocarse en el fortalecimiento de las universidades, museos, centros de investigación, ONG, fundaciones, asociaciones de *clase* para que esos espacios se transformen en lugares de excelencia para la reflexión, proposición, resonancia y evaluación de políticas culturales para el patrimonio arqueológico brasileño.

Referencias

- Bandeira, A.M. (2013). *Ocupações humanas pré-coloniais na Ilha de São Luís – MA: inserção dos sítios arqueológicos na paisagem, cronologia e cultura material cerâmica* (tesis de posgrado). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Bandeira, A.M. (2015). Distribuição espacial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís, Maranhão. *Cadernos do LEPAARQ*, 12 (24), 60-96.
- Bandeira, A.M. (2015). *Relatório técnico final do Projeto Curadoria Preventiva das coleções arqueológicas existentes no Instituto do Ecomuseu do Sítio do Físico – São Luís – MA: documentação, informatização e socialização do conhecimento*. São Luís, Brasil: FAPEMA.
- Bandeira, A.M. (2016). A cerâmica Mina no Maranhão. En Barreto, C., Lima, H. e Jaimes, C. (Org.), *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese* (pp. 147-157). Belém, Brasil: IPHAN.
- Bandeira, A.M. (2017). Tasso Fragoso: uma nova fronteira para a pesquisa arqueológica no Maranhão. *Cadernos do LEPAARQ*, 14 (28), 59-90.
- Funari, P. (1995). Mixed features of archaeological theory in Brazil. En Ukco, P.J. (Org.), *Theory in Archaeology: A world perspective* (pp. 236-205). New York, USA: Routledge.
- Funari, P., Zarankin, A. and Stovel, E. (Org.) (2005). *Global Archaeological theory: Contextual voices and contemporary thoughts*. London, England: Softcover.
- Funari, P., Oliveira, N.V. e Tamanini, E. (2005). Arqueologia para o público leigo no Brasil: três experiências. En Funari, P. et al. (Org.), *Identities, discourse and power: studies in archaeology contemporary* (pp. 105-116). São Paulo, Brasil: FAPESP.
- García Canclini, N. (2001). Definiciones en transición. En Mato, D. (Org.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 57-67). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Gnecco, C. (2012). Escavando arqueologías alternativas. *Revista de Arqueología*, 25 (1), 8-23.
- Hodder, I. (1999). *The Archaeological Process: An introduction*. London, England: Blackwell Publishers.
- ICOMOS. (2009). Carta de Lausanne: carta para a protecção e gestão do património arqueológico. *Cadernos de Sociomuseologia*, 15 (15), 233-242.

- IPHAN. (2018). *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Recuperado de www.iphan.gov.br.
- Lima, T. (1999-2000). A regulamentação da profissão de arqueólogo no Brasil. *Revista de Arqueologia*, 12/13 (1), 115-145.
- Lima, T. (2001). A proteção do patrimônio arqueológico no Brasil: omissões, conflitos, resistências. *Revista de Arqueología Americana*, 20, 51-79.
- Meneses, U. (2007). Premissas para a formulação de políticas públicas em arqueologia. *Revista do Patrimônio*, 33, 37-57.
- Pardi, M.L. (2002). *Gestão de patrimônio arqueológico, documentação e política de preservação* (tesis de posgrado). Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Brasil.
- Rocha, B. et al. (2013). Arqueologia pelas gentes: Um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. *Revista de Arqueologia*, 26 (1), 130-140.
- SAB. (2017). *Para entender o processo sobre a Regulamentação da Profissão de Arqueólogo*. Recuperado de http://www.sabnet.com.br/informativo/view?TIPO=1&ID_INFORMATIVO=646.
- Saladino, A. (2014). Iphan, arqueólogos e patrimônio arqueológico brasileiro: um breve panorama. *Revista de Arqueologia*, 26/27 (2), 40-58.
- Silva, R. (1996). Compatibilizando os instrumentos legais de preservação arqueológica no Brasil: o Decreto-Lei nº 25/37 e a Lei nº 3.924/61. *Revista de Arqueologia*, 9, 9-23.
- Silva, R. (2007). Os desafios da preservação arqueológica: uma arqueologia da Lei n 3.924/61. *Revista do Patrimônio*, 33, 59-73.
- Simão, L. (2009). Elos do patrimônio: Luiz de Castro Faria e a preservação dos monumentos arqueológicos no Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Ciências Humanas*, 4 (3), 421-435.
- Stanchi, R. (2017). O patrimônio arqueológico: oitenta anos de delegações. *Revista do Patrimônio*, 35, 171-201.
- Tilley, C. (1998). Archaeology as socio-political action in the present. En Whitley, D.S. (Org.), *Reader in Archaeology post-processual e cognitive approaches* (pp. 305-330). New York, USA: Routledge.

Trigger, B. (2004). *História do pensamento arqueológico*. São Paulo, Brasil: Odysseus.

Ucko, P. and Layton, R. (1999). *The Archaeology and Anthropology of Landscape*. London, England: Routledge.

UNESCO. (2018). *Recomendação de Nova Delhi*. Recuperado de <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20de%20Nova%20Delhi%201956.pdf>.

Participación social y políticas culturales: reflexiones sobre la efectividad de los mecanismos participativos institucionalizados por el Sistema Nacional de Cultura en Brasil

Danilo Júnior de Oliveira*

La participación social como derecho humano fundamental

La realización de elecciones directas, libres y regulares para elegir representantes políticos es insuficiente para la caracterización de una democracia plena, la cual para configurarse requiere de la existencia de mecanismos institucionales que permitan el ejercicio del control y de la participación de la población a lo largo de los mandatos de los representantes elegidos. Por tanto, inicialmente, cabe notar que diversos instrumentos normativos del derecho internacional y de las constituciones nacionales reconocen a la participación social como un derecho humano fundamental.

En este sentido la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos consagró en el artículo 21, inciso 1, el derecho de toda persona “de tomar parte en el gobierno de su país, directamente o por intermedio de representantes libremente elegidos”. Además de eso, desde 2003, diversas resoluciones de la Organización de las Naciones Unidas —ONU— (denominadas “Strengthening of popular participation, equity, social justice and non-discrimination as essential foundations of democracy”) pasaron a presentar la participación popular en las actividades estatales como requisito basilar para la caracterización de los regímenes

* Doctor en Derechos Humanos de la Universidad de São Paulo (Brasil). Docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Comunicación.

democráticos. Bajo este entendido, en 2009, fue redactada la Carta Iberoamericana de Participación Ciudadana en la Gestión Pública.

En Brasil, en los años 80, el proceso de redemocratización del país hizo resurgir una sociedad civil organizada con el progresivo aumento del asociativismo y con el surgimiento de nuevos movimientos sociales unidos en la lucha contra la dictadura militar y por la construcción de un Estado democrático que vendría a ser consolidado con la promulgación de la Constitución Federal de 1988. Vale la pena destacar el amplio proceso participativo ocurrido a lo largo de los trabajos de la Asamblea Nacional Constituyente, instalada en 1987, que en su reglamento interno prevé mecanismos y momentos de participación de la sociedad tal como las enmiendas populares presentadas en el primer esbozo del texto de la nueva constitución. Así, como apunta Avritzer (2005):

Brasil fue considerado, hasta el inicio de su proceso de democratización, un país con baja propensión asociativa, fenómeno vinculado a las formas verticales de organización de la sociabilidad política, derivadas de un proceso de colonización que constituyó una esfera pública débil y ampliadora de la desigualdad social generada por la esfera privada. [...] La forma de organización de las políticas públicas en el Brasil democrático tiene relación directa con acciones de la sociedad civil durante el proceso constituyente y en la elaboración de legislación complementaria. La sociedad civil brasileña se organizó en los años 1985, 1986 y 1987 y propuso, por la vía de las enmiendas populares, una legislación de interacción entre sociedad civil y Estado en las políticas públicas. (p. 2, 22)

Frente a este contexto, la idea de participación social supera toda la tesitura constitucional al ser reconocida como valor central en la organización del Estado y en el establecimiento de los derechos fundamentales. En el párrafo único del primer artículo de la Constitución Federal de 1988 está asegurado que el poder emana del pueblo, quien lo ejerce por medio de representantes electos o de manera directa. Juntamente con la propia democracia fueron consagrados los mecanismos de participación social directa en las decisiones políticas tales como plebiscito, referendo y ley de iniciativa popular.

Con relación a las políticas públicas lo que más destaca es que la Constitución de 1988 institucionalizó la participación social en sus procesos constitutivos, por ejemplo: con la obligatoriedad de la creación de consejos gestores participativos en los municipios y Estados para acompañar y controlar la

aplicación de recursos recibidos del gobierno federal en áreas sociales estratégicas como salud, educación y asistencia.

De esta manera la soberanía popular fue llamada a participar de las decisiones sobre políticas públicas por medio de mecanismos directos y permanentes tales como consejos de políticas públicas, presupuestos participativos, foros permanentes, comisiones intergestoras entre otros. Esos mecanismos participativos institucionalizados tienen un papel estructural en la construcción de políticas públicas democráticas puesto que constituyen espacios de captación de demandas sociales para la elaboración de programas de acción de los gobiernos, de monitoreo y evaluación de la implementación de las políticas y de medida de la eficiencia de la administración en la asignación y uso de los recursos públicos.

Nótese que, entre los años 2003 y 2010, a lo largo de los gobiernos del presidente Lula, fueron realizadas —en las más diversas políticas públicas, incluyendo la cultura— una serie de reuniones en formato de conferencias y audiencias públicas. Además de ello se crearon y reestructuraron diversos consejos participativos.

En el primer gobierno de la presidenta Dilma Rousseff (2011-2014), las prácticas participativas fueron mantenidas y ampliadas en algunos sectores. Cabe destacar la edición del Decreto n° 8.243 de 2014 que instituyó la Política Nacional de Participación Social —PNPS— y el Sistema Nacional de Participación Social —SNPS—, importantes marcos en la estructuración y sistematización de los diversos mecanismos participativos coexistentes en el país.

Evidentemente hoy, los instrumentos de participación social se tornan aún más relevantes en el contexto de crisis democrática vivida en el país. La crisis en las democracias representativas, de un modo más general, envuelve entre otras problemáticas: la falta de identidad entre representantes y representados; la repetición cíclica de las prácticas del clientelismo político; el alto costo de la gobernabilidad en el llamado “presidencialismo de coalición”; la concentración de los medios de comunicación.

Por lo menos, potencialmente, los mecanismos participativos pueden contribuir a orientar las acciones del Estado en el sentido de la concretización de los anhelos de la sociedad y de los objetivos previstos en la Constitución

Federal de 1988 en su artículo 3¹. Por ello la participación de la sociedad civil en los procesos de formulación, implementación y evaluación de las políticas públicas puede ser considerada como presupuesto de legitimidad de la actuación del poder público.

La participación social en el ámbito de las políticas culturales

En el ámbito del desarrollo de los marcos normativos internacionales de protección a los derechos culturales, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) prevé en el artículo 27 (inciso 1) que “toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”; para ello es obligación de los Estados tomar las medidas necesarias para alcanzar dicho objetivo.

La Declaración de México, documento resultante de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales, en 1982, recomendó principios orientadores para las políticas culturales donde se destaca el tópico: cultura y democracia. Ese principio indica, en el artículo 18, que la democracia cultural requiere amplia participación de los individuos y de la sociedad “en el proceso de creación de bienes culturales, en la toma de decisiones que conciernen a la vida cultural y en la difusión y disfrute de la misma”.

De esta manera la participación social fue consagrada como derecho cultural, en busca de garantizar la participación de todos en la definición de las políticas públicas para esa área. Asimismo, la referida declaración destaca en su artículo 20:

es preciso descentralizar la vida cultural, en lo geográfico y en lo administrativo, asegurando que las instituciones responsables conozcan mejor las preferencias, opciones y necesidades de la sociedad en materia de cultura. Es esencial, en consecuencia, multiplicar las ocasiones de diálogo entre la población y los organismos culturales.

De acuerdo con Donders y Laaksonen (2011), “el derecho a participar de la vida cultural es uno de los derechos culturales más notorios, reflejando

¹ “Constituyen objetivos fundamentales de la República Federal de Brasil: 1. Construir una sociedad libre, justa y solidaria; 2. Garantizar el desarrollo nacional; 3. Erradicar la pobreza y la marginación y reducir las desigualdades sociales y regionales; 4. Promover el bien de todos, sin prejuicios de origen, raza, sexo, color edad o cualesquiera otras formas de discriminación”.

por excelencia la relación entre los derechos humanos, la cultura y el desarrollo” (p. 100). Este derecho está integrado en diversos instrumentos internacionales de derechos humanos. Así pues, dentro del prisma de la ciudadanía, la *vida cultural* debe ser comprendida más allá de las artes y de la literatura al contemplar todos los modos de vida con sus significados, valores y manifestaciones.

En efecto, la *participación* tiene dos perspectivas: una pasiva y otra activa. En la pasiva se trata de “tener acceso a la vida cultural y disfrutar de sus beneficios sin ningún tipo de discriminación” (Donders e Laaksonen, 2011, p. 100); es decir “tener acceso a informaciones con respecto a la vida cultural” (Donders e Laaksonen, 2011, p. 100) y tener el derecho a “que la vida cultural sea protegida y preservada, en especial su patrimonio cultural y artístico” (Donders e Laaksonen, 2011, p. 101).

Por otro lado, participar de la vida cultural en la perspectiva activa implica la libertad de “escoger y de cambiar una afiliación cultural y de contribuir libremente para la vida cultural y su desarrollo por medio de actividades creativas u otras” (Donders e Laaksonen, 2011, p. 100). Esto remite al “derecho de participar del proceso de toma de decisión en lo relacionado a la vida cultural” (Donders e Laaksonen, 2011, p. 101).

Instrumentos participativos institucionalizados por el Sistema Nacional de Cultura

En 2003, Gilberto Gil asumió el Ministerio de Cultura y en su gestión buscó imprimir en las políticas culturales un concepto más amplio contemplado en las dimensiones simbólica, ciudadana y económica. Como apunta Isaura Botelho (2001), el concepto ampliado de cultura necesita políticas igualmente ampliadas. Por ello para reconocer a todos como sujetos de derechos culturales las acciones del Estado en el área de la cultura no podían restringirse a los artistas, intelectuales o instituciones artísticas.

Para que sea posible materializar un concepto amplio de cultura en las intervenciones estatales se buscó crear un *sistema integrado* de políticas públicas para la cultura con condiciones de promover una integración colaborativa entre entes federativos y sociedad civil. Por ello fue estructurado un sistema descentralizado y participativo llamado Sistema Nacional de Cultura —SNC—. Este fue planteado como eje estructural del campo cultural al brindar más resistencia a las políticas públicas ante las

alternancias democráticas del poder, representando al mismo tiempo una política pública nacional y un modelo de gestión compartida (Silva, 2013).

Según el artículo 216-A, insertado en la Constitución de 1988 por medio de la Enmienda Constitucional n° 71 de 2012:

el Sistema Nacional de Cultura, organizado en régimen de colaboración, de forma descentralizada y participativa, instituye un proceso de gestión y promoción conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas y permanentes, pactadas entre los entes de la Federación y la sociedad, teniendo por objetivo promover el desarrollo humano, social y económico con pleno ejercicio de los derechos culturales.

Entre los objetivos del SNC, el más relevante para la discusión propuesta en este texto es el de establecer un proceso democrático de participación social en todas las fases del desarrollo de las políticas culturales especialmente a través de los consejos de políticas culturales y de la realización periódica de conferencias de cultura.

En 2007 se instaló el Consejo Nacional de Política Cultural —CNPC—. Y entre 2007 y 2008 se elaboró el Plan Nacional de Cultura —PNC— con la participación del CNPC, que tuvo como base las directrices aprobadas en la I Conferencia Nacional de Cultura y las discusiones promovidas en los seminarios realizados por el Ministerio de Cultura en cada Estado. El SNC se instituyó por medio de la Enmienda Constitucional n° 71 de 2012, y hoy por hoy está previsto en el artículo 216-A de la Constitución Federal. No obstante, su plena implementación aún requiere ser reglamentada por medio de ley. Hasta marzo de 2018, 26 Estados (todos, excepto Pará) y 2566 municipios se habían adherido al SNC.

Los consejos de políticas culturales son órganos de carácter consultivo y deliberativo que tienen como principales atribuciones: plantear las directrices de la política pública cultural; aprobar y acompañar el plan de cultura; proponer las directrices generales para la aplicación de los recursos provenientes de los fondos. Los consejos deben respetar en su composición, como mínimo, una paridad (del 50 %) de representantes elegidos por la sociedad civil con relación a los representantes indicados por el gobierno. La composición de los consejos, también debe atender a la diversidad cultural a través de los segmentos artísticos y culturales; de igual manera debe contemplar la representatividad regional, teniendo en cuenta la cuestión de la representatividad territorial. Entre los cupos indicados por el

gobierno, además del órgano gestor de las políticas culturales, deben tener representación los sectores del poder público que son afines y transversales a la cultura.

El Decreto 5.520 de 24 de agosto de 2005 —parcialmente alterado por el Decreto n° 6.973 de 2009— reestructuró el CNPC. De acuerdo con el artículo 5 de este decreto, el consejo es un órgano colegiado integrante de la estructura del Ministerio de Cultura y tiene por finalidad “plantear la formulación de políticas públicas, con aras de promover la articulación y el debate de los diferentes niveles de gobierno y la sociedad civil organizada, para el desarrollo y el fomento de las actividades culturales en el territorio nacional”. Aunque el decreto de reestructuración es de 2005, el CNPC fue instaurado el 19 de diciembre de 2007.

Con el cierre del mandato de la gestión 2015-2017 del CNPC, llevada a cabo el 17 de diciembre de 2017, el Ministerio de Cultura determinó la reestructuración del colegiado. Hoy en día, no existe ninguna gestión bajo el ámbito del CNPC.

Las conferencias de cultura reúnen periódicamente² a la sociedad civil y al poder público en una instancia participativa competente para elegir las directrices generales de las políticas culturales y de los planes de cultura. A los órganos gestores de las políticas culturales de cada ente federativo compete convocar y coordinar las conferencias en el ámbito de su territorio de actuación, considerando que la participación de la sociedad civil debe ser predominante. Las directrices aprobadas por la plenaria final de la conferencia deberán orientar el plan de cultura de forma detallada en programas, proyectos, acciones culturales y en las leyes presupuestales. Desde 2005 se han realizado en Brasil tres conferencias nacionales de cultura (2005, 2010 y 2013).

La Conferencia de Cultura es la reunión de la sociedad civil (artistas, grupos artísticos culturales, ciudadanos, agentes del sistema de cultura) y poder público para evaluación, análisis y proposición de grandes directrices de políticas culturales. Es la principal instancia de participación popular del Sistema de Cultura. Ellas establecen las macro directrices de la política cultural, que deben ser detalladas por el plan de cultivo, elaborado conjuntamente por el órgano gestor, consejo de política

² El Ministerio de Cultura (2013) “indica que las conferencias municipales de cultura se realizan cada dos años, siendo una de ellas para discutir materias de interés local y la otra vinculada a la Conferencia Nacional de Cultura, convocada por el MINC cada cuatro años para discutir los rumbos de la política nacional de cultura” (p. 23).

cultural y foros organizados de la sociedad civil. (Ministerio de Cultura, 2013, p. 23)

Los delegados de las conferencias nacionales son elegidos en las instancias municipales y departamentales. Las llamadas etapas preparatorias inician los debates en las bases que, además de elegir delegados y prioridades para las siguientes etapas del proceso de conferencias, pueden discutir las cuestiones locales y servir como un importante momento de encuentro y diálogo de la sociedad con el poder público local. Como la participación social es uno de los valores esenciales del SNC, la existencia de los consejos y la realización de las conferencias son elementos obligatorios para los municipios y Estados que deseen hacer su adhesión al sistema nacional y así crear sus propios sistemas municipales o departamentales.

En 2005, la I Conferencia Nacional de Cultura fue realizada con 1300 participantes y fue el “ápice del proceso de movilización y de participación social” (Silva, 2013, p. 6) de aquel período. Es necesario comprender que había una gran demanda de debates sobre políticas culturales represada en la sociedad brasileña. De este modo la apertura del Estado al diálogo representó el inicio de un nuevo momento para la participación social en el desarrollo de las políticas culturales. “Entre las etapas preparatorias —municipales, intermunicipales, departamentales y sectoriales— y la plenaria nacional, fueron cerca de 400 encuentros que movilizaron 60 mil personas entre gestores de 1158 municipios, de diez Estados y del Distrito Federal” (Varella, 2013, p. 165).

En la plenaria final de la I Conferencia Nacional de Cultura fueron elegidas 30 directrices prioritarias, destacando entre ellas la creación del SNC. De igual manera fueron elegidas las propuestas relacionadas con la formalización e institucionalización de los componentes del sistema como son el PNC y las formas de financiación a la cultura, además de tratar la democratización de los medios de comunicación y la integración de políticas de cultura y educación (Silva, 2013).

La II Conferencia Nacional de Cultura, llevada a cabo en 2010, contó con 1400 participantes y fue antecedida por 3216 conferencias municipales y 26 departamentales con un total de 226846 participantes (Ministerio de Cultura, 2011). En esta conferencia fueron priorizadas 32 directrices dentro de las que destaca la necesidad de consolidación, institucionalización e implementación del SNC y de sus elementos componentes. La propuesta más votada en la II Conferencia fue la relativa a la necesidad de aprobación de los marcos normativos del SNC.

De acuerdo con un registro interno del MINC, doce de las 30 propuestas de directrices de la I Conferencia Nacional de Cultura están relacionadas con la implantación del Sistema Nacional de Cultura. En el caso de la II Conferencia, el análisis del órgano es que ese foro fue importante para el fortalecimiento político del Sistema Nacional de Cultura puesto que la propuesta que trata de su institucionalización e implementación fue la más votada entre las 32 proposiciones prioritarias y, de esas 32 directrices aprobadas, 20 de ellas hacen referencia explícita o implícita al Sistema Nacional de Cultura. Se destaca, sin embargo, que el debate sobre el sistema fue lanzado por el MINC ya en 2003. (Silva, 2013, p. 9)

En 2013 se realizó la III Conferencia Nacional de Cultura con la participación de 1745 personas entre delegados, invitados, observadores y profesionales. Contabilizando el número de participantes de todas las etapas de las conferencias de 2013 se batió un record de participación: 450 mil personas (Ministerio de Cultura, 2013). La idea de que el SNC debía ser implementado y consolidado fue la gran bandera defendida por los participantes de la conferencia en todas sus etapas.

La plenaria final de la III Conferencia planteó como prioritarias las siguientes cinco directrices: (i) aprobación de la propuesta de enmienda constitucional (para vincular constitucionalmente un presupuesto mínimo para la cultura); (ii) creación de una ley que regulase por lo menos el 10 % de los recursos recurrentes del Fondo Social para la cultura (con el objetivo de ampliar el presupuesto de la cultura); (iii) aprobación del proyecto de ley para reglamentar el SNC; (iv) formación y capacitación en gestión cultural y (v) fortalecimiento del Fondo Nacional de Cultura.

No obstante, ninguna de estas cinco prioridades elegidas por la conferencia fue realizada. Con excepción del punto cuatro, que en alguna medida fue ejecutado por acciones aisladas, ninguna otra directriz fue llevada a cabo por los poderes públicos (ejecutivo y legislativo). En lo que se refiere a la ampliación y democratización de los recursos financieros, el país aún tiene su política de financiación de la cultura pautada en un formato equivocado de renuncia fiscal. Así, las grandes distorsiones y concentraciones promovidas por ese mecanismo continúan siendo reproducidas en el país.

El SNC asumió la complejidad de trabajar con una amplia concepción de cultura, cimentada en la promoción de los derechos culturales. Esto puede ser considerado un gran paso para la construcción de una política cultural

transversal que sobrepase todas las dimensiones del desarrollo humano y social. Por ello es necesario reconocer al SNC como un marco institucional de políticas culturales brasileñas y luchar por su implementación.

Sin embargo algunos puntos del SNC tal como el fortalecimiento del Fondo Nacional de Cultura no han sido llevados a cabo. Así, pese a los avances considerables en el ámbito de la participación social, los recursos financieros para el área de la cultura en Brasil continúan siendo mediocres y concentrados.

Entre los más importantes mecanismos de acción del sistema está la transferencia de recursos del Fondo Nacional de Cultura hacia los fondos municipales y departamentales. Son recursos direccionados a cumplir las metas de los planes de cultura con participación y monitoreo de los consejos municipales y departamentales de cultura. El mecanismo de transferencias “fondo a fondo” es imprescindible para que la democratización del acceso a los recursos públicos hacia la cultura ocurra en dos frentes: (i) atender la diversidad de manifestaciones culturales y (ii) atender la territorialidad con la mejor distribución de los recursos en todas las regiones brasileñas. Empero, este mecanismo de transferencias de recursos no fue consolidado.

En la práctica, a pesar de la recomendación del PNC de la centralidad y protagonismo del Fondo Nacional de Cultura, el mecanismo de financiación de la cultura predominante en Brasil aún es el mecenazgo.

Existe otra cuestión que compromete todos los componentes del sistema, la falta de una ley de reglamentación del SNC conforme al § 3º del artículo 216-A de la Constitución Federal de 1988. La Carta Magna hizo la previsión de las líneas generales del SNC, sin embargo el desglose del funcionamiento del sistema y de sus componentes debe ser reglamentado por ley. Esta ausencia legislativa perjudica aspectos vitales de ejecución del sistema. Sin ella, la arquitectura jurídica del SNC permanece incompleta y no permite la implementación de puntos importantes del sistema como las mencionadas transferencias de recursos del Fondo Nacional de Cultura hacia los fondos municipales y departamentales.

Como se puede constatar, las propuestas destacadas como prioritarias no fueron realizadas por el Estado. Es verídico que los mecanismos participativos como los consejos y conferencias contribuyen a la toma de consciencia de la participación política de los ciudadanos y para el desarrollo de la propia democracia (Soto et al., 2010), lo que incluso podría dotar a la participación social como un valor en sí mismo. No obstante, es necesario reflexionar

sobre la efectividad de los mecanismos participativos con el objetivo de optimizar la participación social en el ámbito de las políticas públicas en el área de la cultura en Brasil.

Reflexiones finales

Analizar, desde el punto de vista de la efectividad, las intervenciones de la sociedad civil en las decisiones tomadas por el poder público puede contribuir con el perfeccionamiento de los instrumentos y mecanismos participativos utilizados en el área de las políticas culturales. Asimismo, consecuentemente, ampliar la concretización de los derechos culturales.

Los aprendizajes institucionales ocurridos desde la redemocratización del país deben ser utilizados para perfeccionar los mecanismos participativos institucionalizados y corregir sus disfunciones, algunas ya problematizadas por investigadores que abordan estudios sobre la eficacia de las instituciones participativas brasileñas. En este sentido es necesario buscar medios de evaluar la capacidad de las deliberaciones participativas para que se tornen efectivas (Avritzer, 2011) en la medida en que estas pueden no ser tenidas en cuenta al momento de la toma de decisiones sobre políticas públicas.

El mayor desafío para analizar la efectividad de los mecanismos participativos se encuentra en la definición del medio más adecuado para mesurar el fortalecimiento de las deliberaciones participativas. No obstante, esto es una consecuencia metodológica propia de la discusión de la temática (Avritzer, 2011). Una posibilidad es el establecimiento de una razón entre las deliberaciones resultantes de los mecanismos de participación social (metas establecidas) y las decisiones efectivamente tomadas por el poder público en la planificación y en la ejecución del presupuesto público (resultados obtenidos).

Partimos de una hipótesis teórica —y apuesta política— de que las políticas públicas construidas efectivamente en conjunto con la sociedad civil están más comprometidas con la concretización de los derechos humanos. Sin embargo es necesario notar que los avances institucionales conquistados con relación a la participación social, coinciden con grandes retrocesos como la apatía política y el “cansancio participativo” generado en la sociedad civil delante de las dificultades e indiferencia del poder público en la implementación de las deliberaciones construidas colectivamente; es decir frente a la no realización de lo que fue definido en el ámbito de las instituciones participativas (consejos y conferencias).

También es posible afirmar que los avances notados con relación a la institucionalización de mecanismos participativos, en el ámbito de las políticas públicas, disputan un espacio con características bien acomodadas en la estructura del Estado y en la sociedad brasileña (patrimonialismo, clientelismo, golpismos). Evidentemente esto conlleva a la máquina pública a atender intereses empresariales, partidarios, electorales e inclusive personales en detrimento del interés público. Se nota, además, que las prácticas participativas institucionalizadas sufrieron un gran retroceso luego de que Brasil pasó por el equivocado proceso de *impeachment* que inhabilitó a *Dilma Rousseff* en 2016. La IV Conferencia Nacional de Cultura, por ejemplo, que debería haberse llevado a cabo en 2017, ni siquiera fue realizada por el Ministerio de Cultura.

Referencias

- Avritzer, L. (2005). *Sociedade Civil e Participação Social no Brasil*. Belo Horizonte, Brasil: UFMG.
- Avritzer, L. (2011). A Qualidade da Democracia e a Questão da Efetividade da Participação: mapeando o debate. En Pires, R. (Org.), *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília, Brasil: IPEA.
- Botelho, I. (2001). Dimensões da cultura e políticas públicas. *São Paulo em Perspectiva*, 15 (2), 73-83.
- Donders, Y. e Laaksonen, A. (2011). Encontrando maneiras de medir a dimensão cultural nos direitos humanos e no desenvolvimento. *Revista Observatório Itaú Cultural*, 11, 89-114.
- Ministerio de Cultura. (2011). *Estruturação, Institucionalização e Implementação do Sistema Nacional de Cultura*. Brasília, Brasil: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2013). *Oficina de Implementação de Sistemas Estaduais e Municipais de Cultura*. Brasília, Brasil: Ministerio de Cultura.
- ONU. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.
- Silva, A. (2013). Conferências nacionais de cultura e seus desdobramentos em políticas públicas. En IV Seminário Internacional Políticas Culturais. Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, Brasil.
- Soto, C. et al. (2010). Políticas Públicas de Cultura: os mecanismos de participação social. En Canelas, A. (Org.), *Políticas culturais no governo Lula*. Salvador, Brasil: EDUFBA.
- UNESCO. (1982). *Declaración de México sobre las Políticas Culturales*. Recuperado de https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf.
- Varella, G. (2013). *Plano Nacional de Cultura: elaboração, desenvolvimento e condições de eficácia* (tesis de posgrado). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Agencia-otra: políticas culturales y ancestralidad

Camilia Gómez Cotta*

A manera de abre bocas

Entre los actores clave en la gestación y renovación de expresiones culturales, la población y los colectivos que se reivindican como *afro* dan cuenta de una perspectiva que enriquece el análisis en el campo cultural en tanto se bordean elementos históricos al explorar y nutrir las contribuciones teórico-analíticas realizadas hasta el momento. Con esta mirada se propone la *agencia-otra* como una categoría analítica desde la que es posible incorporar procesos identitarios relacionados con la cultura política de colectivos que se autoreconocen como afro y que posibilitan un diálogo con las políticas culturales contemporáneas.

Silencios históricos

Para ubicar el análisis en un territorio con profundidad histórica, y ahondar sobre la *agencia-otra*, el “punto de fuga” se ubicará en la ciudad de Cali; la cual cuenta con varias formas de ser adjetivada —entre ellas *la Sultana del Valle*—, haciendo referencia al lugar geográfico: el valle interandino que forma la Cordillera de los Andes entre las cadenas montañosas occidental y central del país, y cuyo mayor impulso económico y auge modernizador solo fue posible en el siglo xx al enfrentar dificultades de distinta índole en las centurias anteriores.

* Comunicadora Social. Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador. Docente universitaria y miembro de la Red de Gestores Culturales del Valle del Cauca (Colombia).

Durante cuatro siglos la aldea de Santiago de Cali vivió el tiempo lento de la tradición y el reducido espacio de la cuadrícula colonial. Desde las postrimerías del siglo XIX una nueva mentalidad —mezcla de apego a las viejas formas sociales y aspiración a las novedades— comienza a animar la lucha por el progreso material de Cali y la región vallecaucana. El aislamiento regional, que impedía la inserción en las corrientes agro-exportadoras y el acceso al mercado del interior del país, era el principal obstáculo [...]. Al iniciarse el siglo XX comienza un arduo despegue hacia la modernización. (Vásquez, 2001, p. 3-4)

Bajo este contexto se abordará parte de la historia colonial y republicana de la ciudad, de manera panorámica, iniciando con las actividades coloniales: minería, latifundio y hacienda; luego, *grosso modo*, la articulación de la ciudad y la región con los acontecimientos y consecuencias que trajeron el tránsito hacia la vida republicana para hallar huellas de lo que podemos denominar como *agencia-otra*.

Desde la fundación española el desarrollo de relaciones sociales, culturales y económicas de la ciudad estuvieron ligadas a la actividad minera del pacífico colombiano (especialmente la chocona) hasta finales del siglo XVIII. El subsistema sociocultural regional presentó diversos períodos de auge económico local¹, así como algunos de estancamiento y subsistencia diferentes a otros subsistemas en otras regiones de Colombia². Cali también fue reconocida como *cruce de caminos*, expresión que acompañó la representación de los cronistas españoles durante la colonia; señalando el lugar de paso entre Popayán, la salida al *Mar del Sur* y Cartago, lugares significativamente más importantes durante la colonia que la *hidalga ciudad de Cali*.

Geográficamente ha estado anclada a los procesos de modernidad/colonialidad sucedidos a partir de la conquista territorial española y pacificación católica entre el valle interandino del río Cauca y el río que adoptó el nombre de la ciudad y que fijó un lindero natural entre los primeros ‘nobles’ vecinos españoles y comunidades indígenas que vivían en la otra orilla de la corriente. A pesar de la escasez poblacional vivida entre

¹ Uno de los aspectos económicos importantes de Cali y el Valle del Cauca en la economía colonial fue la parcial ausencia de un vínculo con el mercado transcontinental, y en las relaciones sociales la relativa independencia de la corona española, lo que posibilitó el amoldamiento de las instituciones coloniales y de vínculos sociales que no podrían generalizarse con el de otras regiones de Colombia. Sobre este particular se deben destacar estudios históricos importantes como el del historiador Germán Colmenares (1997).

² Dos ejemplos son las ciudades de Popayán y Buenaventura: la primera de fuertes vínculos con la Real Audiencia de Quito; la segunda, por su calidad de puerto, tuvo una relación más propicia para la articulación con el sistema mercantilista mundial.

finales del siglo *xvi* y mediados del siglo *xviii* (Colmenares, 1997), opuesta a la disponibilidad de tierras para la explotación latifundista.

La mano de obra que los españoles usaron en un primer momento fue la indígena a través de la encomienda, luego los afrodescendientes con la trata de personas inicialmente provenientes de África a los que se les denominaba ‘bozales’ y paulatinamente con las personas esclavizadas nacidas en este continente. Las labores estaban ligadas a la ganadería extensiva, en el latifundio durante los siglos *xvi* y *xvii*, y a las propias de las haciendas proveedoras de los enclaves mineros en el siglo *xviii*.

El ejercicio del poder y de dominación ejercido por españoles y criollos sobre los recursos naturales y los grupos étnicos como los indígenas y la población esclava no se redujeron al factor de producción, sino también evidenció —para el caso de los *vecinos* de Cali— la clara relación entre explotación étnico-social y explotación natural. Los *vecinos nobles* de Cali eran propietarios de extensos territorios en haciendas y/o minas; mientras que la *otredad* representada en mestizos, indígenas y como último escaño negros eran la cara oculta de la opulencia, el latifundio y la acumulación de riqueza con plusvalía social. Por fuera de la hacienda y las minas los esclavos también eran usados como mercancía y fetiche, es decir, *objetos* suntuarios que connotaban el poderío y abolengo de acuerdo a la cantidad que los *vecinos* tuviesen ‘ociosos’ en la ciudad.

Al tomar como base el análisis que hiciera Colmenares (1997) en torno al sistema socioeconómico del valle del Cauca sobre el tipo de relaciones y tensiones generadas entre terratenientes, mineros y comerciantes entre los siglos *xvi*, *xvii* y *xviii* se puede trazar un camino para entender parte de la historia subalternizada de la diáspora afrodescendiente en Cali y la región que la circundaba. La concentración de tierras y la imposición del sistema de castas por parte de los nobles *vecinos* impidió la movilidad social a los comerciantes y mineros en los dos primeros siglos de la colonia; esto junto con un sistema financiero que favorecía el tiempo lento de recuperación agrícola y las características de una sociedad casi aislada como lo fue, pese a la extensión territorial, la vivida en el valle geográfico del río Cauca. ¿Cómo contribuyen estos aportes al imaginario de ciudadanía hoy? ¿Se encuentran los afrocañeros del siglo *xxi* con el conocimiento de las formas culturales de sus ancestros?

Una de las formas de resistencia cultural, que simultáneamente se constituían en formas de comunicación, fueron las expresiones corporales y musicales

que hoy reconocemos en las danzas folclóricas. Lo anterior, en palabras de un ex bailarín de danzas típicas colombianas:

históricamente en Cali podemos hablar de expresiones culturales afro [...] desde tiempos ancestrales, siendo característicos de la zona del Pacífico, más que de Cali propiamente, danzas como el Currulao, que es la danza patrón del occidente colombiano, el Abozao, La Moña, El Bunde, La Caderona, la Mazurca, etc., danzas entre otras que son conocidas hoy en día. Todas estas danzas tienen una amplia connotación afro, transmitidas de generación en generación [...] son danzas que se basaban más en sus ancestros afro que en copias a los amos españoles como en otras regiones del país [...] ya hacia el interior del Valle se encuentran danzas con más influencia española, por citar un ejemplo, la contradanza, que tenía más influencia de los colonizadores europeos que de los afro por su contacto más amplio con los amos españoles al igual que el torbellino.

La agencia-otra: política cultural y ancestralidad

El trazado tradicional que sobre las identidades ha favorecido a las ciencias sociales también ha incorporado la comprensión de patrones propios de la dominación colonial, reevaluando y contextualizando los estereotipos sobre los *negros*. Propongo incorporar en Cali el tránsito de sujetos sociales entre diferentes lugares geográficos —o lo que Barbary y Hoffmann (2004) denominan *sistema de lugares*— para vislumbrar las dinámicas identitarias y territoriales en la construcción de políticas culturales en movimientos sociales de base. Al integrar las experiencias silenciadas y ancestrales desde las cuales los movimientos sociales generan en la contemporaneidad sus propias políticas culturales y desde donde evalúan la implementación de las políticas públicas que les atañen de manera directa.

En la literatura, europea y norteamericana, existente sobre los nuevos movimientos sociales se brinda el siguiente análisis: de manera bastante general la preocupación por los nuevos actores emergió a partir de los años 60, luego de 30 años de *paz social* en los países del autodenominado primer mundo. Demandas nuevas como las propuestas por el movimiento ecologista, por el movimiento feminista, por el movimiento LGTB de manera más reciente, incursionaron en agendas y escenarios habitualmente ocupados por partidos y formas tradicionales del ejercicio político nacional. Las fronteras no solo se ‘abrieron’ a capitales económicos, sino también a demandas y movilizaciones antisistémicas en los mismos países

centrales. Los enfoques analíticos de los países en cuestión privilegian bien el comportamiento colectivo, la sociedad de masas, la movilización de recursos, las estructuras de oportunidades políticas, los ciclos de protesta, el paradigma de la identidad, formas de organización y acción, la sociología de la acción y/o acercamientos y variables entre estos enfoques.

Las perspectivas de los movimientos sociales en las realidades andinas fueron analizadas a la luz de estas orientaciones entre ellas las generadas por el feminismo y el movimiento indígena (Bengoa, 2000). Para el caso de los movimientos afrocaños, apenas se empiezan a contar sus historias y memorias locales. De ahí que propongo denominar *agencia-otra*³ a la posibilidad narrativa desde la diferencia cultural⁴ donde las prácticas silenciadas llevadas a cabo por los sujetos sociales históricamente subalternizados en los procesos de modernidad/colonialidad reexisten (Albán, 2005) desde el mismo momento del trasplante y la esclavización en América. Esta *agencia-otra* devela la matriz colonial, la naturalización de la discriminación racial/étnica y cultural (Noboa, 2005), así como la producción discursiva de subjetividades dominadas/dominantes y proporciona desde la experiencia política el desciframiento de prácticas de reexistencia identitaria, política y cultural.

Al explorar los aportes de la *agencia-otra* en Cali, articulada al *sistema de lugares*, la implementación de políticas públicas debe incorporar el elemento intercultural como emergencia residual y siempre permanente de una sociedad en la que se desplaza la construcción de escenarios identitarios por la construcción de escenarios de cemento, cuestionando en su acción y agencia la visión multiculturalista de las políticas culturales estatales. A partir de este diálogo cultural (no siempre armónico), el lugar (la vivencia territorial) es el eje en los procesos de globalización y posibilita la reescritura del pasado; incorporando a la historia tradicional ese lugar en tanto “es central al tema del desarrollo, la cultura y el medio ambiente, y es igualmente esencial, por el otro para imaginar otros contextos para pensar acerca de la construcción de la política, el conocimiento y la identidad”

³ Me baso en el *paradigma otro* propuesto por Mignolo como “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad” (como se citó en Albán, 2005, p. 48).

⁴ Para comprender mejor la tenacidad de los seres esclavizados, en permanente condición de represión, se hace necesaria la (re)creación de la memoria histórica; empresa que excede en objetivos y condiciones la posibilidad real del presente texto. Interesa sí, enfatizar una ruta posible para continuar el camino de la diáspora en el valle interandino del Cauca en un ámbito y análisis diferente al realizado hasta el momento en el pacífico colombiano desde una mirada y análisis de modernidad/colonialidad. Articular lugar-memoria histórica se hace vital a la luz de quien escribe para (des)cifrar la diferencia cultural (Mignolo, 1999) de la *agencia-otra* de la diáspora en el valle del Cauca.

(Escobar, 2005, p. 131). En este sentido aún hay mucha historia por repensar para Cali, pues:

el lugar —como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija— continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. (Escobar, 2005, p. 115)

Este es un aporte de las políticas culturales que emerge de los movimientos sociales a la implementación de políticas públicas en tanto la vivencia del lugar trasciende las tradicionales maneras de analizar recursos, ciclos de protesta, movimientos sociales y contribuye a repensar el sentido de gobernanza desde las bases sociales hacia donde apunta para el caso de los grupos afroidentitarios en Cali con políticas públicas de juventudes, grupos artísticos, culturales y barriales.

El lugar, entonces, permitirá interpretar la cultura y los diferentes sujetos históricos cohabitantes de un territorio. Estas relaciones deben ser explicadas dando cuenta no solo de la circulación del capital y del aislamiento parcial con los centros de poder, sino también con la forma de circulación de la experiencia local y de los múltiples vínculos entre identidad, lugar y poder para no caer en la ‘naturalización’ de los sujetos y las relaciones entre estos; así como tampoco en la ‘esencialización’ y/o folklorización de los seres humanos que han participado de ella y configuran hoy un espacio cultural para entender lo que Escobar denomina lugar/poder/identidad.

La comprensión de los sujetos históricos que al mismo tiempo de ser forjados por la dominación —y subjetivados por el poder— resignifican el lugar, las relaciones de poder y despliegan estrategias culturales en el tiempo. La cotidianidad de existencia de actores sociales, en este caso afrocafeños, tiene mucho por descifrar. Revisar la memoria histórica de la población negra en esta ciudad aporta a lo que Escobar (2005) plantea como construcción de sentido: “(l)as mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo” (p. 128).

Al indagar sobre la memoria histórica de los mismos protagonistas —en un primer momento esclavizados, luego manumisos, soldados, artesanos, subalternos de la ciudadanía colombiana, minifundistas, peones, en un ámbito urbano— es posible hacer una oposición real al espacio absorbente de la globalización desde el imaginario de vida social aún por

descubrir en el pasado histórico de los inicios de la ciudad y los pobladores afrodescendientes.

No se alude a una pureza del lugar. Se propone una mirada que posibilite evidenciar, desde los espacios locales concretos, las diferentes tecnologías discursivas y prácticas del poder hegemónico colonial atravesadas por tiempos/espacios de poder concretos y por lo tanto conectadas con las diferentes formas de dominación.

¿Independencia?

Con el advenimiento de la lucha libertadora y las ideas republicanas, el período de constitución de los partidos políticos en Colombia durante el siglo XIX se vio enfrentado entre la continuidad de abolengos y prebendas económicas otorgadas por el Estado colonial y la liberalización económica, la incorporación de nuevas instituciones crediticias más rentables y más rápidamente reembolsables que las conocidas hasta el momento. La descentralización administrativa y política en beneficio de las provincias, la privatización de la explotación del tabaco⁵⁵ estandarte de la élite liberal que accedió al poder en 1949⁶ se enfrentaba al modelo civilizador de la élite conservadora que se veía y representaba como la continuidad de la civilización, las normas, la propiedad privada (de tierras y seres humanos) y la religiosidad española.

Desde esta perspectiva, la abolición de la esclavitud tendría que entenderse no solo como un acto de buena fe por parte de los liberales del momento sino como uno de los espacios políticos donde la beligerancia partidista se desarrolló. Por otra parte puede entenderse como un alivio económico para los comerciantes que engrosaban la nueva élite dirigente y para quienes los esclavos podían significar una carga onerosa sin igual retribución ni económica ni social. Así, la manumisión había empezado a ser una práctica regular desde antes de la abolición⁷ por parte de los hacendados.

El modelo civilizatorio devenido con los procesos de modernidad/colonialidad vería en la naciente república de Colombia un cambio discursivo que tendría

⁵ Hasta ese momento en manos del Estado colonial y sus continuadores en la república decimonónica.

⁶ Otros aspectos de la reforma liberal fueron la simplificación y disminución de aranceles, la descentralización y autorización de venta de tierras indígenas por parte de las propias comunidades en beneficio de nuevos terratenientes en el país, la abolición de los diezmos y de los impuestos al aguardiente; para un mayor detalle de las consecuencias de dichas reformas ver el estudio de Rojas (2001).

⁷ De hecho, desde 1843, ocho años antes de la ley de la abolición de la esclavitud, se había promulgado la Ley de la Vagancia que reflejaba la existencia de *libertos* en todo el territorio y “el temor a los negros manumisos, considerados como amenaza para la población blanca” (Rojas, 2001, p. 37). Este miedo fue transfiriéndose paulatinamente al *pueblo*, ya que había que ejercer la dominación a través de una democracia que no los contenía sino que los controlaba.

dos tendencias: los más apegados al catolicismo, la autoridad y la antípoda política como defensores del federalismo y los menos preocupados por el orden y opuestos al control de la Iglesia en cuanto al manejo de la educación. Pese a las distinciones entre unos y otros el objetivo de ambos pensamientos era el mismo: lograr la civilización nacional. En este modelo civilizatorio la *otredad* representada por mujeres, mestizos, indígenas y los precariamente nombrables ‘negros’ hacían parte de la horda apenas distinguible de los brutos y salvajes bárbaros a quienes debían encaminar hacia la civilización los portadores de ella: la élite criolla ya sea conservadora, liberal; nunca indígena, femenina, ni mucho menos negra.

La construcción identitaria en el caso afrocaleño se convierte en un desafío para la implementación de políticas que incorporen elementos culturales desde el rol jugado en el territorio por los propios actores sociales y por los procesos afroidentitarios que se han gestado en la construcción de la república decimonónica y su desarrollo hasta la contemporaneidad en ciudades como Cali. Las prácticas discursivas, culturales y locativas de los sujetos denominados afrocaleños solo pueden observarse bajo el lente de los dominados. Pocas son las huellas que permiten conocer, de la propia voz subalterna, la memoria colectiva tejida por los primeros pobladores de la diáspora en la ciudad de Cali hasta bastante entrado el siglo xx. Para abordar parte del reto se parte del esquema de Eduardo Restrepo (2005), quien retoma la propuesta analítica de Wade⁸, para analizar las dinámicas organizativas negras en Colombia.

Para el caso específico de Cali hay que tener en cuenta las disputas intestinas por el poder entre el modelo liberal y conservador de *civilización*, así como el regionalismo que marcó no solo a Cali y al Valle del Cauca sino al resto de lugares que signados por la división geográfica de los andes marcaría diferencias nada insignificantes a la hora de entender las dinámicas culturales y los procesos de construcción en torno a identificaciones sociales en cada lugar de Colombia.

En el período republicano decimonónico los problemas identitarios estuvieron a la orden del día no solo entre las diversas poblaciones subalternas que no alcanzaban el *status* de civilizadas sino para la misma élite que, atrapada en la paranoia del poder y el proyecto civilizatorio, veía enemigos en cualquiera que no tuviera como estandarte la misma postura de pensamiento y de partido político.

⁸ Restrepo retoma el planteamiento de Peter Wade, en 1996, en cuanto al “análisis de las identidades negras” (Walsh, 2005, p. 5) en Colombia.

Frente a la posesión territorial de la élite, primero española y luego criolla, una posible táctica subalterna pudo haber sido el cambio de residencia (y reexistencia) de los afrocaleños que en lugares relativamente cercanos a la ciudad desarrollaron tradiciones que se conservan hasta hoy: la celebración de la natividad en Quinamayó, a unos cuantos kilómetros de Cali; la pesca en Paso la Bolsa, caserío adyacente al río Cauca; así como la incorporación de la pelea de gallos, resignificando culturalmente esta práctica a lo largo de los siglos subsiguientes hasta la contemporaneidad; las tradiciones gastronómicas desarrolladas en veredas cercanas a la ciudad que perviven hoy tal como los manjares y dulces⁹ de la región, que eventualmente hicieron parte de la vida caleña durante este período en los barrios periféricos o centrales. En palabras de Colmenares (1997):

en la ciudad de Cali no parece haber existido un confinamiento racial, aunque en algunos barrios la presencia de negros, mulatos libres e indígenas fuera más numerosa que en otros. El hecho de que existiera buen número de esclavos negros domésticos debía hacer nugatorio cualquier tipo de confinamiento. Además gente de color pardo poseía casas y solares en El Vallano¹⁰, Santa Rosa y aun en El Empedrado. (p. 107)

Otro *lugar* para escuchar voces negras subalternizadas es el de las mismas leyes promulgadas por el temor de la élite civilizada criolla. Proclamada la Ley de la Vagancia (1843) se hace válido reflexionar en torno a la cantidad de *libertos* deambulando por la ciudad, la posibilidad de transitar la ciudad no solo a hurtadillas en busca de enclaves libertarios como los palenques sino al interior de las calles, de las casas y en calidad posiblemente de artesanos, mandaderos, domésticos, carniceros, incluso —como lo evidencia Colmenares— como dueños de casas y solares. Rescatar la historia republicana del negro en Cali, desde la diferencia colonial tal cual es la invitación de Walter Mignolo, es una deuda necesaria de ser saldada para comprender la dinámica de los movimientos afroidentitarios de esta ciudad y región.

⁹ Dado el excedente de los trapiches, así como la gama de variedad frutal de la región y el encierro de la economía en ella misma, la conserva de alimentos —especialmente dulces y postres— hace parte de la tradición culinaria presente en las tradiciones; por ejemplo, el regalo de *macetas* —dulces caseros— para los ahijados en las fiestas de San Pedro en Julio.

¹⁰ Los barrios eran la prolongación de la concentración en torno a la plaza mayor donde residían las casas *altas* y los privilegiados españoles. El Vallano era el más popular, construido en terrenos ejidales dispuestos para el usufructo colectivo del cual se apoderarían también los terratenientes; constituyéndose aún en un recurso en manos de pocas familias entre las que se encuentran apellidos como Caicedo y Meléndez, dueños de inmobiliarias y constructoras de prestigio nacional.

En esta jerarquización social los hombres criollos letrados ocupaban el lugar privilegiado: *los civilizados* que eran seguidos por el clero, los militares jóvenes y finalmente los artesanos. Las élites conservadoras y liberales imponían a las *otredades* identidades y características que tenían matices de acuerdo a la región en la que se encontrasen. En el caso del Valle del Cauca, el negro era temido y necesitado. Temido por la ferocidad mostrada en los palenques y necesitado en la conquista por nuevas tierras donde la relación de dominación pasaba de la esclavitud al terraje o concertaje¹¹.

La ciudad que hasta la llegada de la vía férrea vivía un aletargamiento social, económicamente experimentaba un relativo aislamiento tanto de los centros del poder nacional (lo que no impidió para nada una cruenta guerra entre liberales y conservadores de la región por el poder local) como de los económicos de ultramar. La transición entre el modelo feudal y la emergente modernización de la ciudad hizo de los afropobladores, así como de los otros seres subalternizados, parte de los cinturones de miseria que rodeaban desde los cerros tutelares la ciudad de unos pocos dueños.

La huella dejada por los procesos de modernidad/colonialidad en la invisibilización de las prácticas identitarias en los afrocañeros, desde la esclavitud hasta la contemporaneidad, se ha nutrido del patrón de poder comprensible desde la matriz colonial (Noboa, 2005) tanto en la constitución de subjetividades funcionales al poder hegemónico y colonizador como en los niveles de significación que normalizaron la dominación y discriminación racial; dificultando así el reconocimiento de la diferencia colonial en una ciudad que ha vivido la diáspora afrodescendiente, sus relatos, historia, identidad y cultura.

Propuesta de análisis en la incorporación de la agencia-otra

La historia identitaria de la población negra, en casi quinientos años, desde la llegada española a esta ciudad, se distingue del proceso sociohistórico de otras áreas de Colombia por varios aspectos: (i) el mestizaje como proceso permanente desde la colonia, llevado hasta el límite posible en Cali. Esto es como “el soporte de una discriminación indirecta, cobijada en la ideología del mestizaje” (Barbery y Urrea, 2004, p. 57) a diferencia de una más reciente práctica en el pacífico colombiano; (ii) los regímenes de naturaleza diferenciados (Escobar, 2005) proporcionan —para los pobladores del pacífico— apropiaciones de territorialidad y reconocimiento jurídico en

¹¹ Estas formas de tenencia de tierra le otorgaban al antiguo esclavo una porción de tierra para el pancoger a cambio de fuerza de trabajo.

geografías racializadas y para otros —caleños— “narrativas dominantes de la modernidad” (Coronil, 2005, p. 89); (iii) en donde la naturaleza connotaba —al igual que los afrodescendientes— la barbarie por conquistar, dominar y civilizar; (iv) el proceso identitario que para el caso de Cali debe tener en cuenta no solo la discriminación racial, sino también las categorías de clase y la división del trabajo¹²; (v) el constante diálogo cultural que realizan en la contemporaneidad los pobladores afrodescendientes de otras regiones de Colombia con los habitantes urbanos y viceversa.

El *cruce de caminos* sigue vigente para los moradores, generando lo que Barbary y Hoffmann (2004) denominan un *sistema de lugares*¹³ entre la costa Pacífica y Cali o “la aventura y el enigma de lo desconocido” (Albán, 1999, p. 26) para el caso de los afropatianos, proporcionado por los procesos de modernización que tuvieron lugar desde la segunda mitad del siglo xx; en donde los pobladores patianos, entre muchos otros afrodescendientes, migran y se adaptan culturalmente a la ciudad tal vez abandonada por sus ancestros en el cimarronaje hacia el palenque “El Castigo” siglos atrás.

Políticas culturales... agencia-otra

Ubicados en esta época, luego de una mirada panorámica en torno a la historia de los afrodescendientes en una ciudad como Cali, podemos observar como el discurso racial oficial transitó en cuatro décadas¹⁴

¹² Hacia finales del siglo xix, esta población se había transformado en su gran mayoría al campesinado y a un artesanado negro-mulato urbano. Posteriormente, con las profundas transformaciones demográficas y socioeconómicas de la sociedad colombiana durante el siglo xx, la gente negra ha conformado un importante grupo poblacional de nuestra sociedad que comprende desde zonas rurales —donde históricamente había alcanzado la mayor concentración— hasta asentamientos urbanos en las grandes ciudades del país y ciudades intermedias (Barbery y Urrea, 2004).

¹³ Barbary y Hoffman (2004) hacen alusión a la “intensificación y la complejización de la movilidad (que) permiten que se relacion(en) allí, de una nueva manera, diferentes tipos de lugares, urbanos y rurales, transformando sus poblaciones y estructuras demográficas, económicas y espaciales. Resumiendo, la región Pacífica, habitada desde la Colonia por una población negra en condición de esclavitud y manumisión, vive desde hace unos treinta años un éxodo rural permanente. Pero, a partir de comienzos de los años 90, su rápida integración al espacio económico nacional e internacional ha tenido por corolario la intensificación y la diversificación de flujos migratorios cuyos motores son exógenos” (p. 113).

¹⁴ La cultura como ámbito de intervención estatal, controlable, administrable, medible y utilizable como herramienta para el modelo liberal y eurocéntrico de desarrollo y progreso emerge en el contexto de la segunda posguerra mundial. De manera implícita la acepción *oficial* de políticas culturales alude a organizaciones, normativas, inversiones económicas, aunque no incluyen debates de los actores sociohistóricos que han promovido y alimentado las diversas expresiones culturales a lo largo de la historia de los países andinos o Latinoamericanos. La designación tampoco incluye las múltiples vivencias y transformaciones de los lugares/ciudades, lugares/regiones, lugares/poblados y las políticas culturales que —aún sin esta denominación— han agenciado los diversos actores sociales que las han alimentado, gestado, luchado y transfigurado. Para el caso colombiano en general, y del lugar/ciudad de Cali particularmente, la normativa existente no da cuenta de la relación raza-cultura presente en la historia de la ciudad desde la colonia hasta nuestros días. Las expresiones silenciadas de los afropobladores arrojan el acervo social, político e histórico de la diáspora en esta ciudad hacia una invisibilidad simbólica, hacia una invisibilidad cultural. De igual manera contribuye al silenciamiento del mestizaje como práctica y política cultural por parte de la élite dominante para acallar el tema racial.

hacia la preocupación sobre la dimensión administrativa de la cultura por parte de los Estados-Nación modernos. Los problemas identitarios, abordados de manera tangencial por los países centrales y los organismos internacionales antes de la Segunda Guerra Mundial, se constituyeron en objetivos centrales de la agenda cultural a través de la comprensión étnica de los pueblos y países del Tercer Mundo.

Políticas culturales

Investigadores culturales latinoamericanos como Néstor García Canclini, acuñarían la expresión *políticas culturales* para designar prácticas y estructuras administrativas propias de los Estados-Nación realizadas a través de instituciones *oficiales* o privadas *especialistas* en temas culturales creadas para tal fin. A partir de esta institucionalidad se promoverían eventos, encuentros o actividades desde una visión de cultura estática y sin contradicciones sociales o éticas. De esta manera las *políticas culturales* podrían entenderse como la gestión de recursos —exenta de los nudos y las redes del poder económico, social y político— que sí contribuyen a normalizar y canalizar los recursos culturales de las comunidades y localidades en nombre del desarrollo y el progreso. De fondo estaría nuevamente el *deseo civilizador* globalizado con un discurso renovado, incluyente, globalizante, colonial.

García Canclini (1987), asesor cultural para la UNESCO en diferentes períodos, propuso entender las políticas culturales para América Latina como:

el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social. (p. 26)

Esta definición ubica en un mismo horizonte discursivo a instituciones civiles y grupos comunitarios con el Estado, el interés central es el desarrollo de estrategias que democratizen los bienes simbólicos de las demandas culturales tradicionales y populares para alcanzar cambios estructurales de/en las sociedades latinoamericanas. El fondo del escenario, no mencionado explícitamente, es el mercado cultural; la inmersión de los Estados y la administración de la cultura como recurso (Yúdice, 2002) en la lógica de la economía global. En el esquema analítico propuesto por García Canclini, sobre la transformación de las políticas culturales, se ubica al Estado y no

a la Nación (a la constitución y luchas simbólicas) como el ente rector y administrador de las mismas.

Si bien existe una real preocupación por las manifestaciones culturales subalternas y su connotación política el análisis descrito enfatiza en luchas de clases, sectores populares, iniciativas populares, movimientos populistas, que a pesar de ser necesarias como categorías de análisis en las ciudades contemporáneas no dan cuenta de procesos de largo aliento como los abordados para el caso afroidentitario en ciudades como Cali. Otra preocupación no explícita de García Canclini (1987) tiene que ver con el abordaje de la administración cultural en el modelo neoliberal, pues:

la última etapa de fortalecimiento de la acción cultural de los Estados fue durante la década de los sesenta, y en ciertos países a principios de los setenta, cuando América Latina alcanzó un desarrollo más sostenido y diversificado, crecieron la producción y el mercado interno, y se amplió el consumo a nuevas capas sociales.

Esa incorporación de sectores antes excluidos se manifestó también en el campo cultural: el cambio básico fue el acelerado crecimiento en el ingreso a la educación superior [...]. Hubo, asimismo, un vertiginoso desarrollo de las ciencias sociales y de las vanguardias artísticas, nuevas tecnologías modernizaron la producción y difusión cultural (expansión de la tv, uso de materiales y procedimientos avanzados en el diseño industrial y la creación artística). Aunque no fueron eliminadas las desigualdades entre las clases en el acceso a la cultura, se extendió su circulación y se democratizaron sus contenidos. Algunos Estados contribuyeron a este proceso creando nuevos organismos para promover el arte y la educación, e iniciaron una política institucional sistemática en el área cultural, como ocurrió en Brasil, Perú, Venezuela y Colombia. (p. 38-39)

El investigador argentino-mexicano es claro en enfatizar que este momento también contribuyó a consolidar la iniciativa privada en competencia con el Estado, con el propósito de “sustituirlo como agente constructor de hegemonía, o sea como organizador de las relaciones culturales y políticas entre las clases” (García Canclini, 1987, p. 41), con lo cual no está de acuerdo.

Desde esta perspectiva se evidencia que para García Canclini las políticas culturales se resuelven en un mercado cultural donde la democratización

estaría representada por la libre circulación de los bienes simbólicos de la alta cultura disponibles a sectores populares a través de la educación formal que también debería proporcionar los *recursos para apreciarlos e incorporarlos*. En un trabajo sobre políticas culturales en Colombia se expone que:

apoyados en diversos estudios históricos, el recuento de épocas referidas a la institucionalización de la cultura en Colombia tiene como punto de partida la presencia milenaria de nuestras diversas comunidades indígenas en los ámbitos geográficos del país. Con distintos grados de estructuración, unas, eran verdaderas naciones, y otras, agrupaciones tribales; todas tenían sus particulares patrones sociales y religiosos, estatus político, sistemas de producción agrícola y artesanal, sistemas de creencias y valores, y reconocidos conocimientos científicos. (Mena y Herrera, 1994, p. 101)

El fragmento expuesto permite observar varias aristas de la visión oficial en torno a las políticas culturales. Por un lado el carácter antiguo otorgado a las comunidades indígenas, que tan solo como escenario de fondo y *milenario* tiene cabida en la institucionalización de las políticas culturales estatales. Por otro el desconocimiento sobre los afrodescendientes, sus poblaciones, sus lugares, sus formas de ser y existir en nuestro país. La fórmula discursiva para la evasión del tema racial es la omisión de las políticas culturales desde el paradigma de la indianidad, en una perspectiva tan milenaria que parecería incluir toda la polifonía cultural de las voces subalternas en la Colombia de hoy. Se continúan evidenciando las experiencias afro silenciadas, además de la necesidad de expertos intérpretes (antropólogos, etnólogos) para la comprensión del antiquísimo saber. La igualdad discursiva otorgada a “los pobladores blancos y negros” obvia la esclavización a la que fueron sometidos los afrodescendientes tanto en la conquista como en la colonia y en parte de la república colombiana. De igual manera niega la dominación ejercida por los españoles a su otredad indígena o negra; así como al continente, su territorio y cultura. Por último, invisibiliza el problema racial al calificar el tema político como cuestión de diversidad étnica y cultural. La diferencia cultural, presente aún en las diversas expresiones subalternas barriales, expresa la dinámica conflictiva en el ámbito cultural. El reconocimiento de la historia, de la construcción política de los sujetos sociales, es vital en las políticas culturales mucho más de lo propuesto por García Canclini.

Una vía alterna para comprender las políticas culturales es la propuesta por Escobar, Álvarez y Dagnino (2001) como:

el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas —especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerados marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominantemente determinado— pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado. [...] El hecho de que [...] raramente se acepten como políticos, es más un reflejo de las definiciones arraigadas y ancladas en culturas políticas dominantes, que un indicador de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. (p. 25-26)

Desde esta perspectiva, el ejercicio político hace parte intrínseca de las propuestas culturales de colectivos afros y viceversa tanto en la forma de comprensión de la problemática identitaria como en las maneras en las que tienen lugar construcciones y visiones del territorio (barrios, calles, colegios, esquinas, sitios de diversión) y por lo tanto la resignificación de la ciudad. Agencia-otra, sistemas de lugares (Barbary y Hoffmann, 2004), las territorialidades, las localidades, heterogéneas, superpuestas, deben incorporarse no como contexto o introducción en la generación de las políticas públicas sino en su fase de implementación.

Estas deben posibilitar un permanente diálogo de saberes que trascienda la mirada ‘administrativista’ tradicional; logrando —además de aplicación de acciones— producción de efectos, impacto sobre el terreno, reacciones a la acción entre otros; una (re)apropiación de la ciudad desde un ejercicio político que parta del reconocimiento de la diferencia cultural; combinando lugares y lógicas para una vivencia de lo público que trascienda las formalidades y permita ver que en el siglo *xxi* las ciudades colombianas —como Cali— son escenarios donde lo cultural y las tensiones políticas se despliegan; el lugar donde se instalan narrativas y actores sociales entrelazando y disputando significados y prácticas barriales, locales, colectivas; lugares donde se reescribe la cultura, la agencia-otra. Lo contrario, podría significar seguir diseñando *lo público* en el vacío. Podría también significar “un trámite” más que el real contraste de lo planeado con lo hallado para construir desde la diferencia equidad social, territorial e identitaria.

Referencias

- Albán, A. (1999). *Patianos allá y acá. Migraciones y adaptaciones culturales 1950- 1997*. Popayán, Colombia: Fundación Pintáp Mawá.
- Albán, A. (2005). El desencanto o la Modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión. En Walsh, C. (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Barbary, O. y Urrea, F. (Ed.) (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Cali, Colombia: COLCIENCIAS, Universidad del Valle.
- Barbary, O. y Hoffman, O. (2004). La Costa Pacífica y Cali. Sistema de lugares. En Barbary, O. y Urrea, F. (Ed.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* (pp. 113-156). Cali, Colombia: COLCIENCIAS, Universidad del Valle.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Colmenares, G. (1997). *Cali. Terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Cali, Colombia: TM Editores, Universidad del Valle, Banco de la República, COLCIENCIAS.
- Coronil, F. (2005). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 86-114). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Escobar, A., Álvarez, S. y Dagnino, E. (Ed.) (2001). *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: ICANH.
- Escobar, A. (2005). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 115- 152). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- García Canclini, N. (1987). *Políticas culturales en América Latina. Cultura y sociedad*. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Mena, Ú. y Herrera, A. (1994). *Políticas culturales en Colombia. Discursos estatales y prácticas institucionales*. Cali, Colombia: M&H Editoras.
- Mignolo, W. (1999). Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales, postcoloniales. En Seminario Andino Conflictos y Políticas Interculturales, Territorios y Educaciones. Cochabamba, Bolivia.

- Noboa, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En Walsh, C. (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 71-110). Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana, Grupo Editorial Norma.
- Vásquez, E. (2001). *Historia de Cali en el siglo 20: sociedad, economía, cultura y espacio*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Walsh, C. (Ed.) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

El sindicalismo argentino como efector de políticas culturales: reflexiones sobre el colectivo Radar de los Trabajadores

Federico Escribal*

Mónica Britos**

Introducción

Este texto es fruto del grupo de investigación sobre políticas culturales del sindicalismo argentino, iniciado en 2017, que comenzó a gestarse en torno a la idea de que los sindicatos —en un contexto como el argentino con una alta tasa de sindicalización y una historia política particularmente dinámica— podían proyectar políticas culturales a mediano y largo plazo; mejor acompañadas a los tiempos y procesos de cambio cultural, en comparación con los plazos que los gobiernos cuentan para operar las políticas públicas culturales.

A partir de esta premisa comenzamos a nuclear masa crítica con profesionales de diferentes procedencias institucionales y prácticas profesionales para discutir qué recortes de campo podrían resultar adecuados y conducentes para generar un aporte desde el terreno de la investigación a la dinamización de instancias que estuvieran operando en el terreno político en sincronía con el proceso reflexivo-académico que se buscaba.

Identificamos en primera instancia que se había desarrollado en el pasado reciente un nucleamiento de sindicatos, a través

* Licenciado en Gestión del Arte y la Cultura. Docente de la Universidad Nacional de las Artes (Argentina). Docente invitado de la Universidad Nacional de Colombia.

** Licenciada en Gestión del Arte y la Cultura. Posgrado en Gestión del Patrimonio Cultural. Realiza tareas de coordinación en temas de Comunicación Interna y Cultura de la Auditoría General de Argentina.

de sus áreas de cultura¹, llamado Mesa Intersindical de Cultura “Néstor Kirchner”, en el que habían participado exclusivamente sindicatos radicados en la Central General de los Trabajadores —CGT—; *a posteriori* a la extinción de dicho ámbito, un bloque de este había iniciado una nueva experiencia al incorporar también sindicatos de la Central de los Trabajadores Argentinos —CTA— llamada “Radar de los Trabajadores”. Decidimos abocarnos al análisis de esta experiencia con la intención de alimentar su desarrollo en una dinámica de investigación-acción-participación.

Inicialmente nos dedicamos a desarrollar un mapeo de los sindicatos argentinos. Haciendo eje en su acción cultural, utilizamos la información pública disponible en Internet: visitando los sitios oficiales y compilando la dimensión institucional del área; el tenor de las acciones; la conceptualización sobre lo cultural y las políticas culturales entre otras variables. Posteriormente se buscó profundizar los datos arrojados por ese mapeo a través de entrevistas abiertas semiestructuradas a responsables de las políticas culturales de los sindicatos que integran el colectivo Radar. De igual manera la muestra de entrevistados se elaboró garantizando la representación de: centrales de trabajadores que integran Radar; enfoque de género; tipos de gestores (trabajadores o delegados sindicales) y volumen de representación (masa de afiliados y alcance territorial). Sistematizamos las entrevistas para identificar alineamientos o divergencias entre los actores sobre cuestiones variadas en dimensiones políticas y técnicas².

Ciertamente el establecimiento de vínculos de confianza entre las experiencias observadas y el grupo de investigación —que requiere seguir madurando— ha fructificado progresivamente no solo en una aceptación de la iniciativa sino en una creciente valoración de los aportes que pueden hacerse desde la perspectiva que la distancia crítica conlleva; tal como fuera enunciado en la conferencia “Políticas culturales del sindicalismo argentino hoy”³.

Parte de los lineamientos presentados en esa instancia se narran aquí, así como las conclusiones y desafíos que este equipo de investigación se

¹ La tipología organizacional es variada: son pocos los sindicatos que cuentan con un área de trabajo dedicada exclusivamente a la cultura; varios la combinan con formación o prensa y comunicación, teniendo estas áreas primacía de atención por sobre las políticas culturales entendidas como dinamizadoras de la disputa por el sentido.

² Como ejemplo se sistematiza la concepción de cultura sobre la que operan las políticas culturales del sindicato: si estas fueron construidas colectivamente, tomadas como mandato de un referente político-gremial o instaladas de hecho por los efectores; pero también si hay planificación presupuestaria, de actividades, de las instancias de comunicación y difusión de acciones y procedimientos de evaluación de las políticas.

³ Con esta actividad realizada el 30 de noviembre de 2017, en el Centro Cultural de la Cooperación en Buenos Aires, el grupo se presentó en sociedad; adelantando algunas conclusiones tempranas y abriendo un ámbito de reflexión junto a algunos de los sindicatos estudiados. Ver la presentación en <https://youtu.be/NlJwHq4lfQ>.

propone para continuar profundizando en el análisis sobre el impacto de las políticas culturales sindicales y sus destinatarios; ante un contexto donde el Estado promueve un sistema de valores alienado al neoliberalismo que busca neutralizar/soslayar el rol del sindicalismo.

Cultura del trabajo: la sindicalización en la Argentina

Argentina es un país con una tasa de afiliación particularmente alta, la primera de América Latina y la segunda a nivel mundial solo superada por Alemania. Desde principios del siglo xx hasta la irrupción del peronismo, la tasa de sindicalización argentina oscila alrededor del 7 % y en torno al 30 % de ahí en adelante hasta hoy (Campos, 2014). Si bien la densidad de afiliación no representa necesariamente adhesión y participación, “en Argentina, la representación sindical no sólo se relaciona con la tasa de afiliación sino con la extensión de la negociación colectiva (cobertura) a todos los asalariados sindicalizados y también a los que no lo están” (González, Trajtemberg y Medwid, 2010, p. 33). La dimensión de la afiliación determina también la capacidad de los sindicatos de discutir políticas a nivel nacional, incluso en el debate de leyes nacionales que afectan directamente a su campo; podemos citar como ejemplo la participación de los sindicatos en la Coalición por una Comunicación Democrática; esto produce una apertura de otro campo para hacer política por parte de los trabajadores donde la cultura no es un caso que escape a este potencial.

Entre 2003 y 2015 el sindicalismo argentino tuvo una recomposición explicada en parte por los siguientes factores: crecimiento del empleo; intensificación en las negociaciones colectivas; la recuperación del poder adquisitivo de los salarios y el poder económico de las organizaciones sindicales (Abal Medina, 2017; Coscia, 2010; Natalucci, 2017).

La representación de los trabajadores tiende a una composición jerárquica hacia el interior de cada sindicato y dinámica respecto a las relaciones de las propias instituciones entre sí; este dinamismo implica matices en cuanto a las posiciones, reconfiguraciones y alianzas al momento de intervenir en la realidad que les toca enfrentar de cara al poder político. Para el presente texto, servirá señalar el agrupamiento de dos grandes centrales de trabajadores: la CGT y la CTA; entidades que *desde a dentro* también configuran heterogeneidades. Para comprender la integración política de estas centrales sindicales, brevemente se señala:

	62 organizaciones, herramienta política del peronismo
Dentro de CGT	Movimiento de Acción Sindical Argentino
	Corriente Federal de los Trabajadores
Dentro de CTA	CTA de los Trabajadores
	CTA de los Argentinos

Esta clasificación⁴, *grosso modo*, debería completarse incorporando a la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular —CTEP—; la cual organiza sindicalmente a trabajadores tercerizados, de la economía informal y desocupados. Esta fisonomía de la clase trabajadora es fruto de una transformación del modelo económico y el entramado socioproductivo a partir de la dictadura cívico-militar de 1976 (Natalucci, 2017).

La capacidad de organización que tiene el sindicalismo puede analizarse también como un hecho cultural para sus representados: “los trabajadores se afilian a las asociaciones obreras porque detrás de ellas hay un mensaje, una opción, criterios, y diría que al menos detrás de algunas de ellas también hay un sistema de sociedad, una propuesta de sociedad” (Bonmati Portillo, 2007, p. 70). En esta línea podría pensarse que tanto la clase dirigente como la clase trabajadora o movimientos sociales-sindicales confluyen en un modo de vivir en comunidad para reunir claves que otorguen sentido. En este marco se inscriben también prácticas intersindicales, entre ellas Radar de los Trabajadores, en cuyas prácticas culturales se identifica la centralidad de la cuestión del trabajo en la estructuración de la cultura nacional y una comprensión de la cultura como *sistema de valores*.

El rol de los sindicatos en el campo de las políticas culturales en América Latina

La disputa por los regímenes de sentido es intrínseca a las disputas políticas, y la búsqueda de incidir en el terreno del sentido común desde lo simbólico puede rastrearse a través de los tiempos (Castañeira de Dios, 2013). Pese a ello podemos identificar el nacimiento de las políticas culturales, como se les entiende hoy a la luz del nacimiento del Estado de bienestar, posterior a la Segunda Guerra Mundial con la consecuente ampliación del

⁴ Dentro de esta gran división no se está incluyendo al sindicalismo clasista, corriente asociada a la izquierda.

registro de derechos a ser resguardados a través de las políticas públicas (Logiódice, 2012).

En América Latina, en particular, comienza a estudiarse la cuestión con especial énfasis desde la recuperación democrática operada en la región en la década de 1980 con posterioridad a la aplicación del Plan Cóndor⁵. El trabajo canónico del período es una publicación compilada por Néstor García Canclini y con participación de intelectuales de diversos países de la región. En su artículo “Políticas culturales y crisis socioeconómica” ya identifica una tendencia a comenzar a comprender a las organizaciones sociales y otros actores no estatales (entre los que podemos consignar a los sindicatos) como efectores de políticas culturales, rompiendo una restricción de campo operante hasta el momento. En continuidad con esa misma línea, más recientemente, Ana Wortman (2003) habla de *políticas culturales de la sociedad civil*.

La tradición sindical en Argentina ha tenido una acción cultural sostenida en el tiempo. Ya a fines del siglo XIX alrededor de una treintena de publicaciones orbitaba en torno a la acción político-sindical de la Federación Obrera Argentina (Santillán, 2006), iniciando una larga tradición que —a pesar de no haber cesado en su acción político-cultural— no ha sido registrada y analizada con la suficiente sistematicidad por parte de la academia.

Se destaca —entre las prácticas culturales sostenidas en el tiempo desde el terreno sindical— la experiencia del Teatro Obrero de la CGT, en 1948, bajo dirección de José María Fernández y César Jaimes, con una función inaugural en el Teatro Nacional Cervantes; la cual generó, dos años después, dos experiencias hermanas con el Teatro Obrero de Cuyo y el Teatro Obrero de los Textiles que planteaba que “si los trabajadores no van al teatro, el teatro debe ir hacia los trabajadores” (Mogliani, 2006).

Asimismo, se observa, a partir del análisis documental de publicaciones sindicales históricas, cierta inclinación del sindicato de Luz y Fuerza —particularmente en la década de los 70— hacia la conceptualización de una política cultural con epicentro en la cuestión nacional en concordancia con los preceptos políticos del peronismo en cuya ascendencia la conducción del sindicato se representaba.

⁵ El Plan Cóndor fue un plan de coordinación de acciones y mutuo apoyo entre las cúpulas de los regímenes dictatoriales del Cono Sur de América —Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia y esporádicamente Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela— bajo estímulo de los Estados Unidos entre las décadas de 1970 y 1980. Tuvo por objeto el instalar un plan económico neoliberal con el desmantelamiento de los Estados como articuladores de la vida pública. Se constituyó en una organización clandestina internacional para la estrategia del terrorismo de Estado que instrumentó el asesinato y desaparición de decenas de miles de opositores a las mencionadas dictaduras.

Asociativismo intersindical en el terreno de la cultura: de la Mesa Intersindical de Cultura a Radar de los Trabajadores

Entre 2010 y 2014 se conformó un ámbito de articulación intersindical bajo el nombre de Mesa Intersindical de Cultura —MIC—, de la CGT, que operó y dio por fruto —entre otras cosas— un anteproyecto de Ley Federal de Cultura que fue presentado a través de la Secretaría de Cultura, Ciencia y Técnica de la CGT en el IV Congreso Argentino de Cultura en San Juan⁶ por medio del documento: “La cultura del trabajo y el trabajo de la cultura”. El objetivo del documento era el de:

aportar e incidir en todo lo concerniente a la promoción, defensa y desarrollo de nuestra cultura nacional, popular, federal y latinoamericana con el fin de ser genuinos actores centrales en las decisiones que hacen a la política cultural de la Nación Argentina. (MIC, 2017, p. 1)

Aquí los sindicatos señalan la contribución del movimiento obrero a la cultura nacional y definen la actividad cultural como: “la acción del pueblo que parte de una cosmovisión de los principios y valores que sustentan la vida humana en una sociedad organizada” (MIC, 2017, p. 1); y el valor de *ser nacional* donde el trabajo y los trabajadores ocupan un sitio privilegiado en su carácter de columna vertebral de esa comunidad.

El colectivo sindical propuso un abordaje práctico, asumiendo ciertos *binomios culturales* de acción: cultura y derecho; cultura y Estado; cultura y trabajo; cultura y democracia; cultura y comunicación; cultura y memoria; cultura y patria grande; cultura y deporte; cultura y diversidad; cultura e interculturalidad y cultura y federalismo.

A partir de estos ejes la MIC procuró desarrollar una dinámica activa de generación, promoción y difusión de la cultura nacional a través de: (i) la generación de mecanismos y espacios de inclusión de los distintos sujetos políticos y sociales con la activa participación de los trabajadores organizados en la toma de decisiones de las políticas culturales de la Nación; (ii) la propuesta de creación del Instituto de Fomento de la Cultura Popular Argentina. Una institución autárquica que recaude fondos de las industrias culturales, del entretenimiento y el arte, garantizando que no esté en desmedro de los ingresos genuinos de los trabajadores de la cultura, con el propósito de destinarlos al fomento de los espacios de producción y

⁶ Llevado a cabo entre el 29 y el 31 de mayo de 2013, bajo el lema “Políticas para el desarrollo local y regional en el nuevo milenio. Hacia una soberanía cultural de la Patria Grande”.

manifestación de todas las actividades artísticas que representen a la cultura popular argentina y a las que no tienen lugar en el mercado. Este instituto se regirá con un fuerte sentido federal y tendrá a los trabajadores organizados al frente de la ejecución, la administración, la evaluación y el control de su funcionamiento.

Entre los hitos de la acción cultural de la MIC, podemos mencionar: la coproducción junto al Teatro Nacional Cervantes de la obra “Las obreras”, que circuló por catorce provincias; la realización del concurso de canciones “Nelly Omar”, para cantantes afiliados a los sindicatos.

En agosto de 2016, la CGT cambia sus autoridades. Y la Secretaría de Cultura, Ciencia y Técnica que hasta ese entonces estaba a cargo de Víctor Santa María, ahora tiene como titular al diputado sindical Facundo Moyano⁷.

A fines de ese mismo año se crea el espacio Radar de los Trabajadores, que nuclea no solo a las áreas de cultura de la CGT sino que suma a las de la CTA. Esta experiencia reúne a 37 asociaciones sindicales de la CGT y CTA, las cuales entendieron la relevancia de reflexionar sobre el rol de la gestión cultural de los sindicatos y actuar de manera conjunta. En consecuencia, postulan como objetivo el poner en red la producción cultural de los trabajadores a través del intercambio, articulación y producción para registrar, comunicar, difundir y compartir entre todos la enorme y extensa labor que se desarrolla en estas áreas. Esto se materializa, en una primera instancia, en una plataforma de difusión y luego en la organización de acciones de tipo colaborativas tal como el Festival de Arte Trabajador.

El contexto de creación del espacio está definido por María Seoane, en una entrevista, como “un momento difícil, en el que reina un capitalismo feroz, donde hemos entrado en lo que la cultura dominante llama posverdad” (Página/12, 2016) y agrega que ante este escenario “los pocos espacios de resistencia están en la cultura popular y en la transmisión histórica de esa cultura popular” (Página/12, 2016).

Los ejes de trabajo serán también entendidos como binomios: movimiento obrero y educación; movimiento obrero y cultura; movimiento obrero y derechos humanos y movimiento obrero y memoria histórica. Se entiende que los sindicatos no solo cumplen su función primordial de lucha por salarios dignos y mejores condiciones laborales, sino también en sus funciones está

⁷ Facundo Moyano fue Secretario General del Sindicato Único de Trabajadores de los Peajes y Afines —SUTPA— entre 2009 y 2017. Es hijo del histórico dirigente de ‘Camioneros’ y titular de la CGT entre 2004 y 2016.

la de “dotar a cada trabajador y trabajadora de condiciones de formación, aprendizaje y conocimientos culturales” (Acoplando, s.f.).

Para Radar, los sindicatos también han sido espacios de preservación del patrimonio cultural y educativo con relación al trabajo y por ello deciden “formar un espacio que defienda, consolide, divulgue y promueva la producción cultural, educativa y de formación del conjunto del movimiento obrero” (Acoplando, s.f.).

Como acciones de tipo colaborativas que se generan en el espacio Radar se pueden señalar las más significativas:

1. Stand en la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires: allí cada sindicato integrante de Radar programó actividades por día con el objetivo de difundir las expresiones artísticas de los trabajadores y donde se proponen espacios de reflexión y debate sobre la transmisión de saberes y prácticas de lucha del sindicalismo argentino. Esta iniciativa se llevó adelante en los años 2017 y 2018.

2. Festival de Arte Trabajador: durante un mes se presentan espectáculos (artes escénicas) en los que participan trabajadores afiliados a los sindicatos que integran Radar. El festival apela a poner en valor y circulación la producción cultural del movimiento obrero. En el marco del festival también se realiza el encuentro “Trabajo y Cultura” para debatir y reflexionar a través de los siguientes ejes: (i) políticas y derechos culturales; (ii) hacedores: la producción artístico-cultural; (iii) gestión cultural: prácticas y territorios; (iv) cultura y trabajo: perspectivas en disputa; (v) cultura y medios de comunicación.

La voz de los trabajadores y gestores

La posición de los sindicatos nucleados en Radar es analizada desde dos perspectivas particulares: (i) un análisis a sus páginas Web y (ii) en la propia voz de los gestores. Entendemos junto a Vanesa Coscia (2010) que “las páginas webs sindicales funcionan como un espacio de consolidación de las posiciones que intenta vehicular el sindicato ante otros actores sociales, a partir de las formas de jerarquización, ubicación y elaboración de la información” (p. 2). Esta clasificación nos permite analizar qué representación de la cultura tienen los sindicatos integrantes de MIC y Radar, el nivel de institucionalización, las intervenciones, acciones y estrategias

que implementan (si surgen de un área específica o atraviesan distintas áreas de los sindicatos).

De los sindicatos que integran la MIC, 3 cuentan con un área específica de gestión cultural (Unión de Obreros de la Construcción de la República Argentina, Sindicato Único de Trabajadores de la Renta Horizontal y Sindicato Argentino de Docentes Privados); mientras que 16, la integran con otras áreas que aquí mencionamos por orden de prioridad: capacitación (6 sindicatos); prensa y comunicación (4 sindicatos); educación y ciencia (3 sindicatos); acción social (2 sindicatos) y deporte (1 sindicato). Finalmente hay 7 que no tienen un área específica de cultura en su comisión directiva.

En cuanto a los sindicatos agrupados en Radar, 7 cuentan con un área específica de cultura; mientras que 4 la conjugan con prensa y comunicación, 3 con educación, uno con acción social y otro con capacitación.

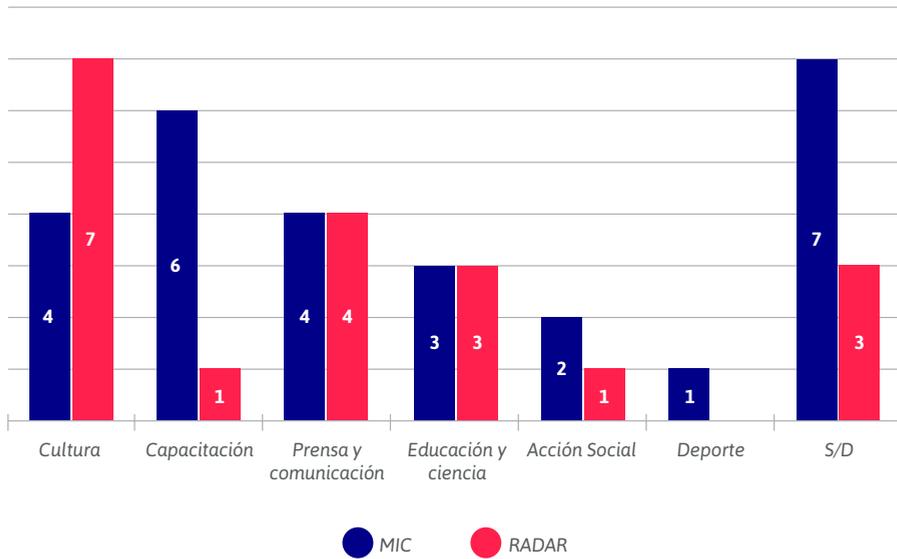


Figura 1. Sindicatos agrupados en MIC y en Radar.
Fuente: elaboración propia por parte de los autores.

Otros indicadores que se irán trabajando a partir de este análisis serán: descripción de funciones del área; asignación de presupuesto; si cuenta o no con una planificación; la conceptualización sobre “lo cultural” desde la que operan. Algunos sindicatos postulan la necesidad de que la acción

cultural sindical aporte en el terreno de la formación política para sus afiliados (por ejemplo, SADOP); otros tienen definiciones de cultura con una alta carga poética en sí misma, en SUTERH afirman que “la cultura puede ser el gesto mínimo de un niño en los Valles Calchaquíes o el último tema de Charly o León”; algunos postulan una clara vinculación entre cultura y trabajo tal como el caso de UOCRA donde las ven como “dos herramientas fundamentales para la vida del hombre”, que en su conjunción “conforman la identidad del trabajador”.

En cuanto a la espacialidad sobre la que se opera, ATE Capital se propone “desarrollar una política cultural que trascienda los espacios físicos para construirse en espacios simbólicos capaces de transformar la realidad” no restringiendo su acción ni a los espacios propios ni exclusivamente a su masa de afiliados.

Por la densidad de información que se adquiere en las entrevistas, para este texto se presentarán algunas definiciones sobre: destinatarios y tipificación de públicos; definición de cultura y objetivos; representación de lo intersindical; impacto político y técnico de Radar. Del universo entrevistado, el 60 % corresponde a la CGT y ese mismo porcentaje responde al perfil de delegado (es decir que son trabajadores del sector sindical que fueron elegidos por votación de los trabajadores para ser delegado y designado por el cuerpo político gremial); mientras que el 40 % son gestores culturales empleados por el sindicato para cumplir esa función.

Los destinatarios de las políticas culturales tanto de los sindicatos como del colectivo Radar son los trabajadores sindicalizados que “no solo se acerquen para el conflicto”, pues los visualizan como espectadores y hacedores, lo que conduce al desarrollo de políticas culturales que “abren espacios a los artistas populares” (entrevista a Carlos Guerrero, Secretario de Cultura de la Unión de Trabajadores de la Educación —UTE—).

También reconocen un fuerte trabajo en el territorio, entendido como: los vecinos del barrio; a las “organizaciones de base vinculadas al gremio”; a la familia del afiliado y en el caso del sindicato ADEF, que organiza un Festival de Poesía en penales de Mendoza, “si no se ejercita desde las organizaciones fraternales la solidaridad no tiene razón de ser una asociación solidaria” (entrevista a Ricardo Gutiérrez, Secretario de Cultura del ADEF).

En cuanto al impacto de Radar, este se presenta en dos líneas: desde lo técnico, en palabras de María Frondizi en la presentación de “ATE Culturas”, donde:

RADAR sirvió para dentro de los sindicatos fortalecer las secretarías. El proceso de RADAR es parte del proceso de configuración del área. Mira que importancia que tiene la intersindical para dentro de los sindicatos que fortaleció las propias secretarías de cultura y donde no existía, por ejemplo, en ATE Capital hoy tenemos un área de culturas.

Y en cuanto al político, uno de los desafíos de Radar —identificado en las entrevistas— apela a la interpelación de consciencia de clase:

¿qué tenemos que recuperar de la herramienta sindical? Su valor, su capacidad institucional para organizar a los trabajadores en la conciencia de sus derechos, pero también en la profunda posibilidad como herramienta que ayude a las personas a realizarse en relación con la comunidad. (Entrevista a Cielo Chaina, responsable de Cultura del Sindicato de Trabajadores Judiciales de la Ciudad de Buenos —SITRAJU—)

Reflexiones finales

Primeramente el sostenimiento de la acción cultural intersindical en la Argentina en la última década —en oposición a un escenario político sindical de creciente fragmentación— da cuenta de determinada capacidad por parte de los sindicatos —como expresión organizada de los trabajadores— de proyectar políticas culturales como un colectivo; más allá de las condiciones de profesionalización que puedan darse en su seno.

Dejando de lado esta aseveración, en el terreno de lo cultural, el movimiento obrero organizado pareciera haber tenido en esta etapa una menor capacidad de instituirse como un actor de peso político a la hora de discutir marcos normativos —tanto generales como específicos— de la agenda cultural.

En cuanto al trabajo metodológico del equipo de investigación es importante señalar como dato del “estado del arte” la escasa bibliografía producida desde el binomio “políticas culturales y sindicalismo”, en relación a la producción de tipo culturalista que pudo identificarse en antecedentes sindicales. Otro aspecto es la dificultad para abordar al destinatario de las políticas culturales sindicales, así como su impacto.

Por los actores presentes tanto en la MIC como en Radar de los Trabajadores se podría visualizar, por un lado, un indicio de continuidad en acciones colectivas de producción en el marco de las artes escénicas y de reflexión

(Encuentro de Cultura y Trabajo); y, por otro, la potencia del debate conceptual y normativo aún no presente en Radar tal como lo expuso María Frondizi en la presentación de “ATE Culturas”: “es un planteo la necesidad de formación, de investigación con los compañeros siempre lo hablamos [...] nosotros nos juntamos y reflexionamos mucho y a veces nos damos cuenta que un compañero habla de una cosa y otro entiende por otra”.

En el análisis concreto de lo discursivo y de la agenda de acciones culturales concertadas en el marco de Radar aparece una cierta tensión entre ambas dimensiones con narrativas ancladas en una definición antropológica de cultura, pero con políticas que tienden a restringirse en un sentido culturalista (Vich, 2013); si bien esto no es privativo de los sindicatos, autores como Zamorano (2016) han diagnosticado en el mismo sentido a la hora de analizar la política cultural de Estado en la Argentina; de igual manera no deja de tener validez la observación, ya que “analizar el concepto políticas culturales supone no sólo abordar una cuestión intelectual, sino también tener en cuenta una dimensión práctica, en términos de acciones, que le van imponiendo sentidos” (Wortman, 2017, p. 142).

Espacios como Radar pueden visualizarse como alternativas, al ser “un instrumento de cultura para poder responder a esta cultura que de alguna manera se nos quiere imponer desde un sistema que está estructurado en beneficio de sectores minoritarios de la sociedad” (Bonmati Portillo, 2007, p. 71), sin perder de vista que —en el registro político puro— el espacio está virando hacia un actor colectivo transversal de un sindicalismo militante a la usanza del Movimiento de Trabajadores Argentinos —MTA— en los años 90 (Abal Medina, 2015).

En este sentido la política cultural del sindicalismo puede estar prefigurando algunas respuestas en el registro de lo planteado por García Canclini (2013) cuando propone que en el campo cultural se están gestando nuevas prácticas políticas que la política tradicional no está logrando generar. La horizontalidad y las modalidades de asociativismo solidario, ya no construido históricamente sobre la base de la dimensión de masa de afiliados, puede ser el germen de un *sindicalismo-otro* que aporte a renovar ciertas prácticas de cara a los nuevos desafíos que el escenario de rebrote neoliberal propone a la región.

Referencias

- Abal Medina, P. (2015). Dilemas y desafíos del sindicalismo argentino. Las voces de dirigentes sindicales sobre la historia política reciente. *Trabajo y Sociedad*, 24, 53-71.
- Abal Medina, P. (2017). Los movimientos obreros organizados de la Argentina (2003-2016). En Abal Medina, P., Natalucci, A. y Rosso, F., *¿Existe la clase obrera?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Capital Intelectual.
- Acoplando. (Sin fecha). *Radar de los Trabajadores. Nuestra cultura y memoria histórica*. Recuperado de <http://acoplando.com.ar/radar-de-los-trabajadores/>.
- Bonmati Portillo, M. (2007). Intervención de Manuel Bonmati en la clausura del Seminario Sindicatos y Cultura en la Unión Europea. *Claridad*, 70-71.
- Campos, L. (2014). *Densidad sindical en Argentina en el largo plazo y sus determinantes estructurales*. Recuperado de <http://www.relats.org/documentos/HIST.CamposOrsatti.pdf>.
- Castiñeira de Dios, J.L. (2013). Crítica de la gestión cultural pura. *Aportes para el Debate*, 23, 79-92.
- Coscia, V. (2010). ¿Entre el diálogo y la confrontación? Luchas sindicales desde una perspectiva comunicacional. *LAVORATORIO. Revista de Estudios sobre Cambio Estructural y Desigualdad Social*, 23, 8-24.
- García Canclini, N. (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia? *Revista Arquis*, 2 (1), 16-37.
- González, C.S., Trajtemberg, D. y Medwid, B. (2010). Tendencias actuales de la afiliación sindical en Argentina: evidencias de una encuesta a empresas. *Relations Industrielles*, 65 (1), 30-51.
- Logiódice, M.J. (2012). Políticas culturales, la conformación de un campo disciplinar. Sentidos y prácticas en las opciones de políticas. *DAAPGE*, 18, 59-87.
- MIC. (2017). *La cultura del trabajo y el trabajo de la cultura*. Recuperado de http://www.uoma.org.ar/PDF/Documento_cgt.pdf.
- Mogliani, L. (2006). *El costumbrismo en el teatro argentino*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.

- Página/12. (2016). *El lugar de la cultura de los gremios*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/8656-el-lugar-de-la-cultura-de-los-gremios>.
- Natalucci, A. (2017). El sindicalismo peronista durante el kirchnerismo. En Abal Medina, P., Natalucci, A. y Rosso, F., *¿Existe la clase obrera?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Capital Intelectual.
- Santillán, D. (2006). *La FORA: ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Proyección.
- Vich, V. (2013). Desculturizar la cultura, retos actuales de las políticas culturales. *Latin American Research Review*, 48, 129-139.
- Wortman, A. (2003). Políticas culturales de la sociedad civil en la formación de nuevos públicos. Una vez más sobre los sentidos de la palabra cultura. *Perfiles de la Cultura Cubana*, 3, 1-11.
- Wortman, A. (2017). Políticas culturales y legitimidad política en tiempos de crisis. *Políticas Culturais em Revista*, 10 (1), 138-160.
- Zamorano, M. (2016). La transformación de las políticas culturales argentinas durante la primera década del kirchnerismo: entre la hegemonía y la diversidad. *Aposta: Revista de ciencias sociales*, 70, 53-83.

De las políticas culturales de la diversidad sexual a una política de la diferencia

Luis Sfeir Younis*

Carlos Yáñez Canal**

Katherine Collazos***

Introducción

En los últimos años en Latinoamérica se comienza a discutir sobre el diseño y elaboración de políticas públicas LGBTBI; enmarcadas fundamentalmente en los derechos al trabajo, la educación, la salud, la participación política, la vivienda, el espacio público. De tal manera se establecen referentes sobre la conflictiva relación entre políticas sociales, heteronormatividad, procesos de inclusión y construcción de ciudadanía; no obstante, en muchos países, se siguen penalizando las formas de convivencia LGBTBI, ya sea en el plano civil como administrativo. Detrás de esas políticas se encuentra al acecho el chantaje normativo del dualismo de género y su intención de normalizar la diversidad. El riesgo se expresa en la idea de asumir una característica de una persona y convertirla en relevante al tener en cuenta criterios burocráticos, morales o ideológicos. Como tal, plantearse el reconocimiento a partir de su etiquetamiento conlleva asignaciones de identidad o identificación que conducen inexorablemente a asunciones diferenciales determinando, dentro de una igualdad formal, una geopolítica de la

* Economista. Doctor en Sociología. Docente de la Universidad de Michigan (U.S.A).

** Sociólogo. Docente investigador de la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Coordinador del Grupo de Investigación en Identidad y Cultura.

*** Profesional en Diseño Gráfico. Magíster en Artes de la Universidad de Caldas (Colombia).

diferencia que pone en entredicho la diferencia¹. Así, los sistemas jurídicos del poder definen y reproducen determinados tipos de sujeto, además de regular la vida política.

En la medida que se construyen prototipos que anulan la diferencia, simplifican la multiplicidad y crean jerarquías discriminantes —estereotipos, prejuicios— que permiten persecuciones y aniquilaciones de lo que los constituye. Aun así, las formas en que se vive la diferencia ya sea como orgullo (que puede conducir a la autoexclusión), como pactos de reconocimiento y poder, como asimilación o inserción, rehúyen —en términos de liberación y emancipación— a una fundamentación teórica que tome distancia de la retórica de los derechos culturales (como derechos humanos).

Son lugares de encierro que remiten o establecen una continuidad con el sistema discursivo de Occidente centrado en una metafísica de la presencia o falogocentrismo, lo que da cuenta de una ontología política que cambia la complejidad en la búsqueda de esencialismos y dicotomías (el modelo inmutable de varón/hembra) al conducir a la marginalidad todo lo que aparece como distinto (por ejemplo, la sexualidad diversa). Respecto a la diversidad se establece el referente inamovible e inmutable de la centralidad cultural de la relación de pareja heterosexual al sobreponerse con la ‘normalidad’, la cual se orienta a la reproducción y deslinda campos respecto a la comunidad LGTBI como dados al vicio y al placer; lo que no les garantiza una ciudadanía plena. A pesar de los debates abiertos y las numerosas leyes propuestas todavía no se garantizan jurídicamente las uniones civiles, pues estas no son equiparables a las uniones hechas por el matrimonio y a las que se basan en la convivencia, aunque se perfilan algunos reconocimientos de las familias de hecho; en el caso de las adopciones por uniones de convivencia aún queda excluida cualquier posibilidad. Asimismo, esa condición de la diversidad sexual ha sido condicionada por aproximaciones exclusivamente ‘científicas’ de tipo médico y psicológico e incluso desde el punto de vista criminológico. La cultura occidental también ha hecho énfasis en los atributos físicos del cuerpo, que han sido y permanecen como importantes indicadores para seleccionar precisos modelos identitarios.

¹ En el marco de las políticas de la diversidad “se genera, desde la asunción diferencial, un proceso de transición de las igualdades diferenciadas hacia las diferencias desigualadas. A partir de un modelo de inclusión abstracta y exclusión concreta, se generan nuevas, y tal vez más profundas, formas de exclusión histórica, social, política y cultural. Dicho proceso va estableciendo otras estrategias de representación de las identidades culturales, llevando a un reconocimiento de la diversidad cultural en una idea de igualdad formal y no sustancial [...] generando la imagen de que son todas iguales en un proceso de esencialización y naturalización de las identidades culturales” (Yáñez et al., 2012, p. 120).

De acuerdo con lo anterior, el presente texto surge de una experiencia investigativa que no se reduce a la legislación sino a una mirada histórica que pretende reconstruir ciertos pasajes que han caracterizado en Occidente la construcción de otras condiciones de la sexualidad; permitiéndonos pensar en otros lugares, de tránsito, y así contribuir al regreso de los otros, que conduzcan a la fisura de la subjetividad clásica afianzada en la Modernidad. De esta manera el problema va más allá de un reconocimiento expresado jurídicamente por el derecho a la identidad, lo cual conduce a callejones sin salida de la heteronormatividad donde la aparente superación y fragmentación de sus límites ocultan diferencias más profundas que buscan fundamentalmente la reproducción de la mismidad. La apuesta es por una política que contraste los dogmas normativos e ideológicos del dualismo de género y que no se reduzca a las políticas de la diversidad sexual (dentro de las tecnologías del poder) sino que se asuma, más allá del control de los cuerpos y la sexualidad, desde diferencias en múltiples escalas e intentar asumirlas como proyecto de un sujeto nómada que se enmarca en un proceso hecho de desplazamientos y de negociaciones constantes entre diferentes niveles de poder y de deseo.

I

De la historia de la diversidad a la diversidad de historias

La constitucionalidad del cuerpo

A través de la historia de la Modernidad podemos observar políticas culturales de clasificación y normativización de las múltiples sexualidades periféricas, cuyo comportamiento ha sido la obsesión de una intelectualidad que se enmarca en un pensamiento laico que transfiere la normalidad religiosa y moral dentro de leyes de lo natural. Detrás se expresa la medicalización de la sexualidad que encuentra su fundamento en la fisiología reproductiva, estableciendo los comportamientos distintos como desviados o como síntomas o enfermedades bajo el control de las autoridades científicas. Son políticas de la sexualidad, del eros, de género, de identidad, del cuerpo y del deseo, las cuales no se superponen ni poseen una realidad ontológica sino que son construcciones de sentido y significado que generan una especie de vaciamiento de la realidad. Así, las políticas que se orientan a las diversidades o particularidades biológicas y culturales están siempre permeadas por los discursos que las orientan y de las condiciones simbólicas (construidas de sentido y significado) que las hacen posible.

Tomar como referencia las luchas por el reconocimiento (expresado jurídicamente) y por el derecho a la identidad nos remite necesariamente a la construcción de un cuerpo cuya discursividad remite a la idea de cómo la 'carne', de la época medieval, dio lugar en la Modernidad a la noción científica de la constitucionalidad corporal. Esta se refería no solo a los atributos físicos del cuerpo, su anatomía y fisiología sino que comprendía las capacidades intelectuales y morales del individuo; su carácter tanto individual como social. Esa constitución corporal reflejaba múltiples dimensiones de un cuerpo entendido como dinámico, calculable, reformable y legible. El cuerpo era, estaba en una constante evolución y cambio; y sus medidas, volumen y peso, podrían ubicarle dentro de un ranking de cuerpos comparados con una norma universal que nos indicaría cuáles cuerpos eran normales y cuáles no. Cuerpos diferentes a lo 'normal' eran considerados inferiores, fracasos personales, cuerpos enfermos y peligrosos. El cuerpo exitoso era un cuerpo dócil manejado y administrado por la voluntad del individuo y sujeto a las normas de etiqueta y costumbres sociales. Políticas públicas de manejo del cuerpo por parte del Estado, el clérigo, los médicos y representantes de todas las profesiones del cuidado del cuerpo; que insistían en su higiene, su sanidad y los buenos hábitos —incluyendo los sexuales— para controlarlo (Yáñez, 2010). El cuerpo revelaba la verdad sobre el individuo; su verdad no solo sobre su salud y carácter sino sobre su clase, raza, género y sexualidad. El cuerpo, la fisonomía del individuo, revelaba los secretos más íntimos aun cuando el individuo tratara de ocultarlos porque la profesión médica (y el Estado) podía leer los mensajes más recónditos del cuerpo y su vida corporal.

Los cuerpos de los individuos pertenecientes a grupos dominantes eran considerados como constitucionalmente fuertes, bellos y civilizados. Los cuerpos dominantes revelaban su superioridad, su bello carácter, su integridad moral, sus sacrificios y esfuerzos de autocontrol y manejo del cuerpo. Los cuerpos de los 'otros', los cuerpos de los pobres, los afros, los indígenas, los criminales (Lombroso, 2016) y los homosexuales, eran cuerpos primitivos, degenerados, portadores de enfermedades contagiosas y hereditarias. Las medidas del cuerpo del homosexual hacían legibles su perversidad sexual, su historia sexual, sus deseos insaciables, su falta de disciplina y autocontrol, su incapacidad de sacrificio por el bien común. Su sexualidad estaba presente en todo su cuerpo; su secreto siempre le traicionaba (Foucault, 1989). No era una sorpresa, que su destino fuera el resultado de sus debilidades constitucionales y no de inequidades dentro de la constitución y estructura de la sociedad y la política. Sus incontrolables deseos de placer y goce le hacían no merecedor de la protección del Estado y la aceptación de sus conciudadanos.

Sodomía y homosexualidad

Como se observa, las prácticas discursivas y de diferenciación tienen su origen en tiempos remotos y evidencian una constitucionalidad del cuerpo; entendido como categoría biológica, y por lo tanto esencialista, y no “como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (Braidotti y Bixio, 2000, p. 30). En esta concepción el homosexual² al no participar de la reproducción, la Modernidad percibe su identidad basada exclusivamente en el goce y el placer. Un placer venéreo egoísta, no merecido, antinatural y antisocial, que no da nada de sí mismo, que desperdicia sus fluidos, que no contribuye en nada al bien común. El homosexual es visto como un degenerado, una condición humana que va en contra de la naturaleza y que le pone un freno a los procesos evolutivos y al progreso de la civilización.

Como antecedente de la construcción de la homosexualidad encontramos la sodomía, una noción que se utilizó por siglos en la Europa continental como colonial, probablemente inventada en la Edad Media (Jordan, 1997), usada tanto como una categoría que como un juicio, y que incluía una serie de actos y conductas tanto sexuales como no sexuales; algunas descritas en detalle, otras no (“el pecado del cual no se debe ni mencionar el nombre”, “un vicio abominable”); que se consideraba un atentado contra los designios de Dios, el orden de la naturaleza, las funciones del cuerpo y el bienestar de la humanidad. Entre los pecados sexuales incluidos en la sodomía se encontraban la violación de ángeles, el sexo con cadáveres, la bestialidad, la masturbación, el sexo interfemoral, copulación anal y sexo oral, realizados tanto por hombres entre sí o con mujeres (viceversa); en fin, cualquier acto de desenfreno. Entre las conductas no sexuales de la sodomía estaban la apostasía, el ateísmo, la herejía, la blasfemia, la rebelión contra el Estado, corrupción, y demás actos en contra de Dios y sus autoridades terrenales (Goldberg, 1992; Phillips and Reay, 2011; Schick, 1999; Garza Carvajal, 2003; Olsen, 1936). En la premodernidad, estos actos podían ser realizados por una multitud de seres: ángeles y demonios; humanos y bestias; hombres y mujeres; tanto con personas del mismo sexo como con personas del sexo opuesto. Lo que se incluía o no dentro de la categoría de sodomía dependía de la cultura en cuestión, el momento histórico y de las intenciones de

² Caso aparte en la historia de Occidente lo representa la transexualidad que nunca fue admitida y generalmente fue homologada a la homosexualidad, lo que se evidencia en los múltiples casos de homosexualidad reportados (las informaciones refieren a las penas dadas a los acusados de homosexualidad, más que a la homosexualidad en cuanto tal). De acuerdo con lo anterior, una posible explicación se encuentra en el efecto sinérgico entre prohibición sexual y negación de las variaciones de género. Lo que se conoce como “fenómeno transexual” surge en los años 50 y 60 del siglo xx, y se relaciona con personas que viven una condición de género distinta y opuesta a su sexo. Como condición reciente, problematiza los roles de género y la relación entre sexo y género; es decir la dependencia del género del dato inmanente y biológico del sexo (Ruspini e Inghilleri, 2008).

las autoridades que invocaban este instrumento de control social. Si algo tenían en común esos actos, era que incluían todo aquel que no tuviera como intención la reproducción de la especie humana (Hawkes, 2004; Horswell, 2005). Sus castigos tanto en Europa como en la colonia resultarían en ridículo, exilio, hoguera, devorado por los perros, lanzado al mar y otras barbaridades.

Al pasar los siglos, la sodomía iría perdiendo su multiplicidad. Se van disociando los actos relativos a lo que Foucault (1989) llamaría leyes de alianza (reglamentaciones sobre el matrimonio) y el orden de los deseos (actos sexuales periféricos *contra natura*) y se limitaría cada vez más a definir solo conductas sexuales (no matrimoniales). A finales del siglo XIX, la sodomía termina significando casi exclusivamente actos sexuales entre hombres (Phillips and Reay, 2011). La sodomía y el homosexual se transformarían en la misma persona. El homosexual llegaría a ser el último sodomita. La sodomía se hace cuerpo y alma del homosexual (Foucault, 1989)³. Todo en él, su cuerpo y su carácter, reflejaría su sexualidad perversa. En la Modernidad, el homosexual pasa a ser ni más ni menos que la sodomía viviente. A la heterosexualidad se la hace inmune y se la excluye de la sodomía. Al no incluir ninguna conducta que la defina, la heterosexualidad se transforma en una categoría vacía tan solo como un mecanismo de comparación y juicio.

Si en la premodernidad el acto sexual era entendido —más que nada— como un acto entre protagonistas activos o pasivos, la Modernidad se enfocaría en el género de los involucrados (Trumbach, 1998). En la Modernidad lo importante ya no es el grado de actividad, la posición de jerarquía en el acto o quien penetra y quien es penetrado sino que si el acto es realizado por personas del mismo sexo o del sexo opuesto. El hombre es considerado por definición activo y penetrador; la mujer pasiva y penetrada⁴.

La Modernidad le priva a la homosexualidad de su libertad: se es y se nace homosexual. Sin libertad, la sodomía como pecado le cede su lugar a la homosexualidad como enfermedad⁵. Ya no es el sacerdote que castiga, perdona y redime sino el médico que sana y cura. El homosexual, así como

³ “La mecánica del poder que persigue a todas estas perversiones en la modernidad no las suprime, sino que las incorpora en los individuos, las siembra en lo real, las “hunde en los cuerpos” (Foucault, 1989, p. 57-58).

⁴ “Podría interpretarse esta prohibición que asegura la impenetrabilidad de lo masculino como una especie de pánico, el pánico de llegar a “parecerse” a ella, a afeminarse o el pánico a lo que podría ocurrir si se autorizara una penetración masculina de lo masculino, o una penetración femenina de lo masculino o la reversibilidad de estas posiciones, para no mencionar la posibilidad de una confusión completa de lo que puede considerarse “penetración” (Butler, 2002, p. 89).

⁵ En 1990, la Organización Mundial de la Salud —OMS— incorporaba la homosexualidad como enfermedad mental.

la mujer había sido definida anteriormente, llegó a ser —por definición— un ser enfermo. No era un cuerpo que tenía una enfermedad sino que era una enfermedad corporizada.

Placer y sacrificio

Liberado de la sodomía el heterosexual fue visto como un ser social con obligaciones, responsable, que cuida, que conserva y comparte sus fluidos con el propósito de producir bienes y de reproducir seres humanos, una identidad basada en el autocontrol y el sacrificio. Sacrificios no solo postergando los deseos inmediatos, incluyendo los más personales; seguir las costumbres, reglas, y etiquetas esperadas de un ciudadano decente y civilizado por el bien social, por el orden y la estabilidad social, sino también de sacrificar su vida (particularmente la de los jóvenes) por la seguridad y la expansión del Estado-Nación o el imperio. La gloria de la Nación se nutriría del honor y de la vida de sus verdaderos hombres. Esos jóvenes no realizarían esos sacrificios, si los hombres viejos no les informaran de las glorias del pasado (Garton, 2004). La memoria del pasado y la socialización de hombre a hombre, de viejo a joven, la reproducción de la Nación, pasa a ser tan o más importante que la reproducción natural a través de la mujer. Esa socialización homosocial, de intimidad sin deseo, de acercamiento íntimo reprimiendo el placer, de preservar la vida de la Nación a través de la muerte heroica es amenazada por la homosexualidad. El homosexual, el ser sin control, incapaz de reprimir el deseo, destruye ese frágil sistema homosocial de la memoria histórica. En lugar de mentor, el homosexual se transforma en un corruptor de jóvenes. Se le percibe como un traidor a la patria, un personaje que por satisfacer sus goces y deseos no está dispuesto a sacrificarse y morir por ella.

La racialización y feminización de la homosexualidad

La ‘racialización’ y ‘feminización’ de la homosexualidad ya tenía sus antecedentes en la Modernidad⁶. Ya las sociedades europeas y sus colonias habían experimentado ‘exitosamente’ desplazar a la mujer y a las minorías —tanto negros como indígenas— utilizando los mismos mecanismos, prácticas y justificaciones, con sus debidas modificaciones, para la exclusión del homosexual (Nagel, 2003). Las debilidades supuestamente encontradas en el cuerpo femenino; la idea de que la mujer pertenecía a otro cuerpo, un

⁶ No solo la homosexualidad fue construida como una raza diferente de hombres similares a mujeres en la imaginación del europeo sino que la raza fue feminizada y el género racializado (Schick, 1999).

cuerpo radicalmente diferente al del hombre, a otra especie de ser humano, justificaron la negación del derecho al voto y en muchos lugares la del derecho a la propiedad privada; dos instrumentos indispensables para participar en el sistema económico del capitalismo y el político de la democracia dentro de la vida pública. Por su propio bien —y para proteger a la mujer de sí misma— se le recluyó al área doméstica y se le instruyó o exigió que para ser mujer buena, decente, respetable, una mujer total (Welter, 1966), reprimiera sus deseos sexuales para que aprendiera a participar en el acto reproductivo pero sin buscar el placer sexual, disociando la reproducción del placer sexual (Le Breton, 2002). Una mujer decente y civilizada era una mujer asexual enteramente dedicada a su rol de reproducción y maternidad que sacrificaba su sexualidad, su placer, por su respetabilidad, la salvación de su propia alma y la de su marido. La ‘otra’ mujer, la mujer negra, la indígena, la pobre, era vista como una mujer de excesos, sexualmente monstruosa, insaciable, manifestando todos los atavismos de su primitivismo y su inferior posición en la escala evolutiva. Su vulva desproporcionada, su trasero enorme, su clítoris libre e hiperdesarrollado, su parto “sin dolor”, su libertad sexual y demás factores sociales, eran prueba suficiente de la diferencia entre la mujer blanca y la negra y constituyeron las marcas de inferioridad definitivas de la animalidad de no solo la mujer negra sino de los habitantes de tres continentes (McClintock, 1995; Nagel, 2003).

Las sociedades europeas y coloniales (poscoloniales también) buscaron afanosamente las marcas de inferioridad en el homosexual. Para poder excluirlo de la vida pública y de las protecciones y beneficios de la vida privada había que demostrar que el(la) homosexual poseía un cuerpo diferente y por lo tanto un cuerpo inferior, un cuerpo que no se merecía un espacio en el cuerpo social. Las búsquedas científicas de estas marcas de inferioridad corporal se realizaron en Europa, América y Latinoamérica, terminando con el fracaso de la investigación más larga (1935-1941) y más masiva realizada por investigadores americanos bajo el liderazgo del psiquiatra George Henry con la colaboración y apoyo de una cantidad de universidades locales e internacionales sobre la homosexualidad (Henry, 1948; Terry, 1999). Se trató de comprobar⁷ que la mujer lesbiana tenía —así como la mujer africana— una vulva y un clítoris excesivo, mantenía en constante estado de excitación, exhibía labia asimétrica más oscura y arrugada, un útero más pequeño y unos pezones eréctiles; unas marcas de su sexualidad masculinizada, perversa e insaciable de su fracaso evolutivo, de su fijación hermafrodita y de su degeneración constitucional.

⁷ Con la participación de expertos en una gran variedad de disciplinas y la participación voluntaria de más de 80 mujeres y hombres homosexuales que estuvieron dispuestos a ser examinados, medidos, tocados y dibujados/fotografiados minuciosamente para discernir las variaciones de la conducta sexual normal.

En Latinoamérica también tuvieron su lugar estos esfuerzos por identificar las marcas corporales de la homosexualidad, particularmente en la forma y dirección del pene. Se entendían como indicios de homosexualidad, un pene generalmente pequeño que va adelgazándose hacia la punta como la forma de un pene de perro o un pene grueso en forma de cono retorcido sobre sí mismo con el meato en dirección transversal (Baltazar, como se citó en Bustamante Tejada, 2004). Al final, la “verdad de los genitales” demostró ser una mentira.

Deseo y placer

En la premodernidad, lo que era perverso era el deseo. Todos los individuos —independientemente de su género, clase y raza— estaban sujetos a los mismos deseos, las mismas fantasías, las mismas tentaciones. Lo que distinguía a un individuo de otro no eran sus deseos sino la manera en que los administraba, la manera en que cuidaba su ser. Un deseo era atendido por un individuo si era necesario para su salud, la de su alma, los intereses de su posición social y el bienestar de su familia y Nación. En caso contrario, los deseos eran reprimidos o transmutados a través de actividades tales como el deporte y la oración. La Modernidad para justificar las construcciones de identidades sociales, particularmente la de la homosexualidad, creó una idea completamente nueva y radical. Dividió los deseos en dos partes: un deseo ‘normal’ y un deseo ‘perverso’. El deseo normal era sano, manejable, reproductivo, y fortalecía la constitución corporal y la organización del cuerpo social. El deseo perverso era antinatural, patológico, criminal, peligroso, incontrolable por el individuo y llevaba a la pérdida de su carácter, a la degeneración de su cuerpo, a la destrucción de la familia y a la inestabilidad social. El deseo ‘normal’ le fue asignado a los cuerpos normales, a los cuerpos heterosexuales dominantes. El deseo ‘perverso’ le correspondió a los cuerpos perversos, al cuerpo y alma del homosexual (y de los demás ‘otros’). El deseo normal no necesitaba regulación sino apoyo del Estado y sus instituciones sociales. El deseo perverso, incontrolable, necesitaba el control de las fuerzas del Estado; de todo su poder biopolítico por el bien del individuo y de la sociedad. El deseo del homosexual poseía una fuerza; una orientación hacia el placer que ponía en peligro al individuo, a la sociedad y a la naturaleza misma.

Orientación sexual

La orientación sexual de la homosexualidad no fue la primera ni la única orientación sexual construida en los inicios de la Modernidad. Décadas antes dos grandes esfuerzos fueron realizados y aunque no fueron muy duraderos sirvieron de antecedente y de base para las prácticas, políticas y justificaciones que se utilizaron en la construcción de la orientación sexual de la homosexualidad. La forma en que se inventó la homosexualidad como una identidad social, como un tipo de cuerpo y persona, no podría ser entendida sin antes haber estudiado las dos orientaciones sexuales que la precedieron. La primera orientación sexual de la Modernidad fue la del masturbador. La segunda la de la ninfómana. Estas dos orientaciones le dieron forma a la idea de una orientación sexual a través de cuatro ideas o procesos de construcción social fundamentales: (i) la de selección de entre innumerables prácticas o conductas sexuales posibles de una práctica sexual que será representada como un vicio, un pecado, o una aberración y a la que se le designara con un nombre cuyas connotaciones indique estos sentimientos; (ii) la identificación de estas prácticas por más íntimas y privadas que fueran por parte de las autoridades; (iii) la vigilancia de los individuos identificados considerados un peligro para sí —pero también para la familia y la Nación— haciéndose un llamado a autoridades a vigilar, a estar atentos, a cualquiera indicación de estos actos y así confesarlos, acusarlos y reprimirlos y (iv) el tratamiento médico o castigo de los poseídos por estas prácticas sexuales.

La masturbación (Allen, 2000; Laqueur, 2003) creó un pánico a finales del siglo xvii y a principios del xix y generó un acalorado debate público, una incesante campaña antimasturbadora, trayendo consecuencias muy negativas a los jóvenes que fueron descubiertos o se confesaron masturbadores y que incluían desde el tratamiento médico hasta la muerte. La masturbación fue considerada una ofensa a Dios y a la naturaleza, una enfermedad causante de una serie de enfermedades, una perversión moral, una causa de locura y en muchos casos de la muerte. El masturbador fue visto como un individuo que poseía un deseo débil dirigido hacia sí mismo, adictivo, sin control, egoísta, en el que no se podía confiar, un ser asocial sin la energía ni la voluntad de comprometerse a un comercio sexual y que potencialmente podría destruir las bases morales de la civilización. Tratamientos incluían el matrimonio forzado, ejercicios hasta el cansancio, productos químicos y farmacéuticos, circuncisión, infibulación, quemaduras, cliterodectomías, histerectomías e internamiento en hospitales de ‘lunáticos’.

La ninfómana (Groneman, 2000), una orientación sexual que emergió a la par con los movimientos de liberación femenina, fue definida como: poseedora de un *furor uterino* incontrolable; un excesivo e incontrolable deseo, deseosa de copular incansablemente reconocida por sus facciones *animalísticas*; su hiperdesarrollado clítoris; su deseo excesivo de exámenes ginecológicos, su manía de insertarse objetos en su vagina, goce en masturbarse en grupo; sus teatrales actos públicos exhibiendo su cuerpo, su vanidad, sus mentiras, además de sus adulterios; el uso de perfumes, la lectura de novelas románticas y demás conductas fuera de las expectativas de género. Crueles tratamientos fueron utilizados tales como la separación de los hombres, eliminación de sangre, vómitos inducidos, duchas frías en la cabeza y los genitales y calientes en los pechos, dieta, ejercicios, confinamiento solitario, drogas y en muchos casos cirugías de acortamiento o escisión del clítoris y/o de todos los órganos reproductivos.

Estas experiencias y antecedentes sirvieron de modelo para la estructuración de la homosexualidad como identidad y orientación sexual a finales del siglo XIX. Se seleccionó una práctica sexual, se identificó el carácter del homosexual y las señales en su cuerpo de la homosexualidad, se crearon pánicos y campañas para detectar y encontrar los homosexuales y se indicaron castigos y curas para su prevención, control y eliminación⁸⁸.

II

Hacia una política nómada

En el recorrido realizado anteriormente se pone en evidencia la construcción discursiva de la diversidad en el marco de las relaciones que establece el poder. En los trayectos marcados por la Modernidad se observa la exclusión, el control, la reducción a la insignificancia y la asunción diferencial de los marcos jurídicos contemporáneos⁹, lo que vincula el poder como un ejercicio de dominación.

⁸ Walter Bustamante (2004) describe los resultados de un peritaje para describir las marcas corporales de un homosexual a principios del siglo XX.

⁹ En las políticas culturales de hoy, “la diferencia ya no es motivo de exclusión o estigma de vigilancia, se convierte en “distintivo” en el marco de diversos pactos compensatorios prácticos o teóricos; hay una aparente valoración ficticia de alguna de sus características o valores, concesiones económicas o de cuota de poder dentro de la administración pública. Se da una sustitución de la diferencia por la desigualdad proporcional: el grupo o comunidad “diferente” participa de la igualdad de manera “proporcional”, esto es, con menor rango; posee las cualidades, o el poder que legitima la igualdad, de forma imperfecta; es una igualdad formal explicitada en los marcos jurídicos y constitucionales, ya que los recursos y el acceso al poder se reparten de hecho desigualmente” (Yáñez et al., 2012, p. 70).

El poder discursivo es un tipo de poder que detentan las elites que tienen acceso preferencial al discurso público, controlando los discursos políticos, educativos, mediáticos, científicos, legales, éticos, estéticos. Es en las relaciones de poder que emergen las identidades/diferencias como resultado de los discursos dominantes que construyen representaciones mentales socialmente compartidas. La relación poder-verdad se manifiesta de forma preponderante en aspectos sociales, económicos y culturales, y la verdad, por ende, depende de esas formas y manifestaciones hegemónicas que permean los sistemas de representación. (Yáñez et al., 2012, p. 10)

Por otra parte en la construcción esbozada de las categorías sexuales hemos querido resaltar la idea de que no existen como universales dado que, al plantearnos críticamente sobre la historicidad —sin ocultarla—, pretendimos alejarnos de la ficción del sujeto preexistente a la cultura, el lenguaje y las prácticas que lo constituyeron. Sin caer en la trampa de la “formación jurídica”, lo biológico y lo fisiológico puesto que son asumidos como construcciones culturales donde:

no debe concebirse el género como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo pre-establecido (un concepto jurídico); el género debe también designar el mismo aparato de producción por medio del cual se establecen los sexos. Como resultado, el género no es a la cultura como el sexo es a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/cultural por medio del cual se produce una “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” y se establece el uno o el otro como prediscursivo, o previo a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre el cual actúa la cultura. (Butler, 2001, p. 40)

En este sentido es imposible separar o establecer fenómenos mutuamente excluyentes entre la heterosexualidad y la homosexualidad. Con esto hemos querido alejarnos de la rebinarización del modelo hombre/mujer en la naturalización de la relación homosexual/heterosexual. La apuesta busca complejizar el cuadro al tomar distancia de la tendencia a homogenizar las diferencias a partir de identidades cerradas y excluyentes:

la identidad como un fenómeno continuo, coherente, histórico, se revela como fantasía, una fantasía que borra las divisiones y las discontinuidades, las ausencias y diferencias que separan a los sujetos en el tiempo. El eco nos da una glosa sobre la fantasía

y desestabiliza cualquier esfuerzo de limitar las posibilidades de la “metaforicidad sostenida”, recordándonos que la identidad (tanto en el sentido de mismidad como de sí-mismidad) se construye en relación compleja y difractada con otros. La identificación (que produce identidad) opera como un eco de fantasía, entonces, poniendo una vez más en juego y a lo largo de generaciones, el proceso que forma a los individuos como actores sociales y políticos. (Joan Scott como se citó en Castellanos, 2010, p. 25)

El cuerpo sexuado no sería, de acuerdo a lo desarrollado, la base de las jerarquías ni la causa de las relaciones de poder sino su efecto:

el cuerpo está moldeado por fuerzas políticas que tienen estratégicamente interés en hacer de tal modo que quede terminado y constituido por los marcadores del sexo [...], el género constituye el cuerpo en identidad inteligible en el seno de la matriz heterosexual, produciendo un modo de inteligibilidad de *su* cuerpo propio, y por consiguiente de *sí*: exhortando a los individuos a declarar su sexo, su género, su sexualidad, a leer su “verdadera identidad”, sus “deseos sepultados”, su “auténtico yo”, a través del prisma de ese “ideal normativo”. (Dorlin, 2009, p. 97)

Sexualizar los cuerpos en forma diferencial implica sexualizar las mentes, ya que en la idea de evitar el esencialismo naturalista se rechaza la neutralidad de la mente. La dicotomía mente-cuerpo y las trampas del esencialismo se disuelven en el sentipensar: un cuerpo que piensa y una mente sensible corporizada. Derivado de ese dualismo encontramos la distinción sexo-género lo que podría, en su disolución, erróneamente postular un género trascendente en su libertad y maleabilidad; aunque hay que hacer hincapié en la diferencia sexual situada como realización incorporada y corporizada de la diferencia, lo cual modela el continuo espacio-tiempo de la subjetividad nómada (Braidotti, 2009). Asimismo, anular el género es caer en el absurdo dado que implica deshacer los cuerpos; pues:

no existe ningún alma asexuada que se pueda librar de los roles sexuales impuestos socialmente. Pero tampoco hay ninguna identidad auténticamente masculina ni femenina que exista al margen del poder social [...] en relación con la diferencia sexual, no hay hechos de la realidad que no sean aquellos producidos a través del juego cambiante de los poderes y los placeres de los seres humanos socializados, corporizados y sexuados. (Lloyd como citó en Braidotti, 2009, p. 255)

Por tanto, las prácticas de resistencia no remiten a la institucionalización o a la abolición del sexo sino a la ruptura del sistema de dominación establecido por el binarismo: macho/hembra, masculino/femenino; la relación causal anatomía/ethos, sexo/género; el heterosexismo que heterosexualiza el deseo y el falocentrismo (Dorlin, 2009). En esta apuesta cobra sentido un deseo nómada que construye “una trama que se bifurca en ideas y afectaciones que se mezclan, se cruzan y van configurando un modo de pensar y accionar que toma a la posibilidad y la determinabilidad como potencias en permanente movimiento” (Zambrini, 2000, p. 9). Asimismo, un deseo nómada que confronte un tipo de “cuerpo sin órganos” (donde los parámetros biológicos sustituyen al sujeto); cuerpos que se arman y desarman, que se construyen y deconstruyen en movimientos y fragmentaciones sin límites que llevan al ocultamiento de diferencias profundas que persisten y se ahondan en el tiempo.

En el origen no una carencia, sino una diferencia. Diferencia que eternamente retorna en esta singularidad que somos. Una clínica que juegue con la diferencia del movimiento infinito y finito de lo indeterminado y lo determinado, del azar y la necesidad como movimiento que haga de la existencia una potencia de lo posible. (Zambrini, 2000, p. 20)

Cobra sentido apelar a una corporeidad donde los sujetos sean deseantes debido a que permiten el tránsito hacia lo fluido, lo no unificado y controlado, a la no vinculación del deseo a la ley, estableciendo que:

el deseo no es nunca algo dado, como una larga sombra proyectada desde el pasado: es un horizonte en movimiento que retrocede allá delante mientras uno avanza hacia él. Entre lo que ya no es y lo que todavía no es, el deseo rastrea las configuraciones posibles del devenir. Estas se intersecan con la sexualidad y la movilizan, pero nunca se detienen allí pues construyen espacio y tiempo y, por lo tanto, diseñan mundos posibles permitiendo el desarrollo de afectos cada vez más intensos. El deseo bosqueja las condiciones para el futuro centrándose en el presente mediante el accidente inevitable de un encuentro, un acceso de emoción, una súbita aceleración que marca un punto del que no se puede retornar. Se le puede llamar enamoramiento, si se quiere, pero sólo si podemos rescatar la noción de la banalidad sentimental en la cual

ha sumergido la cultura comercial¹⁰. Además, si es enamoramiento se trata de algo independiente del sujeto humano a quien erradamente se le hace responsable del evento: un encuentro intenso que moviliza la calidad misma de la luz y la forma del paisaje [...] el deseo traza todo un territorio y, por lo tanto, no se puede restringir a la mera *persona* humana que lo hace realidad. Para hacer justicia a la complejidad de los sujetos del devenir necesitamos una teoría postantropocéntrica tanto del deseo como del amor. (Braidotti, 2009, p. 270)

En el quiebre del sistema de la mismidad el nomadismo rizomático implica un devenir otro, minoritario, lo que podría ser el punto de partida para confrontar la multiplicación de las diferencias de esta época (como lo expresan las políticas de la diversidad) que mantienen intactas las formas modernas del sexismo que ha caracterizado a la historia de Occidente. De igual manera el devenir otro nos plantea la transformación de la diferencia sexualizada, naturalizada y racializada y le apuesta por una política de la alteridad que desde el punto de vista ético enfrenta el continuo extraer de la vitalidad de aquellos que marcan otras posiciones de sujeto. En estos términos los otros, definidos como constitutivos y marcadores de los cuerpos sexualizados, racializados y naturalizados, no encajarían dentro de lo peyorativo de los valores de la norma de la mismidad. Las prácticas y discursos del nomadismo rizomático exigen una política de la localización cuyo método no se reduzca al género o al sexo sino al conjunto de interconexiones e interrelaciones sociales; un método que se reconozca en un conocimiento situado, una ontología antiesencialista, una objetividad parcial y la no neutralidad; por ello se basa en nociones tales como la experiencia, la situación puntual, la responsabilidad y las adhesiones transversales (Braidotti, 2005).

Desde esta lógica y mirada la constitución de líneas de fuga debe partir de la corporeidad cuya multiplicidad y multidimensionalidad nos vinculan con la complejidad de afectos y afectaciones que se establecen en las relaciones con otros.

Las fronteras de alteridad no se reducen a la condición de mismidad sexual. El acto de devenir otro tiene que ver con el devenir encarnado de cada sujeto en relación a lo afectivo, lo erótico y lo emotivo,

¹⁰ Según Bauman (2005) la esfera comercial abarca las relaciones al ser vistas en términos de conveniencia, de los beneficios que generan, lo que corresponde con una descomposición de la vida emocional. En el mundo globalizado e individualizante se establecen relaciones a medias, poco duraderas y limitadas a meras conexiones. Los lazos de solidaridad se distorsionan hacia el temor y el miedo a los extraños (Bauman, 2005). Igualmente Beck y Beck-Gernsheim (2005) sostienen que hay un choque entre amor, familia y libertad personal, cambiando la familia única por diferentes formas de convivencia enmarcadas en un normal caos del amor.

en la trama misma de la vida. En tal sentido, se desencadenan posibilidades en un campo de fuerzas cuya intensidad representa un flujo de posiciones, de cruce de fronteras, de plenitud de afectos, en la afirmación de la vida y en la ampliación de la percepción y la experiencia. (Yáñez, 2010, p. 101-102)

Carácter dinámico y sensible del sujeto corporizado y vinculado a la imaginación cuyo zigzagueo del habitar con otros, intenso y cíclico funciona como proceso de desterritorialización que rompe con el sentido rígido y permanente de la identidad y se convierte en una fuerza propulsora y “transformadora que impulsa múltiples “devenires” heterogéneos del sujeto” (Braidotti, 2009, p. 235).

La subjetividad que se genera entre fronteras y en la ruptura de límites —como fluir de posiciones— representa una veta macropolítica potente donde el nómada reterritorializa los vínculos entre sujetos corporizados y se lanza en contra del sedentarismo representado por la heterosexualidad, la familia nuclear (en su carácter natural y superior), no para equipararse¹¹ sino para generarle fisuras en su control y dominio. Lo que se pone en juego no es tanto la afirmación de lo diverso sino la desestabilización de las identidades en el movimiento de devenir. Esto que implica la insumisión teórica, sin pretensiones macroteóricas, se reconoce en la producción de conceptos que contribuyan a la construcción de puentes e interconexiones de lo vital y le permitan moverse en el movimiento o en el tránsito de los devenires minoritarios; es una especie de pensamiento incorporado que se incardina en la transdisciplinariedad, en la combinación del *pathos* y el logos; y que exige cartografías tenues y porosas señalando que:

una cartografía es una lectura del presente basado en la teoría y marcada por la política. Una aproximación cartográfica cumple la función de proporcionar tanto herramientas interpretativas como alternativas teóricas creativas. En este sentido, responde a mis dos exigencias principales, a saber, dar cuenta de la propia localización tanto en términos espaciales (dimensión geopolítica o ecológica) como temporales (dimensión histórica o genealógica) y proporcionar figuraciones alternativas o esquemas de representación para esas mismas localizaciones en términos de poder en su sentido restrictivo (potestas), pero también en su sentido potenciador o afirmativo (potentia). Considero este gesto cartográfico como el primer movimiento hacia un análisis de la subjetividad nómada en tanto que éticamente responsable y políticamente potenciadora. (Braidotti, 2005, p. 14-15)

¹¹ Es el caso de la lucha de algunos sectores del movimiento LGTBI por el matrimonio de las parejas homosexuales y por la adopción y la procreación asistida.

Referencias

- Allen, P. (2000). *The Wages of Sin: Sex and Disease, Past and Present*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona, España: Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, España: Akal.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, España: Gedisa.
- Braidotti, R. y Bixio, A. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bustamante Tejada, W. (2004). *Invisibles en Antioquia 1886-1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. Medellín, Colombia: Universidad Nacional.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ciudad de México, México: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Castellanos Llanos, G. (2010). *Decimos, hacemos, somos. Discurso, identidades de género y sexualidades*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI.
- Garza Carvajal, F. (2003). *Butterflies Will Burn, Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*. Austin, USA: University of Texas Press.
- Garton, S. (2004). *Histories of Sexualities, Antiquity to Sexual Revolution*. New York, USA: Routledge.

- Goldberg, J. (1992). *Sodometries, Renaissance Texts Modern Sexualities*. Stanford, USA: University of Stanford Press.
- Groneman, C. (2000). *Nymphomania, A History*. New York, USA: W.W. Norton & Company, Inc.
- Hawkes, G. (2004). *Sex & Pleasure in Western Culture*. Massachusetts, USA: Polity Press.
- Henry, G. (1948). *Sex variants: A Study of Homosexual Patterns*. New York, USA: Paul B. Hoeber.
- Horswell, M. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin, USA: University of Texas Press.
- Jordan, M. (1927). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Laqueur, T. (2003). *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*. New York, USA: Zone Books.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lombroso, C. (2016). *Los criminales*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Olejnik.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York, USA: Routledge.
- Nagel, J. (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality, Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York, USA: Oxford University Press.
- Olsen, G. (1936). *Of Sodomites, Effeminate, Hermaphrodites, and Androgynes: Sodomy in the Age of Peter Damian*. Ontario, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Phillips, K. and Reay, B. (2011). *Sex Before Sexuality: A Pre-modern History*. Massachusetts, USA: Polity Press.
- Ruspini, E. e Inghilleri, M. (2008). *Transessualità e Scienze Sociali. Identità di genere nella postmodernità*. Napoli, Italia: Liguori Editore.
- Schick, I. (1999). *The Erotic Margin, Sexuality and Spatiality in Alteristic Discourse*. New York, USA: Verso.
- Terry, J. (1999). *An American Obsession: Science, Medicine, and Homosexuality in Modern Society*. Chicago, USA: University of Chicago Press.

- Trumbach, R. (1998). *Sex and the Gender Revolution*. Chicago, USA: Chicago University Press.
- Welter, B. (1966). *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*. Ohio, USA: University of Ohio Press.
- Yáñez Canal, C. (2010). *Discurso y representaciones sociales de las identidades culturales en el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Yáñez Canal, C. (2010). *Viaje al “uno en la multiplicidad”. La identidad personal y sus “sí mismos”*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Yáñez Canal, C. et al. (2012). *Identidades y alteridades en Colombia. Su construcción discursiva a través de la historia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Zambrini, A. (2000). *El deseo nómada*. Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial.



II
**Derechos
culturales**

Análisis de la Ley General de Cultura y derechos culturales en México

Marco Antonio Chávez Aguayo*

Introducción

El período de la presidencia de Enrique Peña Nieto (2012-2018), del Partido Revolucionario Institucional —PRI—, en México, se caracterizó por una muy baja aceptación popular hacia el titular del ejecutivo (*Expansión*, 2017); escándalos de corrupción, reclamos sobre la dificultad del ejercicio de la libertad de expresión y la labor periodística (*Informador*, 2017) y fuertes acusaciones de violaciones de derechos humanos e impunidad (*Aristegui Noticias*, 2016). No obstante, ha sido durante su sexenio (el período de seis años del mandato de un presidente en México) cuando han ocurrido los cambios más significativos en materia de política cultural nacional en las últimas décadas. Estas modificaciones se venían exigiendo desde los ámbitos académico y cultural desde tiempo atrás, pero plantearlas oficial y formalmente era casi un tabú en la esfera política.

El primero de estos cambios tiene que ver con la creación de la Secretaría de Cultura a nivel federal. El 7 de diciembre de 1988 se creó por decreto presidencial¹ de Carlos Salinas de Gortari, a 7 días de haber iniciado su mandato, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes —CONACULTA—. Este denominado ‘consejo’ sustituyó a la Subsecretaría de Cultura y era, al igual que su antecesora, una dependencia de la legendaria y todavía vigente Secretaría de Educación Pública —SEP— fundada en 1921.

* Licenciado en Psicología. Doctor en Gestión de la Cultura y el Patrimonio. Docente investigador en el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara (México).

¹ Una figura legal que no requiere de la intervención del poder legislativo federal.

El CONACULTA, a pesar de su nombre, no tenía la estructura típica de un consejo de las artes de acuerdo con la tradición internacional ni un órgano colegiado al frente; y mucho menos contaba con la participación de miembros de la comunidad cultural para la toma de decisiones al estilo de los organismos que operan bajo el principio de *arm's length* (Chávez Aguayo, 2012). Este era un organismo jerárquico que tenía a la cabeza un presidente y un organigrama vertical.

A pesar de las críticas recibidas desde su fundación, y de los llamados desde varios frentes (político, académico, artístico y cultural) para que la cultura tuviera un rango ministerial dentro del organigrama del ejecutivo federal (Dorantes, 2004), nunca hubo una iniciativa sólida para llevarlo a cabo; incluso, pese a la alternancia que hubo de 2000 a 2012 cuando gobernó el Partido Acción Nacional —PAN—. Los presidentes de extracción panista tampoco alteraron la estructura de la política cultural institucional de la Nación.

Sin embargo con el regreso del PRI al poder con Peña Nieto, este prometió elevar la materia cultural a un rango ministerial como cartera única por primera vez en la historia del país. Y pese a la resistencia a este cambio mostrada por otros gobiernos, y de su tratamiento como si fuera tabú político, la creación de la Secretaría de Cultura —SC— se materializó en apenas unos meses; estableciéndose en 2015 para sustituir al CONACULTA. Esta reforma implicó la intervención del poder legislativo federal que, con una mayoría priista y fuertes alianzas con otros partidos, no presentó dificultad para aprobar la iniciativa presidencial en prácticamente sus mismos términos.

Luego de la fundación de la SC surgió el asunto de reformar la legislación federal en materia cultural y más específicamente de crear una ley general que regulara en todo el país los derechos culturales y desglosara los que están reconocidos en la Constitución Mexicana desde 2009. Esta posibilidad hizo eco en distintos sectores de la sociedad y desde el Congreso de la Unión (el poder legislativo federal que conjunta la Cámara de Diputados y la de Senadores) se hizo un llamado a la participación social, se organizaron distintas mesas de discusión con invitados externos y se recibieron propuestas por parte de las organizaciones civiles que participaron en dichos encuentros (Aguilar, 2016).

Posterior a estas mesas se generó un borrador que pasó a discusión en ambas cámaras, las cuales modificaron el texto y lo aprobaron finalmente el 28 de abril de 2017. La Ley General de Cultura y Derechos Culturales —LGDC— fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 19 de junio

del mismo año y entró en vigor al día siguiente. En entrevistas con personas que participaron en las mesas de discusión se ha señalado que el texto resultante desechó gran parte del borrador consensuado en esas mesas y que el producto final no recoge casi nada de lo que se logró en los ejercicios de participación llevados a cabo. Artículos de prensa recogen también la decepción de algunos especialistas que participaron en el Consejo Redactor (Gutiérrez, 2017).

El objetivo de este texto es analizar hermenéuticamente la ley en vigor, mediante el método deductivo, y comentarla en su articulación con otras normas del orden jurídico mexicano con discusiones teóricas relevantes y en contraste con otras experiencias internacionales a partir del derecho comparado. No es el enfoque de este trabajo analizar el contexto social ni político de la creación de esta nueva ley ni sus repercusiones en estos ni otros ámbitos, lo cual se presume como un objeto interesante para futuras investigaciones. Tampoco analizará su operabilidad debido a que, al ser una ley reciente a la escritura de este texto, aún no había sido implementada en su mayor parte.

Estructura de la ley y su posición jerárquica en el ordenamiento jurídico nacional

Como cualquier ley federal, la norma en cuestión está en la cima del ordenamiento jurídico como Ley Suprema de la Unión como reza el artículo 133 de la Carta Magna; tan solo superada por la misma constitución, pero al mismo nivel que los tratados internacionales firmados y ratificados por México y por encima de la legislación de las entidades federativas.

La ley se compone de 42 artículos repartidos en 5 títulos y 6 artículos transitorios. Los títulos de la ley son:

- I. Disposiciones generales (8 artículos).
- II. Derechos culturales y mecanismos para su ejercicio (8 artículos).
- III. Bases de coordinación (20 artículos).
- IV. De la participación social y privada (4 artículos).
- V. De la vinculación internacional (2 artículos).

Análisis del contenido de la ley

La regulación del derecho a la cultura

La ley comienza en su artículo 1 con el siguiente enunciado: “la presente Ley regula el derecho a la cultura que tiene toda persona en los términos de los artículos 4o. y 73, fracción XXIX-Ñ de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”. Por su parte los artículos de la Carta Magna a los que se refiere, contienen las siguientes disposiciones en materia cultural:

Artículo 4. [...] Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.

Artículo 73. El Congreso tiene facultad: [...] XXIX-Ñ. Para expedir leyes que establezcan las bases sobre las cuales la Federación, las entidades federativas, los Municipios y, en su caso, las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México, en el ámbito de sus respectivas competencias, coordinarán sus acciones en materia de cultura, salvo lo dispuesto en la fracción XXV de este artículo. Asimismo, establecerán los mecanismos de participación de los sectores social y privado, con objeto de cumplir los fines previstos en el párrafo décimo segundo del artículo 4o. de esta Constitución.

Según la ley analizada, su intención es desarrollar el derecho a la cultura reconocido en la Constitución Federal. Sin embargo el derecho a la cultura como tal, en su amplitud, no está explícitamente declarado en la Carta Magna. En ella la fórmula que se expresa es el “derecho al acceso a la cultura”, lo cual es más específico y limitativo que reconocer la amplitud de este derecho humano. Igualmente se reconoce el derecho a disfrutar los bienes y servicios prestados por el Estado en la materia y en el ejercicio de los derechos culturales.

Vives (2009) señala la importancia de que en el texto constitucional se reconozca de forma expresa el derecho a la cultura como concepto global:

no es una concepción gratuita o altruista del constitucionalismo moderno, pues sólo un concepto global como la cultura proporciona suficiencia lógica para a renglón seguido sostener el principio de libertad de expresión, a partir de él la libertad de creación y, por fin, el soporte con que desarrollar el derecho positivo que asiste al autor, que se fundamenta en el conocimiento y que genera una forma específica de propiedad intelectual. Desde el constitucionalismo democrático, entonces, la cultura cuenta con un fundamento de derecho que, sin duda, sigue siendo la principal fuente legal y normativa que asiste al sector.

Por tanto, es diferente reconocer de forma explícita el derecho a la cultura que referirse solamente al derecho al acceso a la cultura. En estos mismos términos, Dorantes (2011) afirma:

resulta conveniente reflexionar que éste [el derecho a la cultura] no se encuentra previsto en un solo artículo constitucional, sino que debe ser interpretado de manera armónica entre los distintos tratados internacionales aplicables y las diferentes normas constitucionales relacionadas con el mismo [...]. De inicio ya considera a La cultura como un derecho fundamental pero, desde mi punto de vista, el problema de que sea un derecho realmente vinculante no fue resuelto en su totalidad.

[...] En concreto, el artículo 4º constitucional no establece el derecho a la cultura [...]; lo que se encuentra previsto en dicho artículo es un derecho en concreto: el derecho al acceso a los bienes y servicios culturales. (p. 8-9)

El acceso a la cultura, el disfrute de los bienes y servicios del Estado y la participación en cualquier manifestación cultural han sido caracterizados como derechos culturales que articulan el derecho a la cultura. De esta manera el texto constitucional reconoce el derecho a ejercer los derechos culturales, pero solo especifica tres de ellos: el acceso a la cultura; el disfrute de los bienes y servicios del Estado y la participación en cualquier manifestación cultural. Por ello la LGCDC dice regular un derecho que no está reconocido como tal en el texto constitucional, en donde no aparece ninguna fórmula similar a “toda persona tiene derecho a la cultura” como afirma el artículo 1 de la ley general. A nivel constitucional la precisión de los términos es crucial y más en lo que se refiere al reconocimiento de derechos humanos.

De cualquier modo el derecho a la cultura está reconocido en el ordenamiento jurídico mexicano —aunque no a nivel constitucional como ya se ha dicho— tanto en la misma LGCDC como en varios instrumentos legales internacionales que México ha firmado y ratificado conforme a la ley (Dorantes, 2011).

En este sentido es el objeto de esta ley —según su artículo 2— reconocer, promover, respetar, proteger y asegurar los derechos culturales de los habitantes del país; establecer los mecanismos de acceso y participación cultural; lo que se puede entender por salvaguardar y difundir el patrimonio cultural; garantizar el disfrute de los bienes y servicios que el Estado presta en la materia y promover su preservación y conservación, así como establecer la coordinación entre distintos ámbitos del gobierno y los mecanismos de participación social.

Enumeración de los derechos culturales

Esta norma es la primera que a nivel federal atiende cualquiera de los derechos culturales, al igual que busca regularlos y garantizarlos y que su ejercicio se dé en condiciones de igualdad como reza el artículo 9; y establece que los servidores públicos de cualquier nivel gubernamental involucrados en las políticas culturales actúen con respeto, promuevan, protejan y garanticen estos derechos (artículo 10).

Interesantemente el artículo 11 presenta un desglose de los derechos culturales, más amplio y específico que el texto constitucional:

- I. Acceso a la cultura y el disfrute de los bienes y servicios del Estado en la materia (la misma fórmula que el párrafo 12 del artículo 4 constitucional).
- II. Conocer el patrimonio cultural propio y ajeno, nacional y extranjero.
- III. Elegir una o más identidades culturales.
- IV. Pertener a una o más comunidades culturales.
- V. Participar activa y creativamente en la cultura.
- VI. Disfrutar de las manifestaciones culturales.
- VII. Comunicarse en la lengua de elección.

- VIII. Disfrutar de la protección de su propiedad intelectual.
- IX. Utilizar la tecnología para el ejercicio de sus derechos culturales.
- X. Los demás derechos establecidos en la Constitución, los tratados internacionales y otras leyes.

El inciso X del artículo en cuestión abre la puerta al reconocimiento de otros derechos culturales que no están detallados en el texto de esta ley, aludiendo a los tratados internacionales vigentes y los que puedan firmarse en el futuro. Igualmente esta fórmula “y otras leyes” no acotan que deba tratarse de normas federales, con esto podrían considerarse los derechos culturales que se reconozcan en el ámbito de las legislaciones estatales y que no aparezcan en textos de mayor jerarquía en el ordenamiento jurídico nacional.

El patrimonio cultural

El patrimonio cultural ha sido desde hace décadas un asunto con déficit regulatorio a nivel federal, ya sea por su labilidad o la desactualización de las leyes en la materia. La Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas que data de 1972, es anterior a las convenciones de la UNESCO que han servido de base y como referencia para la regulación internacional del patrimonio cultural y que han dado cuenta de la evolución que a lo largo de las décadas ha tenido el concepto de patrimonio cultural, así como sus formas de gestión incluyendo el papel que juega en ella la comunidad. Las reformas que ha sufrido esta ley no han sido profundas ni conceptuales. Incluso su nomenclatura es anticuada, ya que el término “patrimonio cultural” no es usado —como lo es en la práctica internacional hoy en día— sino que en su lugar se utiliza el término ‘monumento’, lo cual solo refiere a lo tangible; a la vez queda sin mención ni regulación el patrimonio intangible —como ocurre en el común de las normas internacionales—, dejándolo en una laguna legal (Chávez Aguayo, 2015).

La LGCDC es la primera norma que a nivel federal incorpora el término “patrimonio cultural” y se refiere a su modalidad inmaterial o intangible. Así, su artículo 3 ofrece una definición similar a lo que en otros contextos podría equipararse a lo que se entiende por este.

Artículo 3. Las manifestaciones culturales a que se refiere esta Ley son los elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales, inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación, elementos que las personas, de manera individual o colectiva, reconocen como propios por el valor y significado que les aporta en términos de su identidad, formación, integridad y dignidad cultural, y a las que tienen el pleno derecho de acceder, participar, practicar y disfrutar de manera activa y creativa.

Igualmente el conocimiento del patrimonio cultural, material e inmaterial, propio y ajeno, nacional y extranjero se establece como uno de los derechos culturales.

El artículo 15 faculta a los distintos órdenes de gobierno investigar, conservar, proteger, fomentar, formar, enriquecer y difundir el patrimonio cultural inmaterial, cubriendo así la laguna legal en la que este tipo de patrimonio se encontraba. El artículo 16 le otorga la regulación del resguardo del patrimonio inmaterial, la incentivación de la participación social y la promoción de acciones para su salvaguardia. Sin embargo la ley no expresa qué organismo federal se encargará de ello; de modo que la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas reparte la gestión de los monumentos entre el Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH— y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura —INBA— (organismos descentralizados que ahora dependen de la SC y que antes dependían de la SEP).

Los vales de cultura

El artículo 8 de la LGCDC establece un “programa de asignación de vales de cultura” que busca incrementar el acceso a la cultura de los sectores vulnerables con la participación de los distintos niveles de gobierno y los sectores público y privado. Este tipo de recurso es utilizado en distintos países con diferentes resultados. En Brasil —instaurado en 2013 por el Ministerio de Cultura—, por ejemplo, el vale-cultura consiste en una aportación mensual de 50 reales (equivalentes a 25 dólares aproximadamente) que reciben los trabajadores por parte de sus empleadores para gastar en bienes y servicios culturales en empresas registradas para este fin.

A falta de un reglamento para esta ley al momento de la escritura de este texto, y sin más mención en el texto normativo, no se especifica más sobre este programa ni se dan detalles de los mencionados vales: en qué

consistirán; cuánto se destinará mensualmente; a qué tipo de trabajadores y en qué establecimientos se podrán usar. Se trata de una figura y un recurso nuevo de acción en las políticas culturales nacionales.

En una comparecencia de la titular de la SC (Cristina García Cepeda) ante la Segunda Comisión de la Comisión Permanente del Senado de la República el 16 de agosto de 2017 se le cuestionó sobre el funcionamiento de estos vales, su impacto presupuestal, la población beneficiaria de estos y cómo harán efectivo el acceso a la cultura entre otros asuntos. Sin embargo su intervención no fue suficiente para resolver todas las dudas al respecto e incluso la diputada Cristina Gaytán Hernández del Partido de la Revolución Democrática —PRD—, secretaria de la Comisión de Cultura y Cinematografía de la LXIII Legislatura de la Cámara de Diputados, reconoció en esa sesión una irresponsabilidad legislativa en la forma en que se plantearon dichos vales (Sierra, 2017).

La coordinación entre órdenes de gobierno y la sociedad civil

Los 10 artículos del Capítulo 1 del Título III (“Bases de coordinación”) facultan a los niveles de gobierno, las personas jurídicas y físicas de los sectores público y privado que presten servicios culturales a participar en los mecanismos de coordinación de la ley entre cuyos fines se encuentran: contribuir al desarrollo cultural del país; colaborar al desarrollo de la identidad y pertenencia de la población; estudiar, proteger, preservar y administrar el patrimonio inmaterial; integrar las tecnologías para el desarrollo de los servicios culturales; mejorar las instituciones que desarrollan las manifestaciones culturales y coordinarse y colaborar con la sociedad civil en la transparencia y rendición de cuentas.

Además, se le permite a la SC: establecer y conducir la política cultural nacional; coordinar los programas de cultural de las dependencias federales y la programación de actividades culturales; establecer un sistema nacional de información en materia cultural; coordinar instituciones de cultura y educativas para la capacitación de recursos humanos y promover e impulsar la participación comunitaria en la preservación de la cultura.

Estos artículos también regulan la coordinación entre todos los actores de las políticas culturales y establece cómo serán los acuerdos entre ellos, en sujeción a la disponibilidad presupuestaria de cada uno de los actores públicos, contemplando los estímulos fiscales y donativos.

El Sistema Nacional de Información Cultural y la Reunión Nacional de Cultura

Los artículos 27 al 29 definen el Sistema Nacional de Información Cultural como un instrumento para documentar, identificar y catalogar bienes muebles e inmuebles, servicios culturales y expresiones y manifestaciones culturales donde los órdenes de gobierno contribuirán a su integración, actualización y funcionamiento. Del mismo modo se pone a disposición de los órdenes de gobierno y de la población a través de medios electrónicos. Es importante señalar que el Sistema de Información Cultural ya era un programa del CONACULTA, que pasó a serlo de la SC y que ahora cuenta con esta regulación normativa a nivel federal.

Por su parte los artículos 30 al 36 establecen la Reunión Nacional de Cultura que se conforma por los titulares de las dependencias culturales de los Estados y la federación (donde podrán participar representantes de agrupaciones culturales de la sociedad civil) presidida por el titular de la SC con el fin de coordinar, analizar y evaluar las políticas culturales. De igual manera es una práctica que se llevaba a cabo regularmente desde la época del CONACULTA, pero que ahora cuenta con regulación federal gracias a la ley en cuestión.

La participación social y privada

En el Título IV los artículos 37 y 38, que constituyen el Capítulo 1, establecen que los órdenes de gobierno promoverán la participación de la sociedad en la planeación y evaluación de las políticas culturales. También que la SC celebrará convenios de concertación para ejecutar esas políticas e impulsará la participación de la sociedad. Lo mismo para los Estados en el ámbito de su competencia.

El Capítulo 2 plantea que los convenios que los órdenes de gobierno celebrarán con los sectores privado y social serán para investigar, conservar, promover, proteger y desarrollar el patrimonio cultural. Los convenios de concertación que celebrará la SC con los demás actores promoverán la sensibilización, difusión y fomento sobre la importancia de la participación en la conservación de los “bienes inmateriales” y materiales del patrimonio cultural.

La vinculación internacional

Los artículos 41 y 42, que conforman el Título V, promulgan que la SC y los órdenes de gobierno contribuyan a las acciones de coordinación e intercambio cultural con apego a los tratados internacionales. Asimismo, establece

la suscripción de acuerdos para promover y presentar manifestaciones culturales en el extranjero y manifestaciones extranjeras en el país.

Reflexiones finales

La LGCDC es la primera norma jurídica de rango federal en la historia de México que trata el derecho a la cultura y los derechos culturales y lo hace para garantizarlos, protegerlos y promoverlos. Reconoce el derecho a la cultura en su amplitud, a diferencia de la Carta Magna, y amplía los derechos culturales reconocidos constitucionalmente.

Asimismo, introduce el término “patrimonio cultural” por primera vez en una ley federal y contempla en primicia la clasificación inmaterial de este. Además coordina la cooperación y colaboración entre distintos actores en torno a las políticas culturales ya sean de los distintos órdenes de gobierno, organismos de la sociedad civil o personas físicas y jurídicas, así como la vinculación internacional. Regula también prácticas existentes como la Reunión Nacional de Cultura y el Sistema Nacional de Información Cultural.

Sin embargo la mención que hace del patrimonio cultural, incluido lo inmaterial, es lábil y no lo asigna a una institución particular; con lo cual se puede entrar en conflicto con las competencias o las prácticas *de facto* del INAH y del INBA, en especial a lo intangible.

Crea la figura de los vales de cultura, pero no da detalles de los mismos ni los configura para asegurar su factibilidad; dejando esto al reglamento —que está por generarse— a la discrecionalidad de la SC o al desuso.

En suma, la ley es innovadora por ser la primera en la materia pero se percibe demasiado escueta y frágil; además deja en el tintero muchos aspectos clave y fundamentales para la protección y garantía de los derechos culturales, incluido el acceso a la cultura y el disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia. Igualmente no ofrece la cobertura suficiente para lograr la preservación, difusión y fomento del patrimonio cultural puesto que no se articula con la existente Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas que opera con terminologías y enfoques distintos. Asimismo, tampoco parece suficiente para garantizar la efectividad de las políticas culturales a nivel nacional y la coordinación que los distintos órdenes de gobierno y la sociedad civil requieren. Por tanto, será necesario analizar cómo entra en operación esta ley para verificar si estas afirmaciones se comprueban en la práctica.

Referencias

- Aguilar, Y. (17 de junio de 2016). Aprueban foros de discusión para crear Ley de Cultura. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/patrimonio/2016/06/17/aprueban-foros-de-discusion-para-crear-la-ley-de-cultura>.
- Aristegui Noticias. (27 de enero de 2016). *Graves violaciones de derechos humanos, de “forma reiterada” en México: HRW*. Recuperado de <http://aristeguinoticias.com/2701/mexico/graves-violaciones-de-derechos-humanos-de-forma-reiterada-en-mexico-hrw/>.
- Chávez Aguayo, M. (2012). *Los consejos de las artes y el principio de “arm’s length” en las políticas culturales subnacionales: un estudio comparativo entre Cataluña (España), Escocia (Reino Unido) y Jalisco (México)* (tesis de posgrado). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Chávez Aguayo, M. (2015). Una mirada social sobre el concepto de patrimonio cultural y su evolución. En Mariscal Orozco, J.L. (Ed.), *Gestionar en clave de interculturalidad*. Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dorantes, F. (2004). *Derecho cultural mexicano: problemas jurídicos*. Querétaro, México: FUNDAP.
- Dorantes, F. (2011). El derecho a la cultura en México. *Dfensor. Revista de Derechos Humanos*, 9 (2), 8-12.
- El Informador. (17 de mayo de 2017). *Van 45 periodistas asesinados en el sexenio; solo dos sentencias*. Recuperado de <http://www.informador.com.mx/mexico/2017/721553/6/van-45-periodistas-asesinados-en-el-sexenio-solo-dos-sentencias.htm>.
- Expansión. (30 de marzo de 2017). *La popularidad de Peña Nieto va a la baja, según una encuesta*. Recuperado de <http://expansion.mx/nacional/2017/03/29/la-popularidad-de-pena-nieto-va-a-la-baja-segun-una-encuesta>.
- Gutiérrez, V. (27 de abril de 2017). *¿Un final feliz para la ley de cultura? El Economista*. Recuperado de <http://eleconomista.com.mx/entretenimiento/2017/04/27/final-feliz-ley-cultura>.
- Sierra, S. (17 de agosto de 2017). “Vales de cultura, una política pública”: García Cepeda. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/letras/vales-de-cultura-una-politica-publica-garcia-cepeda>.
- Vives, P. (2009). *Glosario crítico de gestión cultural*. Granada, España: Editorial Comares.

Derechos culturales en Brasil: aproximaciones conceptuales y ambigüedad iuspositivista

Francisco Humberto Cunha Filho*

Introducción

Desde el 10 de diciembre de 1948, al adoptar y proclamar la Resolución 217 A —que incluye la **Declaración Universal de los Derechos Humanos**—, la Asamblea General de las Naciones Unidas llamó la atención sobre un nuevo y delicado núcleo de derechos considerados por su relación y involucramiento subjetivo en la multiplicidad de significados de la palabra cultura: los derechos culturales. En por lo menos tres artículos se hace referencia a los derechos culturales en el mencionado documento: en uno de ellos prevalece un enfoque general y finalista de la acción; en otro, la especificación del derecho cultural inmediato y en el tercero la mención de grandes categorías de estos derechos; a estas alusiones corresponde la principal dificultad, que persiste como obstáculo, para una unificación conceptual de la materia.

Una amplia comprensión finalista de la acción está en el artículo XXII de la Declaración, según el cual:

toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de

* Doctor en Derecho. Docente de posgrados en Derecho de la Universidad de Fortaleza (Brasil). Coordinador del Grupo de Estudios e Investigaciones en Derechos Culturales.

los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

El derecho cultural más inmediato y factible de universalización por proporcionar los códigos necesarios a los flujos del saber, establecido en el artículo XXVI de la Declaración, es el de la educación: obligatoria y gratuita en el nivel elemental; gratuita en el nivel básico; accesible a todos en el nivel técnico-profesional y en el nivel superior basada en el mérito; así pues, este derecho:

tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

En su aspecto más completo cuenta con la participación de la familia, considerada como institución cultural basilar, tanto que en el documento de 1948 está previsto que: “los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”.

Otras categorías de derechos culturales pueden ser vistas en dos incisos del artículo XXVII:

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

En el primer caso, los derechos culturales se relacionan con la idea del respeto a los *modus vivendi* peculiares y a los diversos pueblos destinatarios y signatarios de la declaración; en el segundo las actividades más específicas pueden ser extraídas, nuclearmente y con variaciones gramaticales, del propio texto: instrucción, artes, ciencia y literatura.

Considerando que las declaraciones de derechos son referenciales para la producción de normas jurídicas en los países que conforman la comunidad internacional, el objetivo de este texto es dimensionar

—y en qué medida— la influencia de la Declaración de 1948 sobre la Constitución de 1988 que determina que “el Estado garantizará a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales” (artículo 215), intentando ‘medir’ la importancia de esta expresión. Asimismo, se busca trazar un perfil del estado de los derechos culturales en Brasil.

Culturalismo jurídico, multiculturalismo y derechos culturales

Los diversos sentidos de la palabra cultura estimulan la aproximación e incluso la confusión de expresiones de grafías próximas, aunque sustancialmente distintas. De entre las más asentadas relaciones entre el derecho y la cultura al menos tres deben ser resaltadas en el sentido de precisar sus significados para evitar que una de ellas sea empleada en lugar de la otra, lo que inevitablemente provoca caos en términos comunicacionales y especialmente científicos.

La primera de estas expresiones es el *culturalismo jurídico* tan colosalmente extenso que proporciona una base teórica para explicar todo el derecho (ciencia) y todos los derechos (bienes jurídicos) a partir de la cultura, tomada en su dimensión antropológica (Reale, 2000). Para esta teoría, por consiguiente, hablar de derechos culturales es una tautología porque todos ellos lo son.

El *multiculturalismo* también es una derivación de la idea culturalista para territorios específicos por medio de la cual se defiende la coexistencia de pueblos, comunidades y grupos enraizados en valores y expresiones culturales distintos (Lopes, 2010). Su preocupación no se enfoca propiamente en el conjunto de los derechos culturales sino en un derecho específico en términos de identificación y al mismo tiempo genérico en extensión: el derecho a la diversidad.

Los derechos culturales en sentido diverso a los referidos presuponen la especificación, si no de un protagonismo, al menos de categorías de derechos relacionados con la cultura; comprendida a partir de núcleos concretos formadores de su sustancia tales como las artes, la memoria colectiva y el flujo de saberes (Cunha Filho, 2004).

Las interconexiones entre estos tres conceptos conducen a observar lo siguiente: el culturalismo jurídico es teoría; el multiculturalismo es ideología; los derechos culturales son *praxis*. En consecuencia, se destacan grados de

concreción y de materialización —diferenciados y crecientes— que van del primero al último.

De esta manera no se puede confundir culturalismo jurídico ni tampoco multiculturalismo con derechos culturales; pues los significados que abarcan los dos primeros aniquilarían la dimensión más concreta del último. No obstante, por paradójico que parezca, existe un derecho cultural específico de las prácticas multiculturalistas y de la concepción que explica las relaciones sociales a partir del culturalismo.

Derecho a la cultura, derecho de la cultura y derechos culturales

Es posible que estos términos sean mejor evidenciados en el comparativo de las tres expresiones que intitulan a esta sección.

Inicialmente debemos tomar en cuenta las importantes diferencias entre los significados de *derecho a la cultura* y de *derecho de la cultura*. El primero renovadamente remite a los aspectos genéricos y abstractos de la convivencia humana. En principio se refiere a “un derecho”, a pesar de su dimensión grandilocuente y amorfa; corresponde, en el lenguaje de la ONU, a la prerrogativa de participar en la vida cultural de la comunidad. De hecho, el derecho a la cultura constituye protección contra mudanzas abruptas e ilegítimas porque inclusive las propias restricciones a su acceso son consecuentes, por ejemplo, de segregaciones punitivas (encarcelamientos y otros castigos) que integran la amalgama cultural que le da sustancia. Jesús Prieto de Pedro (2001) al tiempo que lo sintetiza, también lo localiza en el mundo jurídico: “el derecho a la cultura se contextualiza en los derechos culturales, como una de sus principales manifestaciones, y los derechos culturales, a su vez, en los derechos humanos” (p. 212).

La otra expresión —derecho de la cultura— permite vislumbrar “el derecho”, es decir, el conjunto legal que regula relaciones específicas y tangibles a partir de elementos palpables del universo cultural observado. Pontier, Ricci y Bourdon (1990) sustentan que el desenvolvimiento de políticas públicas determinadas forjó la creación del referido derecho, el cual se tornó evidentemente necesario debido a tres motivos: (i) fue imperioso reglamentar los servicios públicos de cultura que pasaron a ser ofertados; (ii) la acción estatal derivó su respectivo poder de vigilancia cultural al imponer disciplina y control y (iii) el impulso de las políticas generó más flujos y relaciones culturales que naturalmente alimentaron cuantitativa

y cualitativamente los litigios culturales; estos, a su vez, pasaron a exigir parámetros para su solución.

Monnier y Forey (2009) comulgan con este entendimiento y precisan que el derecho de la cultura conquistó tratamiento de disciplina autónoma en Francia solamente a partir de la década de 1990. Aunque reconocen la heterogeneidad y la multiplicidad de los objetos de esta nueva disciplina a título de ejemplo mencionan: monumentos históricos, archivos, vestigios arqueológicos, creaciones espirituales, idiomas, libros.

Sin perjudicar la observación de Jesús Prieto de Pedro (2001), según la cual el concepto menos que una categoría jurídica de aplicación directa se presta mejor a identificar un grupo de derechos fundamentales. En Brasil, desde 2007, la Universidad de Fortaleza cuenta con una disciplina específica en versiones diferenciadas para los niveles de graduación y posgrado (maestría y doctorado en derecho) (Cunha Filho, Telles e Costa, 2008); designada por la expresión que defiere a la literalidad del texto constitucional: *derechos culturales*; a pesar de que en su dimensión teórica y aplicación efectiva equivalgan prácticamente al *derecho de la cultura* dado que versa sobre las relaciones jurídicas en tres grandes campos: artes, memoria colectiva y flujo de saberes.

Constitución cultural: libertades, prestaciones y estímulos

La constitución brasileña es abundante en el tratamiento de la cultura. Esto se torna evidente en el hecho de que en todos sus títulos nunca falta poca o harta disciplina jurídica sobre el asunto. Podría, por eso, ser llamada “constitución cultural”; aunque también por el hecho de contar con una sección específica para el tema, en cuyo artículo inaugural (215) se lee que: “el Estado garantizará a todos los plenos ejercicios de los derechos culturales, así como el acceso a las fuentes de la cultura nacional, y apoyará e incentivará la valorización y la difusión de las manifestaciones culturales”.

De no ser por el encantamiento brasileño por la retórica y la prolijidad, el texto del citado artículo podría limitarse a la parte en destaque porque los complementos no son otra cosa sino manifestaciones específicas de derechos culturales. Sin embargo tienen una utilidad que salta a la vista en palabras sustanciales de su contenido: acceso, apoyo, incentivo, valorización y difusión. Su utilidad consiste en exhibir los múltiples papeles que el Estado, en su función de garantizar el ejercicio de los derechos culturales, asume de forma ajustable al derecho que se refiere. En género, pueden consistir

en abstenciones y actuaciones que pueden ser divididas en prestaciones y estímulos. Estos, a su vez, son positivos o negativos conforme se quieran incrementar o inhibir ciertas prácticas.

Si la categorización relativa a los derechos culturales realizada por José Afonso da Silva (1993) es correcta, estos se comprenden como:

- a) el derecho a la creación cultural, abarcando las creaciones científicas, artísticas e tecnológicas; b) el derecho de acceso a las fuentes de la cultura nacional; c) el derecho de difusión de la cultura; d) la libertad de formas de expresión cultural; e) la libertad de manifestaciones culturales; f) el derecho y deber estatal de formación del patrimonio cultural brasileño, así como de protección de los bienes culturales. (p. 280)

Cuando se trata de garantizar las libertades culturales se recomienda la abstención; si el foco es asegurar posibilidades equívocas de creación y difusión, actuaciones y prestaciones se hacen necesarias.

Una consecuencia inevitable, en este caso, consiste en alguna interferencia —aun cuando sea mínima— al observar los contenidos y la capacidad operacional de quien recibe incentivo dado que los apoyos y estímulos son concebidos con base en los preceptos constitucionales —impregnados de valores— y que cuentan con recursos públicos que requieren fiscalización en vista de su correcto manejo. En relación a los valores, aunque no hagan referencia directa a las normas positivadas, es precisa y clara la síntesis de Teixeira Coelho (2008) al pugnar que la cultura sea “un dique contra el obscurantismo de la religión, de la ideología y de la economía, álabo de la gobernabilidad laica, republicana, y de una calidad de vida que preserve el mundo” (p. 12).

Sin embargo vale la pena insistir que el direccionamiento de estímulos apenas es admisible dentro de estrechas balizas constitucionales porque la regla básica para el sector en foco determina que “es libre la expresión de la actividad intelectual, artística, científica y comunicacional, independientemente de censura o licencia”.

Derechos y deberes culturales en género

A pesar de que en Brasil las expresiones *derecho de la cultura* y *derechos culturales* son prácticamente sinónimas, la última tiene la desventaja

de inducir el entendimiento de que las relaciones jurídicas del sector contemplan apenas ‘derechos’ y lleva a la falsa impresión de la inexistencia de ‘deberes’ culturales; a lo sumo, nos podemos imaginar que eventuales deberes son responsabilidad exclusiva del Estado. Entretanto, hay algo que es básico en la teoría jurídica y de dominio de casi todas las personas: a los derechos corresponden deberes (Bobbio, 2000), bajo la responsabilidad de las personas indicadas en la legislación; y en términos de cultura, además de los del Estado, son muchos (Silva, 2007).

Una rápida observación sobre la configuración de los grandes núcleos de los derechos culturales —artes, memoria colectiva y flujo de saberes— permite vislumbrar el estado de esa relación. En lo que respecta a las artes, con estatus de derecho fundamental, se asegura en los términos de la ley: “el derecho de fiscalización del aprovechamiento económico de las obras, por concepto de creación o de participación, a los creadores, intérpretes y respectivas representaciones sindicales y asociativas”. Es, sin duda, la explícita manifestación del aspecto patrimonialista del derecho de propiedad sobre la creación del intelecto. Sin embargo la misma constitución determina genéricamente que “la propiedad atenderá a su función social”, lo que obviamente se refiere a cualquier tipo de dominio incluido el intelectual. En palabras que operan simultáneamente las normas transcritas: los creadores, al tiempo en que gozan de derechos como propietarios, por esa misma condición, tienen deberes; y los destinatarios de sus obras, también. No es casualidad que uno de los grandes desafíos de hoy sea la reconstrucción de la legislación autoral, más favorable a la propiedad, sin una medida respectiva para su función social (Wachowicz e Santos, 2010).

En el campo más tradicional de resguardo de la memoria colectiva, el de la protección de bienes culturales inmuebles, desde 1937, al menos normativamente, es clara la correlación entre derechos y deberes culturales; al igual que es evidente en la conservación del derecho de propiedad para el dueño del bien protegido, exceptuadas las posibilidades de destruirlo o modificarlo sin autorización y correspondiente fiscalización y control. Aunque este equilibrio es, casi siempre, apenas normativo puesto que se tiende a evitar el estatus de protección en favor de la desapropiación del inmueble. En el dominio de la protección del patrimonio cultural inmaterial, el equilibrio también es dificultoso; sin conmoción se aceptan compensaciones y reconocimientos públicos a los llamados “tesoros vivos”, por ejemplo: saberes y quehaceres, pues grandes incertezas son levantadas al respecto de su posible obligación.

Tampoco son bien recibidas las ponderaciones sobre los contenidos y las formas de esos saberes y quehaceres, estimulando a los que se alinean con los llamados dogmas constitucionales de valorización de bienes (tales como la dignidad humana, la igualdad sin discriminaciones negativas, el respeto a la naturaleza) y desestimulando a los que actúan en sentido antagónico. De hecho, velar por estos bienes es deber de todos y cada uno en vista del perfeccionamiento de las relaciones humanas.

Papel y categorización de los derechos culturales

Existen algunas tentativas de elaborar el papel exhaustivo de los derechos culturales cuya buena intención, seguramente, busca facilitarlos y darlos a conocer. Entretanto, en términos científicos, este tipo de emprendimiento corresponde a un modelo antiguo de observación de la realidad cuando la dinámica de la vida social era bastante menos célere y poco afectada por novedades; lo cual permitía audacias simplificadoras tal como la de tentar dirigir a la humanidad con apenas diez mandamientos.

En los tiempos que corren, una relación de los derechos culturales evocaría el telar de Penélope —urdido durante el día, pero deshecho en la noche (Ménard, 1991)— no propiamente por sabotaje sino en virtud de dos causas principales: la dinámica de creación, extinción y modificación de los derechos en la contemporaneidad y el frecuente carácter programático de las normas del sector. En cuanto al primer aspecto —la dinámica jurídica— el legislador tiene el poder de alterar la legislación en cualquier momento, exceptuadas algunas cláusulas (por eso mismo llamadas pétreas), a modo de hacer valer siempre la norma más reciente.

El carácter programático de muchas de las normas de los derechos culturales señala la posibilidad de adaptar la forma de concretizarlas de acuerdo a distintos programas políticos, por ejemplo: cuando la constitución brasileña determina que “la ley establecerá incentivos para la producción y el conocimiento de bienes y valores culturales”, el legislador puede entender que los referidos incentivos deberán provenir de fondos de renuncia fiscal; en otro caso, puede determinar de forma más adecuada que el Estado los provea directamente.

Como se puede observar, relacionar los derechos culturales implica un esfuerzo brazal en pro de su constante actualización. Por esta razón, sin abandonar la consciencia de la importancia de tener al menos una noción sólida de los derechos existentes, se abrazó la idea de conocer no el ‘papel’

sino las ‘categorías’ tal como lo hicieron José Afonso da Silva o Peter Häberle (1993) al analizar constituciones de países europeos que aluden a: “la libertad de práctica de la ciencia y del arte”; “la libertad de enseñanza”; “el derecho a la instrucción”; “la libertad para aprender”; “la libertad de los padres para educar su prole”; “la libertad de acción de las asociaciones culturales”; “la tutela de la propiedad intelectual”; “la alfabetización de los adultos”; “la participación en la radiodifusión”; “la protección al patrimonio histórico y artístico” y “la protección de la naturaleza”.

Garantías a los derechos culturales

Ya sea por relación exhaustiva o por categorías, conocer los derechos culturales no es un fin sino apenas un instrumento para viabilizar su concretización. En este dominio es conveniente recordar la relativa facilidad normativa con que en Brasil se reconocen nuevos derechos; lo difícil, es darles la efectividad que tenían los anteriores.

Esta práctica remite a la necesidad de que con la misma intensidad que se conceden derechos se conozcan y se categoricen las garantías culturales. Estas garantías son los elementos de los que los titulares de los derechos pueden y deben valerse para verlos migrar de la pura previsión en textos legales al mundo de los hechos. Obviamente las garantías de derechos circundan el mundo jurídico, pero también lo extrapolan; pues tienen igualmente naturaleza política, económica y social (Barroso, 2000).

En la constitución brasileña la preocupación se tornó evidente en los tres cambios que afectaron a la sección destinada a la cultura mediante enmiendas constitucionales (EC nº 42 de 2003, 48 de 2005 y 71 de 2012), las cuales en lugar de seguir la tradición de crear nuevos derechos se empeñaron en definir garantías para los existentes.

Las dos últimas, verbigracia, al instituir respectivamente “el Plan Nacional de Cultura, de duración plurianual, apuntando al desenvolvimiento cultural del país y a la integración de las acciones del poder público” y el “Sistema Nacional de Cultura”, sin duda abogan por la continuidad de las políticas culturales; además, de sumar e integrar esfuerzos y recursos de los poderes públicos responsables.

La EC nº 42 de 2003, al facultar “a los Estados y al Distrito Federal la vinculación al fondo estatal de fomento a la cultura [...] para el financiamiento de programas y proyectos culturales”, crea el soporte pecuniario necesario

para la efectivización de los derechos culturales. Esta enmienda, sin embargo, afirma la certeza de la insuficiencia de las garantías jurídicas para el propósito perseguido; esto porque, aunque fueron autorizados, pocos Estados usaron el permiso constitucional de crear presupuestos vinculados a un fondo de cultura. Seguramente faltó presión por parte de los interesados sobre sus representantes para que los entes referidos promulgaran las normas necesarias para el incremento de los fondos en favor de las políticas culturales; si esto hubiera ocurrido, se habría provocado la puesta en marcha de garantías políticas y sociales.

Los derechos culturales de la Declaración de la ONU presentes en la constitución brasileña

Sobre la perspectiva teórica hasta aquí expuesta, podemos observar que normativamente la base legada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos sobre derechos culturales fue plenamente incorporada e incluso en algunos puntos superada por la Constitución de 1988. Esto es fácilmente contrastable con una breve mirada sobre los tópicos que se cotejen en los artículos XXII, XXVI y XXVII del documento de la ONU con lo que prescribe sobre las mismas materias la así llamada “constitución ciudadana”.

Si en la Declaración de la ONU los objetivos de los derechos culturales procuran propiciar la dignidad y el desarrollo humano, en la constitución brasileña los mismos valores integran el grupo de los preceptos fundamentales (artículo 1: la soberanía; la ciudadanía; la dignidad de la persona humana; los valores sociales del trabajo y de la libre iniciativa; el pluralismo político) y los objetivos del Estado (artículo 3: construir una sociedad libre, justa y solidaria; garantizar el desenvolvimiento nacional; erradicar la pobreza y la marginalización y reducir las desigualdades sociales y regionales; promover el bien de todos, sin prejuicios de origen, raza, sexo, color, edad o cualquier otra forma de discriminación).

En lo que respecta a la educación, en calidad de derecho, la constitución brasileña es pródiga al comprenderla en un nivel más elevado tal como lo determina el artículo 205:

la educación, derecho de todos y deber del Estado y de la familia, será promovida e incentivada con la colaboración de la sociedad, tendiendo al pleno desarrollo de la persona, a su preparación para el ejercicio de la ciudadanía y a su cualificación para el trabajo.

Y como máxima garantía pecuniaria, el artículo 212 establece que:

la Unión, aplicará, anualmente, no menos de dieciocho por ciento, y los Estados, el Distrito Federal y los municipios veinticinco por ciento, como mínimo, de ingresos provenientes de impuestos, incluyendo los procedentes de transferencias, en el mantenimiento y desarrollo de la enseñanza.

La familia es considerada como la “base de la sociedad” y “goza de especial protección del Estado”; aunque jurídicamente en comparación con la Declaración de la ONU no sea beneficiada por la misma, si expresa prioridad cultural en lo que respecta a la elección de la educación de los hijos.

En cuanto a la creación intelectual, la Constitución de 1988 asegura (artículo 5, XXVII): “pertenece a los autores el derecho exclusivo de utilización, publicación o reproducción de sus obras, siendo transmisible a los herederos por el tiempo que la ley determine”. De igual manera al dimensionar el patrimonio cultural en el ‘gigantismo’ que le concede (artículo 216) especifica de entre tantos otros bienes que lo componen: las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas, las cuales figuran al lado de las formas de expresión; de los modos de crear, vivir y hacer; de las obras, objetos, documentos, edificios y demás espacios destinados a las manifestaciones artísticas y culturales; de los conjuntos urbanos y sitios de valor histórico, paisajístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico y científico.

Toda esa reproducción, y hasta superación de los preceptos internacionales por parte de la Constitución de 1988, podría inducir a la conclusión apresurada de que vivimos en una buena fase de desarrollo cultural; aunque la realidad aún deja mucho que desear y demanda cotidianamente que se luche por la efectivización de los derechos, principalmente los más frágiles como enigmáticamente se han demostrado los derechos culturales.

Reflexiones finales

En Brasil se puede concluir que los derechos culturales no se confunden con el culturalismo jurídico (una teoría) y tampoco con el multiculturalismo (una ideología); aunque entre los primeros está la prerrogativa de entender las relaciones sociales a partir de la cultura, bien como la convivencia simultánea de distintos matices y matrices culturales.

La mejor manera de conocer los derechos y deberes culturales no consiste en la construcción de un papel sino en el entendimiento de sus categorías, pues la fórmula de creación de las leyes y el carácter programático de las normas culturalistas les confieren una función dinámica.

Tan importante como conocer los derechos culturales es tener los mecanismos que potencialmente aseguren su efectivización: las garantías culturales. Además, la puesta en acción de las garantías es lo que puede transformar el prestigio constitucional de los derechos culturales.

En términos estrictamente jurídico-positivos, los preceptos de la Declaración Universal de Derechos Humanos fueron incorporados en la Constitución de 1988 e incluso superados. No obstante, persiste un gran descompás entre lo previsto en las normas y su efectiva realización.

Referencias

- Barroso, L. (2000). *O direito constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da Constituição brasileira*. Rio de Janeiro, Brasil: Renovar.
- Bobbio, N. (2000). *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro, Brasil: Campus.
- Coelho, T. (2008). *A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001*. São Paulo, Brasil: Itaú Cultural.
- Cunha Filho, F.H. (2004). *Cultura e democracia na constituição federal de 1988: a representação de interesses e sua aplicação ao programa nacional de apoio à cultura*. Rio de Janeiro, Brasil: Letra Legal.
- Cunha Filho, F.H., Telles, M. e Costa, R. (Org.). (2008). *Direito, arte e cultura*. Fortaleza, Brasil: SEBRAE-CE.
- da Silva, J.A. (1993). *Curso de direito constitucional positivo*. São Paulo, Brasil: Malheiros Editores.
- de Pedro, J. (2001). Derecho a la cultura e industrias culturales. En *Seminario Internacional sobre Economía y Cultura: la tercera cara de la moneda*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Häberle, P. (1993). *Le libertà fondamentali nello stato costituzionale*. Roma, Italia: La Nuova Itália Scientifica.
- Lopes, A.M. (2010). *A contribuição da teoria do multiculturalismo para a defesa dos direitos fundamentais dos indígenas brasileiros*. Recuperado de http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_ana_maria_lopes.pdf.
- Ménard, R. (1991). *Mitología greco-romana*. São Paulo, Brasil: Opus.
- Monnier, S. e Forey, E. (2009). *Droit de la culture*. Paris, France: Gualino.
- Pontier, J.-M., Ricci, J.-C. et Bourdon, J. (1990). *Droit de la culture*. Paris, France: Daloz.
- Reale, M. (2000). *Cinco temas do culturalismo*. São Paulo, Brasil: Editora Saraiva.
- Silva, P. (2007). *A cultura a que tenho direito: direitos fundamentais e cultura*. Coimbra, Brasil: Almedina.
- Wachowicz, M. e Santos, M.J. (Org.). (2010). *Estudos de direito do autor e a revisão da lei dos direitos autorais*. Florianópolis, Brasil: Fundação Boiteux.

Gestión a favor de los derechos culturales: ¿hay voluntarios para ponerle el cascabel al gato?

Maritza López de la Roche*

La banda escolar de la Escuela Rafael Pont Flores —Aibonito, municipio de Puerto Rico— fue reconstruida en 2007 por el maestro José Aponte y el saxofonista Miguel Zenón. La experiencia me llegó a través del cineasta Gabriel Coss Ríos, quien la registró en su documental *Armonía*: un profesor y sus estudiantes desempolvaron y habilitaron los instrumentos musicales archivados, restauraron el edificio para los ensayos y presentaciones y activaron la comunidad para apoyar el proyecto; en un contexto nacional donde el Departamento de Educación había abandonado la formación musical y donde, en 2014, había reducido a la mitad la de artes en todo el país. La idea detrás de la reactivación de la banda de Aibonito fue: las artes son algo indispensable en nuestras vidas y deben estar disponibles para todos por igual.

El sentido de esta argumentación es ‘contagiar’ a más personas del sentimiento de *urgencia* para que muchos nos empeñemos en cultivar, en todos los sectores sociales, lo que hemos rotulado como “formación estética”; usando los términos propuestos por algunos intelectuales, artistas y pedagogos creativos en varias partes del mundo. Esta formación se debe instituir dentro de los grupos poblacionales pobres, que históricamente no la han tenido. Las siguientes ideas muestran los beneficios que las artes aportan a la formación de los niños y jóvenes:

* Licenciada en Literatura y Lengua Española. Doctora en Ciencias Sociales. Docente investigadora de la Universidad del Valle (Colombia).

los programas de formación artística, incluida la música, son obligatorios en países que obtienen resultados altos en matemáticas y ciencias en las pruebas PISA y similares.

El aprendizaje permanente de música y teatro corresponde a mayor desempeño escolar tanto en matemáticas como en lenguaje.

Los niños y niñas que estudian artes tienen posibilidades 4 veces mayores de ser reconocidos por sus logros académicos y 3 veces mayores de ser constantes en su asistencia al colegio.

Un estudio de escuelas en sectores marginales de Chicago demostró que las instituciones participantes en el Chicago Arts Partnership in Education (CAPE) hicieron grandes avances en cuanto a cerrar la brecha en el desempeño escolar, entre estudiantes provenientes de familias de altos y bajos ingresos.

La investigación cognitiva muestra que la música no solo mejora las habilidades de matemática y lectura, sino también la adaptación personal, la autoestima, la creatividad y el desarrollo humano.

En los Estados Unidos algunos profesores utilizan el dibujo para enseñar geografía, biología y otras materias. Cuando se dibuja algo, se recuerda mucho mejor que si se toma una fotografía; y además dibujar ayuda a la concentración.

Las actividades artísticas curriculares y extracurriculares han ayudado a permanecer en el sistema escolar a estudiantes en riesgo de deserción.

Juliane Bambula (2012), profesora del Departamento de Artes Visuales y Estética de la Universidad del Valle (Colombia), ha planteado cómo las artes no eran —antes de la Modernidad— practicadas y percibidas como una esfera separada del conjunto de prácticas de una comunidad:

en el pasado, en las sociedades primitivas, y actualmente en algunos pueblos originarios de Asia, África y Latinoamérica, la danza, la música, la elaboración de formas plásticas y signos sobre el cuerpo o sobre objetos, se integran a las actividades rituales y a las representaciones religiosas. Ha explicado cómo, a partir del Renacimiento, se fue polarizando en un área lo estético, las artes; y en otra área lo cognoscitivo y utilitario, la ciencia y la tecnología.

A ese encierro de las Artes lo ha caracterizado como “burbuja de exclusividad, autonomía y elitismo”.

A fines del XVII la unidad entre lo estético, lo cognoscitivo y lo utilitario se había roto; a lo cual contribuyó el racionalismo cartesiano con su separación entre sujeto y objeto, fundamento de la cosmovisión occidental moderna. Las artes no solo se constituyeron una esfera cada vez más marginal, rodeadas de una sociedad dominada por una lógica instrumental, sino que sus prácticas eran un ‘reino’ exclusivo del que hacían parte las élites.

El pintor holandés Jan Steen muestra en una de sus obras, en el siglo XVII, el escenario familiar de un mercader miembro de esa élite del 1 % (nobles, regentes y comerciantes). Podemos apreciar que las artes son parte del ambiente: el gran salón decorado con esculturas y pinturas; dos personas a la derecha se dedican a tocar instrumentos musicales, mientras una mujer con un libro abierto ocupa el centro de la escena (destacando así la práctica de la lectura, que marca la distinción). Hacia las márgenes de la composición podemos ver las personas al servicio de las élites: al fondo alguien arreglando una mesa de comedor, al centro un hombre pasando una fruta a la mujer con el libro; a la izquierda un hombre de piel negra, de una etnia no europea, inclinándose para recoger un objeto.

Asimismo, Bambula ha escrito sobre la necesidad de restaurar las relaciones entre arte y vida cotidiana. Habla a favor de la recuperación de la dimensión estética en la vida del ser humano y en sus quehaceres diarios; analiza como adversa la separación de lo estético de la vida, su alejamiento o ausencia de la mayoría de las actividades productivas, tecnológicas y laborales; así como de los procesos del conocimiento en general. De tal manera que no se consideran las artes como prioritarias en la formación de la infancia y la juventud, al igual que su papel en la educación escolar sigue siendo marginal y aislado de los otros contenidos de la educación. Afirma que la superación de estas limitaciones empieza a darse a comienzos del siglo XX con la agenda de los movimientos artísticos de vanguardia y de los artistas más innovadores. Nombra como clave a Joseph Beuys, quien incorporó el problema del papel del arte en la formación del ser humano tanto en su obra artística como en sus escritos y proclamó que “cada hombre es un artista”. Para Beuys, *la creatividad* era el verdadero capital que se debía entender como la fuerza transformadora presente en cada individuo.

Tras medio siglo de conflicto armado, y en el posconflicto, el compromiso con la justicia social nos llama a trabajar por una distribución más justa de los bienes culturales (en especial de las oportunidades de aprendizaje y los

recursos que se necesitan). Para Reinaldo Laddaga (2006), las artes en el siglo XXI no se conciben como un reino donde individuos virtuosos cultivan talentos especializados sino como un campo donde los artistas y no artistas se encuentran, cooperan y crean.

Las nuevas generaciones son una fuerza ética imaginativa. Encarnan el cambio en una sociedad. Representan las actuales rutas de la vida familiar, la educación, el trabajo y la participación ciudadana. A través de las artes y las TIC alentamos a los niños y niñas a descubrir sus talentos, a incrementar sus habilidades intelectuales y estéticas. Estimulamos las capacidades de los escolares para entender su contexto social. También para aprender sobre sus derechos civiles, culturales y mediáticos; y cómo procurar el cumplimiento de estos, a la par que comprenden sus deberes como ciudadanos.

El proyecto ‘Comunic-arte’ es una iniciativa concebida no solo como una serie de foros públicos, sino también como “un programa de acción” dedicado a vincular el trabajo académico y la investigación con las experiencias ciudadanas y las prácticas culturales. Con esta perspectiva, y mediante un acuerdo colaborativo entre la Universidad del Valle y el Departamento de Educación de COMFANDI, se gestó y desarrolla al día de hoy en el barrio Mojica del Distrito de Aguablanca.

El Distrito de Aguablanca afronta problemas sociales muy complejos, principalmente la violencia que ocasionan bandas criminales que reclutan a niños y jóvenes para el consumo y venta de estupefacientes e instalan oficinas dedicadas al sicariato y al cobro de extorsiones. La baja escolaridad, la pobreza y las pocas oportunidades de empleo que viven las familias, hacen que no puedan brindarles a los niños y jóvenes las condiciones y la orientación que requieren para que permanezcan en el sistema educativo y no caigan en la criminalidad por la ilusión de obtener dinero rápidamente.

A continuación, se muestran los componentes más importantes del proyecto.

Encuentros de sensibilización con los y las docentes

Se llevaron a cabo sesiones de creatividad pedagógica con los educadores de primaria, que en el sistema escolar colombiano son ‘toderos’ o lo que en inglés se conoce como *generalist teachers*: aquellos que enseñan todas las asignaturas. Los ‘encuentros’ fueron liderados por los profesores-artistas de varias disciplinas artísticas que asesoraron el proyecto. La concepción de estas sesiones se basa en estimular a los profesores para que motiven a sus

estudiantes a *aproximarse al mundo de manera sensible* con los ojos, las orejas, la piel, el olfato, las manos, los pies.

Formación de los niños y las niñas

Consiste en sesiones, en el aula y al aire libre, que tienen como fin ‘desatar’ la creatividad. Se fundamentan en cuatro programas a través de los cuales los formadores diseñan y desarrollan el trabajo pedagógico con los niños y las niñas por medio de un enfoque transdisciplinar. Estos son los programas desarrollados hasta la fecha: música; representación visual; expresión corporal y comunicación. Se proyecta también incorporar la práctica del teatro. Nótese que se ha abolido la denominación por disciplinas como ‘canto’, ‘dibujo’, “artes visuales” o ‘medios’. Cada sesión se rige por el principio de hacer que los participantes se “reencuentren con la sorpresa”. Esta ‘sorpresa’ debe ser prevista, planificada y fomentada por el “formador artístico”.

El proyecto Comunic-arte no busca entrenar virtuosos en una disciplina artística sino desarrollar un programa de actividades que motiven a los niños y niñas a explorar su entorno con los sentidos, a autoafirmarse y a expresarse de múltiples formas creativamente, usando las TIC que estén disponibles para ellos.

Comunicación con los padres y madres de familia

Puesto que la estructura de oportunidades para el desarrollo humano y para la inclusión social en Colombia es muy desigual, el grupo familiar es clave para que un adolescente o joven de un sector pobre logre alcanzar una trayectoria de superación relativa y también un ingreso suficiente y calidad de vida. De tal manera que los proyectos educativos —para evitar la deserción y obtener el buen desempeño escolar— deben incluir un componente de diálogo e interacción con los adultos del grupo familiar al cual pertenece cada niño o niña. En este proyecto se invita a los padres y madres a las llamadas “Clases abiertas” donde, además de compartir las actividades de formación con sus hijos, se abordan temas como el proyecto de vida de los niños y adolescentes.

Todo lo planteado hasta aquí se sitúa en el terreno de los “derechos culturales” y de la ‘redistribución’ de los bienes. Patrice Meyer-Bisch (2014) filósofo y teórico de los derechos culturales argumenta que cada niño, niña o

adolescente —de cualquier condición social— tiene el derecho a participar en la vida cultural de su sociedad. Este es el fin de la política cultural. Pensar la cultura hoy no puede reducirse al “consumo cultural” o a la asistencia a los numerosos espectáculos (caros, módicos, innovadores, populares o elitistas) que el mercado ofrece. La política cultural está vinculada a la idea de la democracia como un terreno donde quepamos todos. Pero como esta palabra a veces nos suena tan gastada, propongo más bien recurrir al concepto de ‘redistribución’ de los bienes culturales y también al ideal de la ‘reciprocidad’ entre los seres humanos. La “riqueza cultural” se expresa en: el derecho a la educación; el derecho a disponer de información adecuada; el derecho a participar en la vida cultural; el derecho a asumirse en relación con una o varias comunidades culturales y el derecho a disponer de los recursos de saber y culturales que se necesitan a lo largo de la vida.

Si se cumplen los derechos enumerados los niños, niñas y jóvenes pueden ejercer la ‘ciudadanía’. Por el contrario, la exclusión de tales derechos implica negarles la condición de ‘ciudadanos’. Jacques Rancière (2009) lo ha colocado en términos del “reparto de lo sensible”.

En consecuencia, al hablar de los derechos culturales tenemos que hacerle exigencias al sistema educativo. La familia ha sido identificada como la agencia fundamental para garantizar —al niño o joven de un sector social pobre— un *proyecto de vida y escolaridad prolongada*. En América Latina, las desigualdades sociales en el ingreso familiar tienen como consecuencia una estructura de acceso diferenciado a las oportunidades educativas. El apoyo tanto emocional como en lo relativo a recursos y acompañamiento del niño y del joven por su grupo familiar han sido señalados por Minor Mora (2014) como factores estratégicos para retardar los eventos de transición personal (embarazo, salida de casa de los padres, primera unión conyugal) y asegurar la conclusión de los ciclos de estudios y el posterior acceso al empleo, a la superación relativa de las desigualdades heredadas y a una vida digna.

Otro factor clave en el proceso de formación de los estudiantes es la comunidad, ya que la institución educativa está situada en un contexto concreto geográfico-cultural que le confiere a sus habitantes determinadas condiciones y características. Por tanto, un proceso que se define como innovador e incluyente tiene que fortalecer el vínculo entre la escuela y la comunidad dentro de la cual está inserta. Tenemos que mirar esa comunidad con otros ojos, en la perspectiva de las artes y los derechos culturales (Meyer-Bisch, 2014). Con esta posición se propiciará que desde la institución educativa se diseñen y desarrollen acciones que incluyan no solo el contexto de la escuela o colegio, sino también los barrios y la ciudad.

Reflexiones finales

Hablar de “derechos culturales” no es nuevo. Por ello quiero concluir con dos ideas: la primera es que, aunque los derechos culturales tengan que ver con el disfrute de ciertos bienes o el acceso a determinados recursos, el énfasis debe darse en el *desarrollo humano*.

Meyer-Bisch (2014) no concibe los derechos culturales como una especie de ‘menú’ para escoger diversos pasatiempos o estilos de vida. Porque los derechos culturales de las nuevas generaciones no consisten en aumentar el número de centros comerciales donde las familias de menores ingresos de América Latina puedan ‘pasear’ el domingo sin comprar casi nada o donde los jóvenes pobres puedan oír música en sus teléfonos celulares “de marca” adquiridos a crédito. Con una enriquecedora reflexión, Meyer-Bisch recrea el ideal y la satisfacción de los derechos culturales como procesos de *aprendizaje vital*; es decir como formas de ser y de estar en el mundo. Estos derechos conllevan el promover que los niños, niñas y adolescentes vayan construyendo los saberes necesarios para su vida: el reconocimiento de su propio cuerpo y de las características de su personalidad, de su patrimonio cultural, del ambiente construido, de sus capacidades lingüísticas y de comunicarse con los demás. El trabajo cultural se funda en contribuir a que los niños y jóvenes *vivan con sentido*. Sentido de identidad, de su proyecto de vida, de su familia o grupo, del territorio que habitan. La “riqueza cultural” se expresa en la habilidad de una persona para definir quién es o quién quiere ser, su salud, su hábitat, su educación, sus aspiraciones.

Tengo la convicción de que las artes y una formación para la creatividad, conectada también con las TIC que hoy pueblan el mundo contemporáneo, son procesos que nutren ese *aprendizaje vital* y la construcción por parte de los niños y adolescentes de un sentido para su experiencia de estar en el mundo. Es probable que las artes mejoren notablemente las habilidades de los niños para las matemáticas y las ciencias. Pero la potencia de las artes se funda en ser las semillas para aptitudes de mayores alcances en la vida de un ser humano: el desarrollo de la personalidad; su autoestima; la habilidad de adaptación; la fortaleza para superar la adversidad; la capacidad crítica y el empoderamiento para intervenir en las decisiones de su barrio y ciudad o en los asuntos nacionales y globales. Este es el desafío de una agenda comprometida con el cumplimiento de los derechos culturales de las grandes mayorías de niños, niñas y adolescentes que están por fuera de las aspiraciones y las oportunidades.

La segunda idea es que la gestión cultural requiere justamente de estrategias creativas —o con la palabra de moda: ‘innovadoras’— para materializar acciones reales con las comunidades pobres con el fin de buscar el desarrollo humano y la disminución de la desigualdad. Colombia es una sociedad que está construyendo procesos de paz y reconciliación; pero que se caracteriza por altos índices no solo de corrupción sino de algo que se podría llamar “el síndrome de desaliento institucional”, consistente en que las entidades públicas y los servidores públicos hagamos lo mínimo. El reto para las universidades, para los docentes, para los jóvenes que pronto van a graduarse y a trabajar como profesionales, para los gestores culturales, para los colectivos comunitarios es idear, construir y hacer realidad procesos que efectivamente transformen las vidas de las nuevas generaciones: proyectos de investigación e intervención. Sustituir tantos eventos, que se chupan los presupuestos de la cultura, por procesos de formación temprana en artes; participación comunitaria en proyectos artísticos y culturales de mediana duración a través de estrategias ciudadanas que vinculen instituciones públicas, las empresas privadas, ONG, artistas independientes y colectivos ciudadanos.

‘Comunic-arte’ empezó como un trabajo de investigación e intervención, pero ya ha ido más lejos: está expandiendo su campo de acción al presentar al gobierno local una propuesta para la inserción y práctica de las artes en instituciones educativas públicas de Cali a través de la Secretaría de Cultura. Alentemos la creatividad individual y colectiva para sacar los derechos culturales del papel y de los discursos de los funcionarios del sector cultural: la gestión cultural tiene que ponerse “manos a la obra”, no tanto para el marketing ni para la “economía naranja” sino con el propósito de que cooperemos para que muchos niños y jóvenes en peligro de extinción logren trayectorias de superación.

Referencias

- Bambula, J. (2012). Reflexión sobre las artes en la universidad y su papel en una política curricular que asume los retos de nuestra época. En Foro sobre la actualización de la política curricular, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Laddaga, R. (2006). *Estética de la emergencia. La formación de otra cultura de las artes*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Meyer-Bisch, P. (2014). *Afirmar os direitos culturais*. São Paulo, Brasil: Itaú Cultural.
- Mora, M. (2014). Los caminos de la vida: acumulación, reproducción o superación de las desventajas sociales en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LIX (220), 81-116.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, Chile: Arcis.

Nypquasuca ai quyca (oír el territorio): la lucha de los mhuysqas de bozha por construir un territorio urbano-agrícola**

Jairo Chaparro Valderrama***

“Para avanzar tenemos que ir mirando hacia atrás, ir recordando” (Consejo de Mayores, Comunidad Mhuysqa de Bozha, Festival Jizca Chia Zhue – Boda de la luna y el sol-).

“No es que los indígenas no quieran el progreso u otras cosas que tienen los blancos. Lo que quieren es poder elegir y que el cambio no les venga impuesto... Queremos un progreso sin destrucción” (Davi Kopenawa, Yanomami, Brasil)¹

“No creo que una civilización pueda medirse por la altura de los edificios de hormigón, sino por cómo su gente ha aprendido a relacionarse con el entorno y sus congéneres” (Sun Bear, Chippewa, Estados Unidos)²

* Sociólogo. Docente de las Especializaciones en Gestión Cultural de la Universidad Nacional sede Manizales y la Universidad del Rosario.

** Varios apartes de este artículo están consignados en el Diagnóstico socio económico y cultural de la Comunidad Mhuysqa de Bozha, elaborado por el autor en Mayo de 2017 en el marco de la consulta previa del plan parcial El Edén El Descanso, bajo el título *NYPQUASUCA AI QUYCA OÍR EL TERRITORIO: PALABRA Y MEMORIA DE LOS MHUYSQAS DE BOZHA*, el cual se puede consultar en [https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/ANEXO%201%20-%20NYPQUASUCA%20AI%20QUYCA%202017%20\(1\).pdf](https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/ANEXO%201%20-%20NYPQUASUCA%20AI%20QUYCA%202017%20(1).pdf)

¹ Somos uno. Un homenaje a los pueblos indígenas, Survival, Blume, 2010.

² Ibid.

1. Breve noticia que une pasado con presente

Durante la colonia, el pueblo Mhuysqa de la Sabana de Bacatá pasó de ocupar todo su territorio (Anexo N° 1) a *“solamente cerca de un cinco por ciento (5%) (...) en los resguardos indígenas, en donde terminó confinado”*³. En efecto, a partir de 1592 la Real Audiencia asignó tierras de resguardos a las comunidades indígenas, siendo parte de ellas el resguardo de Bosa y de El Pantano, unido al anterior, registrados y cartografiados en documentos de la época (ver Anexo N° 2), justamente en el área que han habitado por varias generaciones, y hasta el presente, los Mhuysqas de esa zona de Bogotá, reorganizados en Cabildo Indígena desde 1997.

Los resguardos de la Provincia de Bogotá fueron disueltos entre 1821 y 1860, proceso que, *“desató el caos en la vida de numerosos indígenas que fueron desalojados de sus tierras sin su consentimiento, al mismo tiempo que facilitó la conformación de haciendas latifundistas en la Sabana de Bogotá”*⁴.

Hoy, 158 años después de dicha disolución, es de admirar que en esos terrenos de los viejos resguardos pervivan descendientes de aquellos antiguos indígenas prehispánicos del Utazgo⁵ de Bozha y que mantengan aún, así sea de forma parcial, apellidos y fisonomías que los definen como tales⁶.

Este devenir histórico ha sido reconocido por las entidades públicas competentes a finales del Siglo xx y comienzos del xxi: el 17 de diciembre de 1999 el Ministerio de Interior, a través de la Dirección de Asuntos Indígenas, reconoció a las familias del Cabildo Indígena Mhuysqa de Bozha como herederos de tierra de los antiguos resguardos indígenas coloniales, y en septiembre de 2015 el Consejo de Estado consignó que *“dicho reconocimiento asume como corresponde elementos históricos de existencia ancestral de los indígenas de Bosa, demostrable mediante documentos coloniales que datan del siglo xvi momento en el que se establece el resguardo indígena de “los indios de Boxa”, conforme a lo que se lee en los documentos albergados por el Archivo Histórico – Fondo Caciques e Indios”*⁷.

³ Escovar, Alberto et al, Atlas histórico de Bogotá, 1538-1910, Corporación La Candelaria, Editorial Planeta, 2004.

⁴ Del Castillo, Lina, Ph.D. en Historia, University of Miami, “Prefiriendo siempre á los agrimensores científicos”. Discriminación en la medición y el reparto de resguardos indígenas en el altiplano cundiboyacense, 1821-1854, Historia Crítica N° 32, Universidad de los Andes, 2006

⁵ Utazgos o Utas eran las escalas territoriales menores que hacía parte de escalas intermedias llamadas Zybynes y estas a su vez conformaban las escalas territoriales del zipazgo y los zacazgos que, integradas, conformaban la nación Mhuysqa.

⁶ Apellidos entre otros como Chiguasuque, Neuta, Tunjo, Orobajo, Fontiva, Fitata.

⁷ Sentencia del Consejo de Estado, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sección Quinta, Radicado 25000-23-41-000-00873-01, Ponente Alberto Yepes Barreiro, septiembre 17 de 2015

2. Plan parcial 2006 y consulta previa 2009-2016

En diciembre de 2006, la Alcaldía Mayor de Bogotá, mediante Decreto N° 521, adoptó el Plan Parcial El Edén El Descanso, con el cual pretendía urbanizar inconsultamente 62 has de las veredas San Bernardino y San José, corazón del territorio ancestral de los Mhuysqas de Bozha, para construir cerca de 8.000 apartamentos de interés prioritario y social, una red de vías para el tráfico vehicular, zonas verdes y algunos dotacionales.

Inmediatamente el Cabildo Mhuysqa de Bozha comenzó a reclamar ante la Administración Distrital su derecho constitucional a la consulta previa sobre dicho plan y sobre cualquier otra acción que se pretendiera llevar a cabo en su territorio ancestral, localizado en el área de influencia de las cuencas bajas de los ríos Tunjuelito y Bogotá. Ante la respuesta negativa o evasiva del Distrito, el Cabildo solicitó en 2009 al Ministerio del Interior que se pronunciara acerca de si a esta comunidad le asistía el derecho a la consulta previa, solicitud que obtuvo respuesta positiva en septiembre de ese año, previa visita de verificación al territorio por parte del Ministerio, el cual señaló que *“una vez adelantada la verificación y teniendo en cuenta las actividades que sustentan el informe y la información recopilada, además de la revisión de las bases de datos existentes, SE REGISTRA la presencia del Cabildo Muisca de Bosa comunidad con la cual se debe adelantar la Consulta Previa”*⁸.

Casi tres años después de que el Cabildo comenzara a reclamar su derecho constitucional a la consulta, en octubre de 2009, se realizó la reunión de apertura de la consulta sobre el plan parcial adoptado en 2006, reunión que se caracterizó por la falta de respuestas del gobierno municipal a las inquietudes de la comunidad indígena. Posteriormente se realizó un taller, en diciembre de 2009, en el que se produjo un fuerte desencuentro y un choque de lenguajes, lógicas e intereses, entre los funcionarios del gobierno distrital que basaban sus planteamientos en la lógica del negocio inmobiliario y la comunidad indígena cuya lógica era de garantías a derechos indígenas. En vista de lo anterior, y dada la complejidad de la normatividad urbana, el Cabildo exigió contar con asesoría externa independiente para poder continuar con el proceso.

A comienzos de 2010, el Cabildo Indígena, presentó sus propuestas para la concertación. Frente a ellas el gobierno municipal, luego de 6 meses que se tomó para analizarlas, sólo dio respuesta positiva a una de ellas: la congelación de los plazos expropiatorios, para los Mhuysqas de Bozha, y

⁸ Ministerio del Interior y de Justicia, Grupo de Consulta Previa, OFI09-32405-GCP-0201, 28 de septiembre de 2009.

en particular para quienes tenían predios en el área del plan parcial El Edén El Descanso, de la Resolución N° 147 del 8 de julio de 2008 expedida por la Secretaría Distrital del Hábitat, *“en virtud de la cual se identificaron y listaron los predios objeto de la declaratoria de desarrollo prioritario para vivienda de interés social y vivienda de interés prioritario en el Distrito Capital”*⁹.

Frente a las demás propuestas que el Cabildo presentó, los funcionarios del gobierno de la ciudad hicieron oídos sordos o se negaron a concertar. Con respecto al incremento de los tributos de predial y valorización, el Cabildo solicitó que el gobierno municipal aclarase porque a unos predios los catalogaban como urbanos y a otros como rurales, porque los calificaban como “lotes de engorde” figura que aplica a especuladores inmobiliarios, por lo general terratenientes urbanos, lo que incide en tributos más elevados que resultan impagables para los integrantes del Cabildo. Con respecto a los precios del suelo, la comunidad solicitó que se aclarase porque para tasar su valor les califican sus predios de rurales, pero para los tributos los califican de urbanos, reclamó un precio justo que se asemejase a los precios del mercado, y rechazó el precio reducido que ofrecía el gobierno con el fin de que el proyecto de vivienda fuese rentable para los constructores privados. En el último trimestre de 2010 el Cabildo avanzó formulando el conjunto de modificaciones que reclamaba para el Plan Parcial y estructurando un proyecto de vivienda indígena dentro de dicho plan, el cual denominó *Ciudadela Mhuysqa de Iguaque*. La tabla N° 1, presenta una síntesis de las actividades, dificultades y logros de la consulta durante 2010.

⁹ Resolución N° 147 del 8 de julio de 2008, Secretaría Distrital del Hábitat.

Tabla N° 1: proceso de consulta previa plan parcial el Edén El Descanso, 2010

FASE/ FECHA	ACTIVIDADES	DIFICULTADES	LOGROS
Apertura Octubre 2009	Evento de apertura del proceso	La comunidad plantea inquietudes que no son contestadas por los funcionarios públicos	Luego de 3 años se dio inicio a la Consulta
Taller explicativo Diciembre 2009	Taller a cargo de las entidades distritales para explicar qué es un plan parcial y sus efectos benéficos para la ciudad.	Desencuentro entre comunidad y funcionarios por su actitud de explicar sin escuchar ni concertar, usando lenguaje técnico incomprensible.	Se acordó nombrar un asesor para la comunidad
Presentación de propuestas del Cabildo y congelamiento del proceso Enero - Junio 2010	Congelamiento durante seis meses de los talleres de Consulta Previa por parte de las entidades distritales para clarificar en una mesa de técnicos la agenda temática de la consulta e identificar las respuestas a dar a las propuestas del Cabildo	Las deudas tributarias de los indígenas se siguen acumulando, se desarrolla una fuerte presión sobre ellos de urbanizadores ilegales, la situación sigue indefinida y se agudiza la incertidumbre. El Alcalde Mayor no toma decisiones para que sus funcionarios puedan negociar	El Cabildo, estructura un paquete de propuestas claras y sustentadas y construye a la vez un amplio consenso comunitario mediante talleres participativos con 130 familias indígenas. Se crea una mesa de técnicos distritales para intercambiar puntos de vista sobre la consulta y las propuestas del Cabildo

FASE / FECHA	ACTIVIDADES	DIFICULTADES	LOGROS
Taller de impactos económicos Junio 2010	Taller en el que frente a las propuestas del Cabildo, las entidades se niegan a un análisis conjunto de los avalúos comerciales del suelo; no dan respuesta a la propuesta de reliquidación del predial y de la contribución por valorización, y anuncian que pronto responderán la tercera propuesta del Cabildo (congelar los plazos expropiatorios de la resolución de desarrollo prioritario)	Se profundiza el escepticismo en la comunidad que no cree que con el gobierno municipal se pueda llegar a ninguna solución. Por parte de la comunidad hay propuestas sustentadas, por parte de los funcionarios hay negativas sin argumentos. Se comportan como si ellos tuviesen siempre la razón y la comunidad no entendiera los problemas	La Secretaría de Hábitat manifestó que estudiaría la propuesta de la comunidad de congelamiento de los plazos expropiatorios de tierras por haber sido declaradas de desarrollo prioritario y que probablemente daría respuesta positiva
Nuevo Congelamiento del proceso Junio - Agosto 2010	Se congelan los talleres de análisis de impactos, a la espera de que el Consejo de Gobierno Distrital asuma una posición frente a las propuestas del Cabildo	El Consejo de Gobierno del Distrito no asume postura alguna. El Secretario de Gobierno no lleva el tema a dicho Consejo	El Cabildo Indígena continúa estructurando sus propuestas, evalúa la situación con las entidades distritales y decide buscar a los directores y gerentes de cada entidad para negociar directamente con ellos. La Secretaría de Hábitat expide la resolución 683 del 29 de junio de 2010, por medio de la cual se congelan los plazos expropiatorios de las tierras declaradas de desarrollo prioritario cuando su no desarrollo no sea responsabilidad de los propietarios, como es el caso de los indígenas de Bozha

FASE / FECHA	ACTIVIDADES	DIFICULTADES	LOGROS
Taller de impactos económicos Junio 2010	Taller en el que frente a las propuestas del Cabildo, las entidades se niegan a un análisis conjunto de los avalúos comerciales del suelo; no dan respuesta a la propuesta de reliquidación del predial y de la contribución por valorización, y anuncian que pronto responderán la tercera propuesta del Cabildo (congelar los plazos expropiatorios de la resolución de desarrollo prioritario)	Se profundiza el escepticismo en la comunidad que no cree que con el gobierno municipal se pueda llegar a ninguna solución. Por parte de la comunidad hay propuestas sustentadas, por parte de los funcionarios hay negativas sin argumentos. Se comportan como si ellos tuviesen siempre la razón y la comunidad no entendiera los problemas	La Secretaría de Hábitat manifestó que estudiaría la propuesta de la comunidad de congelamiento de los plazos expropiatorios de tierras por haber sido declaradas de desarrollo prioritario y que probablemente daría respuesta positiva
Búsqueda de socios privados Noviembre - Diciembre 2010	El Cabildo contacta constructoras que potencialmente puedan asociarse con el Cabildo como socios para desarrollar la Ciudadela Mhuysqa de Iguaque	Las constructoras suelen trabajar con el único criterio de máxima rentabilidad	Hay constructoras que se muestran inicialmente interesada en el enfoque y propuestas del Cabildo

FASE / FECHA	ACTIVIDADES	DIFICULTADES	LOGROS
Gestión legislativa Noviembre 2010	El Cabildo, junto con la Gerencia de Etnias del IDPAC, elabora un proyecto de acuerdo para que, en Bogotá, como ya ocurre en el país, se aplique un régimen fiscal especial para los indígenas	El Acuerdo aprobado no recoge la propuesta elaborada	Se presentan las aspiraciones de los indígenas en el Concejo y la nueva Secretaria de Hacienda solicita una valoración de cuánto costaría una amnistía tributaria para los indígenas Muisca de Bogotá, la cual se le entrega. Tres meses después no hay respuesta al respecto
Solicitud de reanudación de la Consulta Previa Noviembre 2010 - Enero 2011	El Cabildo solicita a Min Interior que convoque a los directivos distritales para aclarar si es posible o no llegar a acuerdos satisfactorios para las partes	Lentitud de Min Interior para convocar	Respuesta positiva de Min Interior a la solicitud del Cabildo que convoca mesa de trabajo Cabildo – Directivos Distritales para enero 26 de 2011

Fuente: CHAPARRO V., Jairo, 2011

En 2011 se lograron algunos acercamientos en temas puntuales como incluir en el plan parcial la construcción de dotacionales Mhuysqas, reservar un área del plan para vivienda individuales de las familias indígenas en lotes de 72 Mts² (posición luego fue revertida por el Distrito que volvió en septiembre de 2011 al planteamiento inicial de viviendas de 50 Mts²), el Distrito plantea la posibilidad de que el Cabildo defina otro operador del plan distinto a Metrovivienda, pero en lo demás se prolongó el desencuentro entre las partes. En septiembre 3 de 2011 tiene lugar la última reunión de consulta de ese año, en la que se constatan de nuevo más diferencias que entendimientos. Los puntos centrales fueron:

- Hay dos lógicas que no se encuentran: una de derechos e indígena, otra de urbanización y negocio inmobiliario. El Cabildo reclama que se tenga en cuenta que no es un plan parcial más, sino un proceso de consulta para garantizar territorio étnico y derechos a una comunidad, razón por la cual no es simplemente un negocio

inmobiliario sino una intervención que requiere inversiones complementarias por parte del Distrito que no puede limitarse a estructurar un negocio, un desarrollo urbano, y punto.

- El Distrito manifiesta que su última y máxima oferta por el suelo es que sea pagado, o reconocido en caso de que los cabildantes aporten el suelo a la fiducia, a \$35.000 el Mt2 bruto (a pesar de que para ese año el avalúo catastral del Mt2 de suelo bruto en el área era de \$160.000) y que, así los piratas paguen a mayor precio el suelo, venderlo a ellos por parte de los cabildantes es participar del delito. El Cabildo pone el ejemplo de un cabildante que tiene un lote de 800 Mts2 y que con los \$28'000.000 que le darían no podría comprar otro lugar donde vivir.
- El Cabildo manifiesta que ha sido paciente y ha tratado de dialogar, como les enseñaron los abuelos, pero que ya es mucho el tiempo que ha transcurrido sin avances, que nunca están los funcionarios que deciden y que hay oídos sordos a sus propuestas, razón por la cual se ven obligados a acudir a las acciones judiciales, si no se concreta nada por parte de la Alcaldía Mayor.

La siguiente reunión de consulta previa fue convocada por el Ministerio del Interior dos años y medio después, el 24 de mayo de 2014, pero los funcionarios distritales convocados no concurrieron a la citación. El Cabildo solicitó a la Administración Distrital, mediante derechos de petición, la reactivación de la consulta previa, sin encontrar respuesta positiva.

Hastadas de la inutilidad del proceso descrito y del progresivo y acelerado deterioro de su territorio, las autoridades del Cabildo deciden interponer Acción de Tutela para que sea amparado su derecho a la consulta previa, en marzo de 2015. En ella, al sintetizar la posición asumida por el Cabildo en las reuniones de consulta efectuadas desde el año 2009, señalaron que: *“En estas reuniones los representantes de la comunidad han insistido en los siguientes temas: 1) Los impactos culturales por el cambio en los usos del suelo en el territorio (de rural va a pasar a urbano); 2) Los impactos por la adopción del Plan Parcial sin que se agotara la consulta previa debido a que urbanizadores piratas se han aprovechado de esto para engañar a personas humildes que han comprado construcciones ilegales; 3) La importancia de tomar medidas para proteger nuestra*

cultura (Casa de Museo Muisca, por ejemplo); y, 4) Que la consulta previa no puede limitarse a los precios de los predios de los miembros de la comunidad”¹⁰.

Casi un año y medio después, en agosto de 2016, las peticiones principales del Cabildo fueron finalmente amparadas por el Consejo de Estado, luego de superar distintos incidentes procedimentales y luego de tres reuniones intermitentes más de consulta previa que se invirtieron básicamente en discutir qué temas tratar y cómo tratarlos. Una vez quedó en firme el fallo del Consejo de Estado, el Cabildo planteó la necesidad de contar con asesores profesionales para abocar de nuevo el proceso.

3. Consulta previa 2017 y 2018

Entre marzo y agosto de 2017, desacatando el fallo del Consejo de Estado, el Distrito se niega a abordar el análisis de los impactos que la adopción inconsulta del plan parcial ha tenido en el territorio y la comunidad Mhuysqa entre 2006 y 2017. Finalmente, en septiembre de 2017, acceden a dar la discusión sobre dichos impactos. La Comunidad Mhuysqa, planteó los impactos y medidas de manejo que se consignan en la Tabla N° 2.

El Distrito ha considerado hasta la fecha de hoy (abril de 2018) que no está probado el nexo de causalidad entre la adopción del plan parcial y los 6 impactos mencionados, nexo que es evidente para los integrantes del Cabildo, quienes con sus asesores han sustentado en detalle dicho nexo causal, impacto por impacto (ver *“Impactos derivados de la adopción inconsulta del plan parcial el edén el descanso mediante decreto distrital 521 del 21 diciembre de 2006 y medidas de manejo. Presentado por el Cabildo Mhuysqa de Bozha a la Alcaldía Mayor de Bogotá y el Ministerio del Interior, julio 05 de 2017”*), basándose por lo demás en documentos, mapas y oficios de las mismas entidades distritales. Además, el Cabildo no entienden por qué la Alcaldía pretende hacer de la consulta previa un estrado judicial con carga de la prueba a cargo del Cabildo y no un diálogo entre partes para analizar que impactos han acontecido y cómo manejarlos.

Ahora bien, con respecto a la modificación del plan parcial de 2006 y la adopción de uno nuevo que incluya a la Comunidad Mhuysqa, objeto también de consulta previa, hasta noviembre de 2017, Cabildo y Alcaldía se habían puesto de acuerdo de forma preliminar en una estructura urbana

¹⁰ Acción de tutela del Cabildo Indígena de la Comunidad Muisca de Bosa contra Ministerio del Interior, Gustavo Petro (Alcalde Mayor de Bogotá), Secretaría de Hábitat, Secretaría Distrital de Planeación, Metrovivienda y Alcaldía Local de Bosa, interpuesta ante el Tribunal Administrativo de Cundinamarca, 2015.

que incluía, dentro del plan parcial, 14 has para la Ciudadela Mhuysqa de Iguaque, la cual tenía las siguientes características:

- *Una organización territorial hecha de acuerdo a los caminos que siguen el sol y la luna a lo largo del año y en la que todos podamos recibir el sol al amanecer y cuando el día se marcha a su viaje por el otro lado del mundo.*
- *En 6 hectáreas de las 14 mencionadas, construir viviendas para 616 familias Mhuysqas de 64 Mts² cada una de ellas, en inmuebles bifamiliares.*
- *Corredores de agricultura urbana protegidos con un sistema de riego que se alimente con las aguas lluvias que Padre y Madre entregan para que la tierra y todas las especies naturales vivan.*
- *Zonas verdes generosas y antejardines para cultivar nuestras plantas sagradas.*
- *Un complejo dotacional, llamado Casa del Sol y de la Luna, en el que podamos llevar a cabo nuestras actividades espirituales, culturales, educativas, artesanales y de medicina propia.*
- *Una pequeña plaza de mercado en la cual podamos compartir y ofrecer productos agropecuarios sanos, propios.*
- *Vías de circulación vehicular restringida conectadas a la malla vial de la ciudad*
- *Cuatro pequeñas plazoletas en la que se erijan símbolos de nuestra cultura¹¹.*

Esa organización territorial se expresó gráficamente como se muestra en el Plano N° 1.

¹¹ Carta de la Procuraduría General de la Nación, Cabildo Indígena Mhuysqa de Bozha, enero de 2018

Plano N° 1: Ciudadela Mhuysqa de Iguaque, 2017



Fuente: Arquitecto Roberto Santos, Cabildo Indígena Mhuysqa de Bozha, 2017

Tabla N° 2: Impactos 2006 – 2017 y medidas de manejo

IMPACTOS	MEDIDAS DE MANEJO
Incremento de la urbanización ilegal	Que la administración distrital adquiera y urbanice (vías, redes de servicios), mediante inversión pública, un globo de terreno sin ocupaciones ilegales de mínimo 12 hectáreas, de las 62 que tiene el plan parcial, para entregarlo al Cabildo Mhuysqa de Bozha, con el fin de desarrollar, en el marco del plan parcial, un proyecto de hábitat étnico comunitario en casas bifamiliares para 616 familias Mhuysqas (el 64% de nuestra comunidad), con franjas continuas de agricultura urbana e incluyendo el complejo dotacional Casa del Sol y de la Luna, como elemento estructurante del ordenamiento territorial de El Edén El Descanso, basado en la cosmovisión y cosmogonía de la Comunidad Indígena Mhuysqa de Bozha y como forma de desarrollo intercultural

IMPACTOS	MEDIDAS DE MANEJO
Extinción definitiva de la vida agropecuaria	<ul style="list-style-type: none"> Garantizar mediante inversión pública un sistema de riego de los corredores continuos de agricultura urbana, planteados en la medida de manejo anterior, que canalice en invierno y almacene en verano las aguas lluvias, y un complejo comercial dentro de las 12 hectáreas mencionadas, tipo plaza de mercado o galería, en el que se pueda acceder a productos agropecuarios, además de contribuir a establecer redes y canales de distribución y comercialización de éstos. Que el distrito garantice los recursos necesarios para que la comunidad adquiera tierras colectivas en la zona rural de Bogotá, previo trámite con la Agencia Nacional de Tierras, con el fin de recuperar prácticas agrícolas que contribuyan a su seguridad alimentaria
Deterioro progresivo de los hábitats naturales, ecosistemas estratégicos y corredores ecológicos que constituyen el ordenamiento del territorio	<ul style="list-style-type: none"> Estructurar un sistema de corredores verdes en el marco del nuevo plan parcial y diseñar y ejecutar de común acuerdo con la Secretaría de Ambiente y el Jardín Botánico, planes de manejo ambiental que conlleven a la reforestación de los suelos de protección, de las franjas verdes del territorio y al manejo ambientalmente sustentable del mismo (descontaminación del agua y el suelo, manejo de residuos)
Impuestos prediales; incremento de cobros de valorización	<ul style="list-style-type: none"> Devolver a aquellos propietarios o poseedores lo que se les haya cobrado de más, ya sea en predial o en valorización, por haber sido clasificados sus predios como urbanizables no urbanizados o por otros factores que hubieren incrementado injustamente sus avalúos catastrales

IMPACTOS	MEDIDAS DE MANEJO
43 familias expropiadas para construir ciclorruta inconsultamente	<ul style="list-style-type: none"> • Que a estas familias, cuando tengan propiedad inmueble, se les garanticen subsidios ya sea para mejoramiento de vivienda o para construcción en sitio propio y cuando carezcan de ella para acceder a vivienda nueva; lo anterior a partir de criterios de acceso, formalización y adjudicación con enfoque diferencial étnico y de atención. • Que se revisen los pagos y compensaciones recibidos por estas familias y se comparen con una valuación de los mismos a precios de mercado del año en que los recibieron y pagarles, a pesos del 2017, independientemente de si eran propietarios o poseedores (formas de tenencia que la Ley protege de forma similar en el caso de las comunidades indígenas), lo que faltare como precio justo del suelo y como restablecimiento de sus condiciones socioeconómicas.
Aflicción, atomización, desvalorización: deterioro del tejido social y cultural	<ul style="list-style-type: none"> • Estructurar y ejecutar de común acuerdo con las entidades nacionales y distritales competentes, un plan de corto, mediano y largo plazo para seguir recuperando y consolidando el tejido social y cultural de la Comunidad Mhuysqa de Bozha en el marco del nuevo plan parcial que se defina, partiendo de la visión cosmogónica Mhuysqa del territorio, de nuestro plan de vida comunitario y estableciendo partidas presupuestales específicas para el efecto

Fuente: Cabildo Mhuysqa de Bozha, 2017

Sorpresivamente, un mes después, en diciembre de 2017, la Alcaldía desconoce por completo el entendimiento preliminar alcanzado para incluir la Ciudadela Mhuysqa de Iguaque y plantea que lo que está en condiciones de acordar con el Cabildo es facilitarle el acceso de 2 has de terreno en las cuales se construirían por parte de un privado torres de 6 y 7 pisos con apartamentos de 49,5 Mts² en conjuntos residenciales cerrados, suprimiendo todos los elementos étnicos planteados con antelación (corredores de agricultura urbana, antejardines para plantas sagradas y medicinales, viviendas bifamiliares, vías de circulación vehicular restringida y plazoletas simbólicas (ver Anexo N° 3). Lo único que pervivió del acuerdo anterior fue el dotacional Casa del Sol y de la Luna.

Ante esa ruptura de los consensos alcanzados, que habían demandada medio año de trabajo, el Cabildo presentó en enero de 2018 alternativas para indagar si era posible o no que el Distrito se aproximara a las aspiraciones del Cabildo, adoptando una vez más una actitud flexible y propensa al entendimiento. Los puntos centrales del nuevo planteamiento del Cabildo fueron los siguientes:

- No se trata de organizar viviendas, sino de organizar un territorio étnico que integre agricultura urbana, huerto para plantas sagradas y medicinales, dotacionales, plazoletas simbólicas, corredores verdes y viviendas diferentes a la oferta inmobiliaria usual que tengan en cuenta cómo han vivido los Mhuysqas en su territorio.
- La Ciudadela Mhuysqa debe ser un barrio, no un conjunto residencial
- Estamos dispuestos a pasar de viviendas bifamiliares a viviendas trifamiliares, y a reducir el número de viviendas de 616 a 549, sin reducir el área de cada una de ellas, de forma que puedan vivir en la Ciudadela las familias que actualmente son propietarias y poseedoras de terrenos en las veredas San Bernardino y San José y las familias de la comunidad que no viven en la veredas pero carecen de vivienda¹². De esta manera el área total de la Ciudadela (zonas verdes, vías, viviendas, agricultura urbana, jardín de plantas sagradas y medicinales, Casa del Sol y de la Luna) pasaría de 14 has a 10 has.
- Las viviendas sin agricultura urbana y sin jardín para plantas sagradas y medicinales, carecen de sentido para el Cabildo. Nuestra aspiración es tener al menos 2 has de agricultura urbana y 0,5 has de plantas sagradas y medicinales.
- La Casa del Sol y de la Luna debe conformar una unidad territorial con las viviendas, los corredores agrícolas y el jardín de plantas sagradas y medicinales y concebirse, como un complejo dotacional que incluya nuestra casa sagrada (Qhusmuy), nuestro jardín infantil étnico Uba Rhua (espíritu de la semilla), nuestra casa de medicina tradicional, la oficina y el salón de reuniones o auditorio de nuestro Cabildo.

¹² El censo del Cabildo, de noviembre de 2017, registraba 961 familias Mhuysqas de las cuales el 89% vive en barrios y veredas de Bosa, lo que evidencia el apego milenario de esta comunidad a su viejo territorio. Ver: *Nypquasuca ai quyca. Oír el territorio: palabra y memoria de los Mhuysqas de Bozha. Diagnóstico socioeconómico y cultural de la Comunidad Mhuysqa de Bozha*, Mayo de 2017

Inicialmente los funcionarios distritales no aceptaron esta nueva propuesta y siguieron insistiendo en un máximo de 2 has para construir solamente edificios altos con apartamentos pequeños.

Sin embargo, a comienzos de febrero de 2018, el Alcalde Mayor hizo unas declaraciones en las que manifestó que los indígenas, basados en un fallo judicial, eran los responsables de que las obras públicas del sector estuvieran paralizadas¹³. Ante este hecho, el Cabildo hace un enérgico pronunciamiento público al día siguiente (Anexo N° 4), que finalmente desemboca en una reunión de la Gobernadora y otras autoridades del Cabildo con el Alcalde Mayor de Bogotá a finales del mismo mes. A raíz de esta reunión, la Alcaldía da un nuevo giro radical en sus propuestas, aproximándose positivamente a dos de las medidas de manejo planteadas por el Cabildo desde junio del 2017¹⁴. Planteó que estaba dispuesto a:

- Adquirir y urbanizar 7 has a su costo y entregar en propiedad al Cabildo el suelo para que desarrolle por autoconstrucción las viviendas con franjas de agricultura urbana con el diseño que el Cabildo quiera.
- Adquirir y urbanizar el suelo, elaborar los estudios y diseños y tramitar la licencia de construcción de la Casa del Sol y de la Luna, para que sea construida como dotacional polifuncional en la próxima administración, el cual sería entregado al Cabildo bajo la figura de comodato a perpetuidad.
- Entregar al Cabildo tierra rural en propiedad.

Frente a este giro que ha aproximado a las partes, el Cabildo ha manifestado que el acuerdo tiene que ser global, no por puntos separados, y que a los puntos anteriores hay que agregar dos más para llegar a un entendimiento:

- El pago de un precio justo a los cabildantes por su suelo y sus construcciones en el área del plan parcial, basado en avalúo comercial más un 20% por tratarse de suelo ancestral.

¹³ Ver: <https://www.facebook.com/muiscasbosa/videos/1244375265706172/>

¹⁴ Este hecho demuestra, como se había planteado en 2010, que las consultas previas deben negociarse directamente con la cabeza de la entidad involucrada, siendo tiempo perdido hacerlo de otra manera. En este caso, en 2 horas se sentaron las bases de una aproximación que había sido imposible durante 11 años.

- La concertación de un plan de manejo comunitario y territorial que sea adoptado por decreto al mismo tiempo que el decreto del nuevo plan parcial, el cual contenga estrategias y acciones a desarrollar en los temas de:
 - a. Manejo sustentable del territorio del plan parcial
 - b. Fortalecimiento del tejido organizativo, social y cultural de la comunidad Mhuysqa
 - c. Construcción de convivencia entre los Mhuysqas y los demás habitantes del plan parcial, con un enfoque de diálogo intercultural.
 - d. Apoyo técnico al manejo y comercialización de la agricultura urbana en la Ciudadela y de la actividad agropecuaria en el área rural
 - e. Acompañamiento a las familias Mhuysqas que van a entregar sus predios en el área del plan parcial cubriendo los costos de arrendamiento y el lucro cesante de quienes tengan negocios en el área, mientras se construye la nueva Ciudadela.

Tal es el estado de las negociaciones al momento de escribir este artículo, 11 de abril de 2018.

Como puede observarse, el proceso desarrollado entraña la afirmación y defensa de diversos derechos culturales, es decir, la reivindicación de una manera de ser y existir colectivamente de conformidad con creencias y valores particulares y, por tanto, la defensa de unas relaciones comunitarias y territoriales propias: seguir siendo cuidadores de la tierra, mantener una vida agrícola en nuevos contextos, conservar su cohesión territorial y organizativa, proteger y fortalecer los espacios culturales agrupándolos en una gran casa sagrada, recuperar la tierra rural para volver a tener resguardo. Así, a través del ejercicio del derecho a la consulta previa, los Mhuysqas de Bozha buscan con empeño, angustia e ilusión, su preservación y crecimiento tanto comunitario como territorial.

4. Breves comentarios

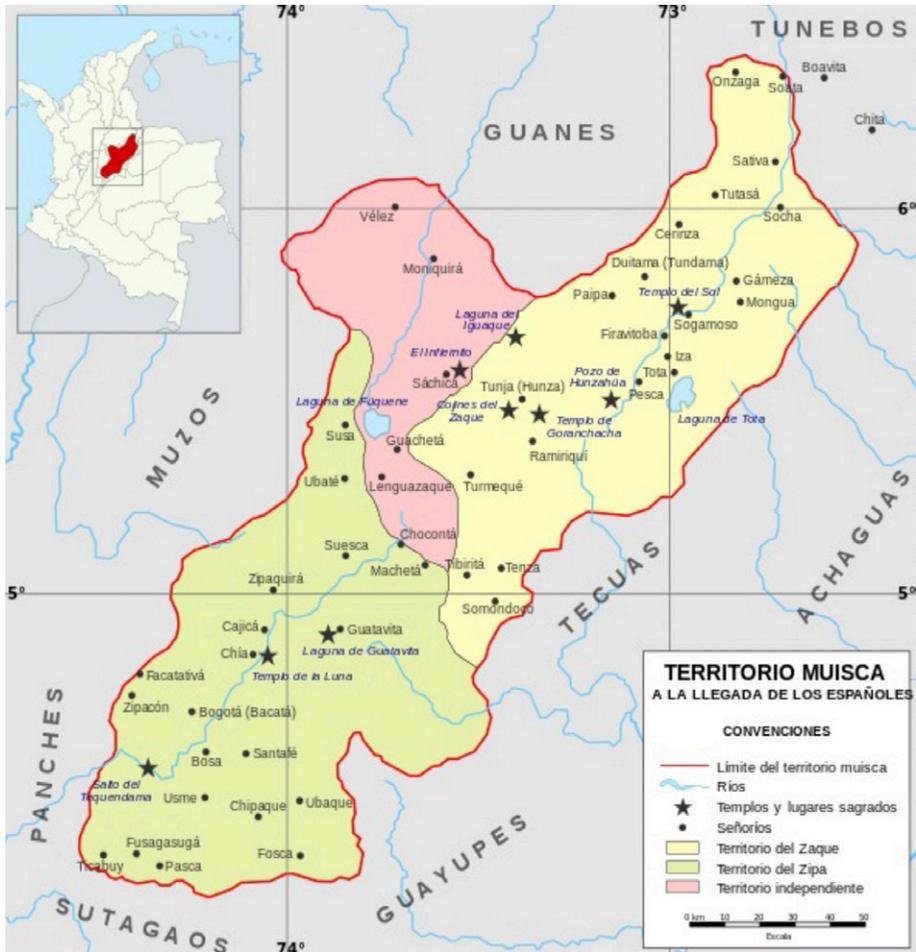
Los Mhuysqas de Bozha son patrimonio vivo de la nación colombiana, patrimonio que la Alcaldía debería proteger, sin perder nunca de vista que la finalidad de la consulta previa es preservar comunidades y territorios étnicos, no construir apartamentos.

Si la Alcaldía de Bogotá logra entender que este proceso no es un problema sino una oportunidad excepcional para facilitar la construcción de un territorio étnico en medio de la gran ciudad, espacialmente pequeño, pero culturalmente enorme, permitirá que la ciudad cuente a la vuelta de unos años con un barrio emblemático, único y singular que se convertirá en nuevo elemento de identidad en una urbe extraviada en los laberintos de su frágil memoria, su atosigante presente y su incierto futuro.

Los Mhuysqas de Bozha continuarán llevando adelante la lucha por rehacer su vida colectiva en el territorio que han habitado desde épocas coloniales, sabiendo que ya no pueden volver al pasado y que deben hacer parte del desarrollo urbano, pero sin perder el alma que reverbera en lo que ha sido su historia. Nunca se han ido de allí y harán todo lo posible para seguir habitando ese suelo donde, generación tras generación, han enterrado su ombligo al nacer.

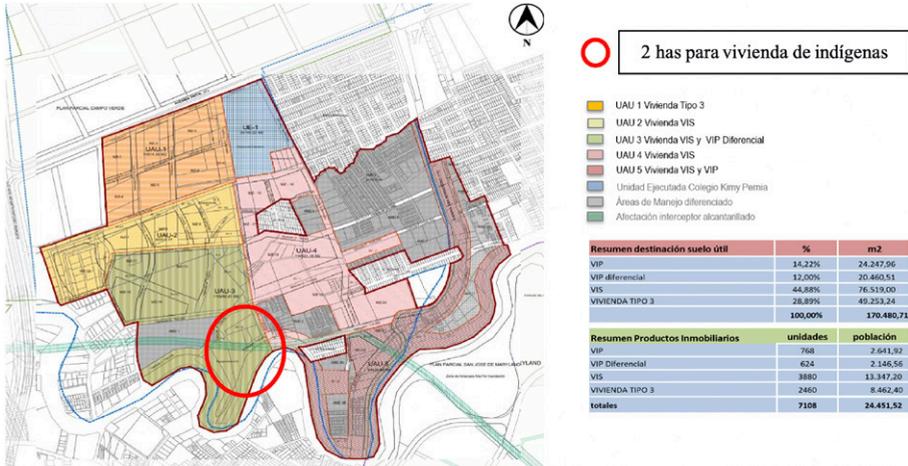
Bozha, Baqatá, abril 11 de 2018.

**Anexo N° 1:
Mapa del Territorio Mhuysqa en 1537**



Fuente: Historia Crítica N° 32, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2006

Anexo N° 3: Estructura inconulta propuesta por Alcaldía de Bogotá en diciembre de 2017



VIP DIFERENCIAL Área =49,5m²
Precio de construcción: \$ 450 /m ²
Precio vivienda: \$ 51,640,000
Viviendas: 624
Precio de venta: \$ 1.043.000 /m ²

Fuente: Empresa de Renovación Urbana de Bogotá, 2017

Anexo N° 4: Comunicado del Cabildo Indígena Mhuysqa de Bozha

**COMUNICADO
DE PRENSA**



4 de febrero del 2018, localidad de Bosa, Mhuysqa, Baqatá (Bogotá, D.C.)

El pueblo Mhuysqa de Bosa, representado mediante sus autoridades tradicionales del Cabildo Indígena Mhuysqa de Bosa, entidad pública de carácter especial, reconocida por el Ministerio del Interior desde 1999, cuyo asentamiento tiene orígenes milenarios como territorio ancestral Mhuysqa, **RECHAZA** las palabras del Señor Alcalde Mayor de Bogotá Enrique Peñalosa Londoño, que trascendieron a la opinión pública, en su recorrido en la mañana del día 3 de febrero de 2018 por la localidad séptima de Bosa, en el sector de San Bernardino, donde habita el mayor asentamiento indígena Mhuysqa de la localidad, hizo comentarios falsos, mal intencionados y ofensivos, que desinforma a la comunidad general e intenta ponerla en contra de nuestro pueblo, en particular para sus Autoridades Tradicionales y para el Consejo de Estado como juez que falló una tutela orientada a proteger derechos fundamentales de los indígenas.

DENUNCIAMOS que desconoce el Derecho a la Consulta Previa reconocido a los pueblos indígenas en Colombia y ordenado, en nuestro caso, por el Honorable Consejo de Estado por acción de tutela que protegió nuestros derechos. Estos comentarios, señalan a nuestra comunidad como opositores al desarrollo y a nuestras autoridades como “jefes” que bloquean la realización de obras en el sector, poniendo en riesgo la integridad física y cultural de la comunidad, de nuestras autoridades tradicionales y en riesgo de desaparición cultural a todo el pueblo Mhuysqa. También asume posiciones adversariales entre los actores y coloca las diferencias en un pulso entre ganadores y perdedores.

Las razones para rechazar enfáticamente las palabras del Alcalde son:

Primero, el señor Alcalde desconoce la Constitución, las leyes de la República y las decisiones jurisprudenciales de las altas Cortes y para nuestro caso, del Consejo de Estado sobre derechos fundamentales de los indígenas;

COMUNICADO DE PRENSA



Segundo, por ser sus palabras divisionistas entre nuestro pueblo y discriminatorias que pretenden generar conflictividades inadmisibles y que van en detrimento de nuestro pueblo como sujeto colectivo e histórico de especial protección;

Tercero, porque pone en mayor riesgo a los miembros del Cabildo y a sus Autoridades Tradicionales, por posibles retaliaciones.

Como autoridades manifestamos de manera enfática nuestro interés de no ser obstáculo en el mejoramiento de la calidad de vida de toda la población, con un desarrollo que integre nuestras formas tradicionales de vida, respete nuestros derechos étnicos, nuestra pervivencia y se garantice la integridad ambiental, socioecológica y cultural del territorio.

Esta es una prueba más de la situación de inconstitucionalidad que vivimos los Mhuysqa de Bosa, que el Consejo de Estado buscó revertir al darle oportunidad al Alcalde y su administración de proteger a nuestro pueblo, en el marco del interés general y colectivo de la nación de propiciar condiciones para que podamos pervivir en el tiempo como parte de la riqueza cultural, diversa y viva del país.

EXIGIMOS al señor Alcalde Mayor de Bogotá rectificación pública y la convocatoria a una mesa urgente con las Autoridades Indígenas de la Comunidad Mhuysqa de Bosa. Así mismo, solicitamos a la Defensoría del Pueblo, al Ministerio del Interior, a la Procuraduría General de la Nación, para que adelanten las acciones necesarias para la protección de los derechos de nuestro pueblo y al relator especial para los pueblos indígenas de la ONU para que sean garantes del respeto a la integridad étnica y cultural de la comunidad, así como de nuestros derechos fundamentales como pueblo Mhuysqa.

AQAMÉN MAGÜE

Por la transformación todos llegaremos a la tierra de los bienaventurados

Bibliografía

1. Cabildo Indígena de la Comunidad Mhuysqa de Bozha, Acción de tutela del contra Ministerio del Interior, Gustavo Petro (Alcalde Mayor de Bogotá), Secretaría de Hábitat, Secretaría Distrital de Planeación, Metrovivienda y Alcaldía Local de Bosa, interpuesta ante el Tribunal Administrativo de Cundinamarca, 2015.
2. Cabildo Indígena Mhuysqa de Bozha, enero de 2018, Carta a la Procuraduría General de la Nación.
3. CHAPARRO, Valderrama Jairo et al, Nypquasuca ai quyca. Oír el territorio: palabra y memoria de los Mhuysqas de Bozha. Diagnóstico socioeconómico y cultural de la Comunidad Mhuysqa de Bozha, Consulta previa del plan parcial El Edén El Descanso, mayo de 2017.
4. Consejo de Estado, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sección Quinta, Sentencia con Radicado 25000-23-41-000--00873-01, Ponente Alberto Yepes Barreiro, septiembre 17 de 2015.
5. DEL CASTILLO, Lina, Ph.D. en Historia, University of Miami, "Prefiriendo siempre á los agrimensores científicos". Discriminación en la medición y el reparto de resguardos indígenas en el altiplano cundiboyacense, 1821-1854, Historia Crítica N°. 32, Universidad de los Andes, 2006.
6. ESCOVAR, Alberto et al. (2004), Atlas histórico de Bogotá, 1538-1910, Corporación La Candelaria, Editorial Planeta.
7. Ministerio del Interior y de Justicia, Grupo de Consulta Previa, OFI09-32405-GCP-0201, 28 de septiembre de 2009.
8. Secretaría Distrital del Hábitat, Resolución N° 147 del 8 de julio de 2008.
9. SURVIVAL (2010), Somos uno. Un homenaje a los pueblos indígenas, Editorial Blume.

Derechos humanos de las humanas: el lenguaje como vector

Paola Bonavitta*

Liliana Kremer**

Introducción

¿Qué caracteriza y permite comprender el enfoque de los derechos humanos? ¿Qué desafíos y oportunidades se logran en la implementación de políticas públicas orientadas por derechos? ¿Se constituye una referencia que da sustento y orienta sus obligaciones?

Los derechos humanos son:

atributos “inherentes a la persona que se derivan de la dignidad humana y resultan fundamentales en un determinado estadio de la evolución de la humanidad, por lo que reclaman una protección jurídica”; [...] “son esos mismos derechos, pero en la medida en que son reconocidos y protegidos en el ámbito internacional” y que el Estado tiene el deber de respetar, proteger y cumplir. (Giménez y Valente, 2010, p. 54-55)

No son inalterables debido a que se modifican de acuerdo a las contingencias contextuales, políticas y sociales, entendidas como exigencias éticas que se cristalizan en circunstancias históricas determinadas (Casal, 2008).

* Licenciada en Comunicación Social. Doctora en Estudios Sociales de América Latina. Investigadora del CONICET. Docente de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Codirectora de “El Telar, Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano”.

** Educadora. Doctora en Estudios Sociales Agrarios. Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba Argentina).

Los derechos humanos como conjunto comprenden:

1. *primera generación*: son los derechos civiles y políticos, fueron reconocidos en algunos países antes que por la comunidad internacional;
2. *segunda generación*: corresponde a los derechos económicos, sociales y culturales, cuyo origen puede identificarse en las luchas y movimientos sociales de fines del siglo XIX; y
3. *tercera generación*: concerniente al derecho a paz, a la autodeterminación, a la protección ambiental. (Giménez y Valente, 2010, p. 55)

Asimismo, “la nueva perspectiva de derechos supera la visión negativa de los mismos (las violaciones, las vulneraciones, las privaciones), para plantear una visión positiva de los derechos: su procura, su concreción, su realización efectiva” (Jiménez Benítez, 2007, p. 44).

Dentro de los derechos humanos se encuentra el derecho a la cultura.

Los derechos culturales son derechos relacionados con el arte y la cultura, entendidos en una amplia dimensión. Son derechos promovidos para garantizar que las personas y las comunidades tengan acceso a la cultura y puedan participar en aquella que sea de su elección. Son fundamentalmente derechos humanos para asegurar el disfrute de la cultura y de sus componentes en condiciones de igualdad, dignidad humana y no discriminación. Son derechos relativos a cuestiones como la lengua; la producción cultural y artística; la participación en la cultura; el patrimonio cultural; los derechos de autor; las minorías y el acceso a la cultura, entre otros. (Fundació Forúm Universal de les Cultures, 2005)

El campo cultural ha sido central desde los distintos momentos de la organización social y política en América Latina. La construcción y consolidación de identidades culturales homogéneas en torno a los Estados nacionales a partir de instituciones y mecanismos se puede analizar desde fines del siglo pasado. Las cuestiones culturales atravesadas por la dimensión política como parte de diversos discursos hegemónicos y proyectos de país han sido temas fundamentales en muchos períodos históricos.

Es en ese contexto que consideramos al lenguaje y pensamos cómo analizar si este y sus usos contienen estereotipos sexistas o si contrariamente es 'neutral'.

El lenguaje es un derecho humano. No solo se trata de tomar la palabra, de tener voz y de que esa voz sea oída, sino también de hallarnos en esas palabras y de sentir que estamos presentes, que somos incluidos en el lenguaje y sus componentes. Lo que no se nombra no existe, es la máxima que resuena por estos días con fuerza cuando pensamos en el lenguaje inclusivo y no sexista. Si, a partir de las posibilidades que nos brinda nuestra lengua, las estructuras lingüísticas que empleamos se vinculan con sistemas conceptuales, podemos preguntarnos ¿qué manera de concebir la realidad tenemos y generamos a través de nuestro lenguaje? El lenguaje refleja nuestra realidad, nos la muestra, nos dice qué es lo que vemos y qué es lo que existe para nosotros. Entonces, ¿qué existe si solo hablamos de "el hombre" o de un supuesto sujeto universal masculino?

Ya, en 1998, Amnistía Internacional (1998) decía que detrás de una palabra había:

una historia, un descubrimiento, una transformación, pero también una identidad, una lucha, una victoria o una derrota. En una palabra, podemos encontrar la consigna de un político, la creatividad de un artista o la llamada de alerta de un activista. Algunas palabras incitan a la violencia, otras a la paz. Hay palabras que expresan el poder de excluir, y otras la voluntad de integrar. (p. 1)

Asimismo, a fines de los años 90, Amnistía Internacional (1998) sostenía:

que, con ocasión del cincuentenario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, las Naciones Unidas, otras organizaciones no gubernamentales, los gobiernos y la sociedad de los países que todavía no lo hayan hecho adopten un lenguaje no sexista y totalmente integrador. (p. 2)

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se aprobó el 26 de agosto de 1789 y se considera uno de los documentos más importantes de la historia de la humanidad. Esta Declaración, junto con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, estableció una serie de derechos y principios que posteriormente sirvieron de base —en buena parte— para el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Los derechos del hombre —según se definieron en la Declaración de 1789— estaban inspirados en una concepción liberal de la sociedad, de los hombres y del mundo, en la creencia en el derecho natural y el orden universal (derivados de los avances científicos e intelectuales del siglo xviii) y en una confianza creciente en la razón humana (Amnistía Internacional, 1998). Pero —como su nominación indica— eran derechos del hombre, creados por hombres para otros hombres. ¿Y qué pasaba con las demás personas? ¿Adónde se hallaban sus derechos?

Al respecto, Ana Rubio (2016) se pregunta:

¿podemos entender el abuso del masculino como falso genérico como el modo mediante el cual se silencia otra voz, o se oculta a otros yo? Si pensamos que a través de la palabra el yo se construye como sujeto, el no ser llamado, el no ser nombrado por los otros en la comunicación académica obstaculiza la construcción de la subjetividad y con ello de la propia identidad. El silencio elegido tiene un diferente valor, rompe uno de los propósitos esenciales del lenguaje, la comunicación con otras personas, y también construye lenguaje, al expresar el monólogo que lleva a cabo la persona consigo misma. (p. 1)

En ese falso masculino genérico, lo que se interpela es a esos varones de nuestra sociedad que se asumen como tales. Por fuera quedamos todos los demás: mujeres; trans; travestis; intersex; lesbianas; gays... todas aquellas posibilidades de ser no varones quedan excluidas de un lenguaje que se presenta universalista, pero que termina siendo excluyente y sexista al responder al patriarcado como estructura de dominación.

Rubio (2016), en tanto, sostiene: “los estereotipos sexistas con los que interpretamos los conceptos y las categorías responden a una función social, por tanto, debemos juzgarlos en relación a los efectos que producen en la sociedad” (p. 8). El sexismo existente en el lenguaje interviene en la realidad, la refleja y la crea, la hace existir desde un dinamismo constante y masculinista. El lenguaje performa la realidad y nos permite existir de tal manera.

“Existe sexismo lingüístico cuando el lenguaje reproduce una imagen sobrevalorada de lo masculino que invisibiliza las aportaciones o experiencias de las mujeres o representa de forma sesgada y poco objetiva la diversidad humana” (Rubio, 2016, p. 9).

El mundo está organizado de manera binaria: varones y mujeres son las únicas opciones a las cuales pertenecer. Si deseamos ir a un baño en cualquier lugar del mundo, por ejemplo, las opciones son dos: dos baños y dos sexo-géneros. Y eso puede extenderse a cualquier manifestación de la realidad. El lenguaje no es ajeno a eso puesto que lo sostiene, lo crea y lo recrea.

Por ello el problema del lenguaje sexista se vuelve fundamental como parte de las múltiples violencias y discriminaciones que atraviesan a las mujeres y diversidades sexuales. De hecho, la exigencia misma de participar en el lenguaje se ha vuelto objeto de burla y de crítica por quienes defienden el lenguaje masculinizado. Y esto no debería extrañarnos en una sociedad patriarcal donde las mujeres y sexualidades diversas sufren discriminaciones y violencias constantes: el 70 % de los pobres del mundo son mujeres; un 35 % de mujeres ha sufrido violencia física y/o sexual en el mundo; un 99 % de la mortalidad materna se da en países desfavorecidos; dos tercios de los 796 millones de personas adultas analfabetas son mujeres (ONU Mujeres, 2015). El mundo es un lugar hostil para las mujeres y para los géneros no hegemónicos, por ende: ¿por qué pretender que el lenguaje dominante nos visibilizará e incluirá?

El reconocimiento del derecho de las mujeres a una designación propia de género es una condición imprescindible del derecho a una igualdad real. El mantenimiento del masculino genérico en el lenguaje no responde a la totalidad de la Humanidad, sino a la designación del hombre. (Tejeda, s.f.)

La Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer —CEDAW—, en su artículo 1, señala:

a los efectos de la presente Convención, la expresión “discriminación contra la mujer” denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.

En esta definición el sexismo lingüístico se presenta como discriminación para las mujeres; aunque a esto debemos sumar la situación de otros géneros que no se encuentran representados en el lenguaje escrito, oral o simbólico.

Derechos culturales de las mujeres

En 2012, la Organización de las Naciones Unidas en su informe A/67/287 propone superar el paradigma dominante sobre la cultura —que planteaba como la cultura era un obstáculo para el ejercicio de los derechos de la mujer— por un paradigma que busca garantizar la igualdad de los derechos culturales. Este planteo se erige como un elemento político e instrumental para ejercer todos los derechos humanos de la mujer.

Los procesos de deslegitimación de la palabra pública de las mujeres que se viven en distintos espacios sociales —organizaciones, instituciones, ámbitos familiares— llevan a reflexionar sobre la urgencia de consolidar una nueva narrativa de los derechos culturales desde una perspectiva feminista.

Esto tiene en consideración los derechos de las mujeres a tener acceso, participar y contribuir en todos los aspectos de la vida cultural; lo que “comprende su derecho a participar activamente en la identificación e interpretación del patrimonio cultural y a decidir sobre las tradiciones, los valores o las prácticas culturales que deben mantenerse, reorientarse, modificarse o abandonarse” (Naciones Unidas, 2012, p. 2).

Por su parte, y considerados de manera particular, los derechos culturales son derechos que guardan relación con construcciones y adhesiones identitarias. La diversidad como bien común y como común denominador dentro de los espacios situados —territoriales y locales— implica posibilitar que se escuchen todas las voces; inclusive las de aquellos que representan intereses, deseos y perspectivas de grupos minoritarios y específicos sin discriminación alguna.

Las identidades, tanto individuales como colectivas, están informadas por valores, creencias, convicciones, idiomas, los conocimientos y las artes, las instituciones y las formas de vida, pero también por otros aspectos de la vida humana, como la capacitación profesional, los lazos económicos, sociales y políticos, el entorno urbano o rural, la riqueza o la pobreza, o más en general, el contexto geográfico, socioeconómico y cultural particular de la vida de una persona. Esto es igualmente cierto en el caso de las mujeres y los hombres. Es de vital importancia que las personas no se vean obligadas a identificarse en relación con un solo aspecto de su identidad, como el de ser mujer, o de unos antecedentes étnicos, religiosos o lingüísticos concretos. Cada persona está constituida por muy diversas facetas que están

constantemente en un estado de transformación en el que tanto las instituciones sociales como las voluntades individuales están profundamente implicadas. (Naciones Unidas, 2012, p. 7)

Sin embargo son múltiples las nociones vinculadas con el género que limitan los derechos culturales de las mujeres.

El informe analiza los conceptos relacionados con el género que restringen los derechos culturales de las mujeres y se propone un conjunto de preguntas que hay que formular cada vez que, en nombre de la cultura, se defienden mecanismos sociales sesgados en relación con el género. Se incluye un conjunto de recomendaciones y una lista de cuestiones que es preciso abordar a la hora de evaluar el sesgo de aplicación o no aplicación de los derechos culturales de las mujeres. (ACNUDH, 2012)

Algunas preguntas que desde esta perspectiva deben incluirse en la agenda pública son: ¿qué tradiciones, valores, prácticas culturales deben mantenerse, modificarse o abandonarse?; ¿cómo y en qué condiciones participan las mujeres en los debates públicos?; por el carácter estratégico que juegan las políticas de patrimonio como apoyo simbólico (reflejo evidente de relatos y estructuras de poder) ¿qué papel desempeñan las mujeres (¿y todos los colectivos que quedan fuera del universal Norte, varón, burgués, blanco, adulto, heterosexual... en los procesos de identificación e interpretación del patrimonio, del legado recibido a través de las generaciones que nos autorizan a ser quiénes somos? (*Pikara Magazine*, 2018).

Focalizando en que la participación real de la mujer en la vida cultural y política del Estado se ve deteriorada por la negación sistemática de sus derechos políticos, económicos, sociales, civiles y otros derechos jurídicos, los expertos insisten en que los derechos deben centrarse en garantizar la dignidad humana de las mujeres; lo cual tiene una dimensión tanto individualista como de relación (Aguilar Oré, 2007).

Es por ello que trabajar en torno a los derechos culturales de las mujeres excede el paradigma de la cultura circunscrita a las artes o a su papel en lo patrimonial para situarse en la reivindicación de la “libertad para rebatir los discursos hegemónicos y las normas culturales impuestas” (Rodero, 2017). Por lo tanto es menester denunciar la exclusión e invisibilización que sufren las mujeres como creadoras de cultura y conocimiento no solo en la dimensión de la creación de bienes, artefactos y productos culturales sino como articuladoras y creadoras de proyectos de significación regionales y

proyectos de país; apoyándome tanto en la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2010) que plantea “políticamente las luchas de poder por las que se construye la palabra legítima en nuestras sociedades” como en la filósofa feminista Miranda Fricker (2017) que nos orienta ante el hecho de que no podemos hablar de sociedades que respetan los derechos culturales y mucho menos los de las mujeres, si no cuestionamos cómo estamos construyendo en nuestras democracias nuestras “economías de la credibilidad”.

En este marco, es de fundamental importancia pensar en el lenguaje como un derecho humano desde una perspectiva de género. La perspectiva de género es un posicionamiento que permite identificar las prácticas discursivas que naturalizan y consolidan los lugares desiguales para mujeres y hombres. Esto implica que no vincular las políticas culturales a las reproducciones y desigualdades de género es una limitante que impide la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres para el desarrollo pleno de sus capacidades.

Es oportuno poder visibilizar que el lenguaje es masculino en su versión de hoy, además de androcéntrico y patriarcal. Participar activamente en la dinamización del lenguaje, sus modificaciones y adaptaciones, nos permitirá contribuir a la construcción de una sociedad más igualitaria. Como señala País (2014): “la participación e intervención democrática y universal en el goce, disfrute, participación y creación de los bienes culturales se vincula con el ejercicio ‘del ser’ ciudadano/a” (p. 131); pues en una realidad social compleja y multidimensional se confrontan formas diferentes y desiguales entre hombres y mujeres, las que tienen su correlato en las políticas públicas culturales.

Es absolutamente necesario “avanzar en el uso de un lenguaje no sexista e inclusivo, entendido no sólo como medio de comunicar sino también de representar la realidad social” (Jiménez, Román y Traverso, 2011, p. 174); ya que ello constituirá un elemento importante para el desarrollo de la igualdad social.

Nombrar y ser nombradas: el lenguaje como derecho humano fundamental

El lenguaje no es una mera herramienta mediante la cual expresamos y comunicamos nuestros pensamientos. El lenguaje hace pensamiento, se piensa cuando se habla y, al mismo tiempo, representa y construye realidad. Es el sentido y medio central mediante el cual entendemos el mundo y construimos la cultura. Los estudios culturales han enfatizado cómo el lenguaje no es un espejo independiente del mundo sino que lo construye y lo configura. Por tanto, el lenguaje no es neutral y aséptico, es un acto que produce efectos sociales, de modo que las prácticas discursivas de las personas forman los objetos de los que hablan (Foucault, 1977). El lenguaje contribuye así a clasificar e interpretar la experiencia, a construir y representar identidades y a organizar las relaciones sociales, siendo un medio de reproducción de las relaciones de poder (Butler, 2004). El que utilicemos determinadas palabras para designar a determinados sujetos o colectivos —o no utilicemos ninguna—, contribuye, a su (in)visibilización —o hipervisibilización—, pero también a su reconocimiento e identificación. (Jiménez, Román y Traverso, 2011, p. 175)

Uno de los impulsores de la concreción del lenguaje no sexista ha sido el movimiento feminista.

Desde el feminismo, se ha evidenciado el papel del lenguaje en la reproducción y legitimación de las desigualdades de género (Cameron, 2005). En el contexto de una sociedad patriarcal, el lenguaje reproduce las estructuras de pensamiento y de organización social androcéntricas y sexistas, situando a los hombres como único sujeto de acción y de referencia y a las mujeres como dependientes y subordinadas (Emakunde, 1998). (Jiménez, Román y Traverso, 2011, p. 175)

Y es allí cuando esa estructura de pensamiento y palabra sostiene a un sistema que considera que existe la supremacía de un sexo sobre el otro y que legitima, en su lenguaje, la expresión de estereotipos y prejuicios sexistas ocasionando un trato desigual y discriminatorio.

Cuando el lenguaje es sexista sigue fomentando las inequidades, desigualdades y estereotipos de género. Entendemos por sexismo el establecimiento de un deber ser para cada sexo y consistente en que

hay conductas o características humanas que son más apropiadas para un sexo que para otro, según la teórica del género Alda Facio (1995). “Por sexismo lingüístico entendemos el empleo de vocablos (sexismo léxico) o la construcción de oraciones (sexismo sintáctico) que, debido a la forma escogida por el hablante y no a otra razón, resulta discriminatoria por razón de sexo” (García Messeguer, 1994, p. 24).

Uno de los desafíos que tienen las sociedades latinoamericanas y del Caribe es el de promover que las mujeres y sexualidades disidentes conozcan sus derechos, los exijan y pongan en práctica; pues ello contribuiría a integrar fehacientemente una cultura democrática. Tradicional e históricamente, las mujeres han permanecido ajenas a los procesos de creación de derechos y de ejercicio de la ciudadanía.

El reconocimiento explícito de los derechos de la mujer como derechos humanos se produjo en 1993 en la Conferencia de Naciones Unidas de Derechos Humanos celebrada en Viena, con la finalidad de integrar a las mujeres en el discurso de los derechos fundamentales en un plano de igualdad con los hombres, lo cual supuso un avance esencial. (Molina, 2017)

Como vemos, hace solamente 25 años que las mujeres poseen derechos humanos. Hasta ese momento los derechos humanos eran de los hombres, construyendo una perspectiva legalista sumamente patriarcal. La perspectiva de equidad que rige a los derechos humanos en su aspiración máxima por exaltar la promoción de la justicia social, la no discriminación y la dignidad humana supone que —independientemente de que se trate de un hombre o una mujer— se está en presencia de un ciudadano libre, sujeto tanto de derechos como de obligaciones, por lo que se asume directamente que prevalece una igualdad intrínseca de todas las personas.

Para Marcela Lagarde (1996):

los derechos humanos surgen de los esfuerzos por cambiar de manea sustancial esas condiciones genéricas entre mujeres y hombres, y sus relaciones sociales. Concretan asimismo los esfuerzos por modificar, desde una reorganización genérica a la sociedad en su conjunto y al Estado, y de configurar una renovación de la cultura que exprese y sintetice esta nueva filosofía genérica. La humanidad pensada así es una categoría que recoge la transición, los procesos deconstructivos de la opresión patriarcal, y la construcción de la democracia genérica. (p. 90)

En todas las áreas de la vida lo masculino ha sido considerado lo “genérico”, lo universal y esto no es ingenuo puesto que simboliza que el universo, que el todo, es masculino. ¿Qué lugar les queda a quienes no son masculinos? Se produce una adaptación permanente a espacios no propios y a nominaciones excluyentes. Lo femenino se invisibiliza, no está; y si no está, no pertenece ni existe. Lo femenino no dicho se transforma en una especie de ilusión al no ser parte del plano material del lenguaje y lo dicho. El lenguaje femenino se condena a no ser, a no aparecer. Una especie de segundo lugar y de espacio inferior que se otorga a quienes lo utilizan. Y ello es una copia fiel de lo que el patriarcado hace: invisibilizar a las mujeres y mirar/describir/comprender el mundo desde una perspectiva absolutamente androcéntrica.

Reflexiones finales

Así como los derechos humanos de las mujeres y las niñas han tardado años y años en aparecer, el lenguaje aún conserva un sesgo patriarcal enorme y profundo. Las resistencias a las modificaciones del lenguaje también se han vuelto fuertes a pesar de que algunas instituciones y empresas en el mundo estén comenzando a utilizar el lenguaje inclusivo.

No obstante, más allá de estas resistencias, es importante visibilizar y legitimar el uso de un lenguaje no sexista en todas las áreas de la vida puesto que ello contribuirá a una efectivización real de los derechos de las humanas. Si no nombramos a las humanas su existencia se vuelve vacía, no se materializan las presencias. Y el lenguaje masculinizado no solo no nombra sino que también segrega, margina, aísla.

Por su parte García Sáenz (1998) sostiene la gravedad del androcentrismo del lenguaje y lo ejemplifica con las palabras niño y niña:

los niños (varones) son siempre nombrados, son los protagonistas de las acciones y cuentan con modelos de referencia con los que se pueden identificar. Esto tiene repercusiones en su autoconcepto y su autoestima y, en ocasiones, les genera una “sobredentidad”, se creen capaces de hacer cualquier cosa sin valorar los riesgos. Las niñas, sin embargo, no son nombradas; en raras ocasiones son protagonistas de las acciones y no disponen, a través del lenguaje, de modelos con los que identificarse. Las consecuencias de esta invisibilización, exclusión o subordinación pueden tener reflejo en una menor autoestima y en la creación de una “subidentidad”. (p. 45)

Y esto se va reforzando a lo largo de nuestras vidas. Al no aparecer, ¿qué sentidos van creando y recreando las mujeres acerca de sí mismas? ¿Qué posibilidades y libertades se construyen desde un lenguaje que no representa a toda la humanidad? ¿Cómo accedemos fehacientemente a derechos humanos si no somos parte de sus descripciones, sus expresiones y los sujetos agentes que allí se presentan?

Quienes están en contra del lenguaje no sexista y del lenguaje exclusivo sostienen que esas reivindicaciones son nimiedades de feministas ridículas. Es cierto que todo cambio trae miedo e incertidumbre y que el lenguaje es una institución muy antigua. Pero como tantas otras instituciones el lenguaje está colonizado y patriarcalizado, por lo que es necesario descolonizarlo y despatriarcalizarlo para que pueda ser representativo de todos.

Cuando denunciemos los sexismos o machismos, las resistencias están y son múltiples. Pero es necesario continuar denunciando porque el poder masculino como todo poder no se mantiene solamente por su propia fuerza sino que precisa de la colaboración del grupo dominado. Como señala Lea Fletcher (1992), las mujeres:

tienen que tomar conciencia de la imprescindibilidad del poder y unirse en él para crear un lenguaje que las exprese porque si no, terminarán como [la ninfa] Eco: condenadas a repetir un discurso ajeno que las llevará a su aniquilación.

El lenguaje masculinizado no solo es patriarcal sino que genera un punto de partida para los mecanismos de enunciación de los derechos, pero también de los mecanismos de inclusión-exclusión de las mujeres y las personas LGTTTBQI. Por eso, hay que poner en evidencia que tanto la invisibilización como la exclusión o la discriminación de las mujeres del lenguaje sostienen otros tipos de exclusión y dominación de las mujeres y personas LGTTTBQI en el mundo. Es revolucionario pensar en nuevos usos del lenguaje y en lo que ello acarrea: una aparición de las mujeres y disidencias en la materialización del universo a partir de la palabra, teniendo presente que las palabras crean realidad.

Referencias

- ACNUDH. (2012). *Derechos culturales de las mujeres*. Recuperado de <https://www.ohchr.org/SP/Issues/CulturalRights/Pages/Culturalrightsofwomen.aspx>.
- Aguilar Oré, G. (2007). Los derechos económicos, sociales y culturales de las mujeres en América Latina: Estado y estrategias. *El Otro Derecho*, 36, 109-128.
- Amnistía Internacional. (1998). ¿Qué hay detrás de una palabra? Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/156000/org330021998es.pdf>.
- Andrade País, M.A. (2014). “Lo cultural” desde una perspectiva de género. Políticas, desarrollo y diversidad. *Horizontes Sociológicos*, 2 (4), 125-137.
- Casal, J.M. (2008). *Los derechos humanos y su protección: estudio sobre derechos humanos y derechos fundamentales*. Caracas, Venezuela: UCAB.
- Facio, A. (1992). *Cuando el género suena, cambios trae*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Fletcher, L. (1992). La mujer y el lenguaje: no a la violencia, sí al poder. *Feminaria*, 8, 22-26.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- García Meseguer, Á. (1994). ¿Es sexista la lengua española? Barcelona, España: Paidós.
- García Sáenz, J.M. (1998). Ser nombradas, un derecho de todas las personas. *Revista Emakunde*, 32, 45-51.
- Giménez, C. y Valente, X. (2010). El enfoque de los derechos humanos en las políticas públicas: ideas para un debate en ciernes. *Cuadernos del Cedes*, 27 (74), 51-79.
- Jiménez Benítez, W.G. (2007). El enfoque de los derechos humanos y las políticas públicas. *Civilizar*, 7, (12), 31-46.
- Jiménez, M.L., Román, M.L. y Traverso, J. (2011). Lenguaje no sexista y barreras a su utilización. Un estudio en el ámbito universitario. *Revista de Investigación en Educación*, 9 (2), 174-183.
- Lagarde, M. (1996). Identidad de género y derechos humanos. En Guzmán, L. y Pacheco, G. (Comp.), *Estudios básicos de derechos humanos* (pp. 85-126). San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Molina, P. (2017). Los derechos de las mujeres en América Latina. *Diálogo Político*. Recuperado de <http://dialogopolitico.org/agenda/los-derechos-de-las-mujeres-en-america-latina/>.
- Rodero, E. (2017). *Los derechos culturales de las mujeres*. Recuperado de <https://estefaniarodero.es/los-derechos-culturales-de-las-mujeres/>.
- Rubio, A. (2016). El lenguaje y la igualdad efectiva de mujeres y hombres. *Revista de Bioética y Derecho*, 38, 5-24.
- ONU Mujeres. (2015). *Transformar las economías para realizar los derechos*. Recuperado de <http://progress.unwomen.org/en/2015/>.
- Pikara Magazine. (2018). *La voz legítima: feminismo y derechos culturales*. Recuperado de <https://www.pikaramagazine.com/2018/06/la-voz-legitima-feminismo-y-derechos-culturales/>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Editorial Piedra Rota.
- Tejeda, M.A. (Sin fecha). *Lenguaje sexista*. Recuperado de <https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/prepa4/n1/e4.html>.

Justicia erótica: una cuestión de derechos humanos

Gabriela Bard Wigdor*

Paola Bonavitta**

Introducción

El campo de la sexualidad involucra tanto expresiones de la identidad sexual como el derecho a acceder a prácticas sexuales placenteras, ser cuidada(os) en nuestra integridad corporal, conocer los derechos reproductivos y no reproductivos, acceder a servicios de salud entre otros aspectos. Se vincula inevitablemente con la intervención del Estado en tanto este debe garantizar el acceso a recursos que garanticen los derechos, en especial en el caso de las mujeres y personas que ocupan posiciones de subalternidad en el orden social capitalista del cisheteropatriarcado.

Asimismo, y como sostiene Dussel (1996), no solo el Estado es un actor central en asuntos de sexualidad sino que precisamos indagar tanto en los derechos formales como en la justicia erótica anudada a conflictos territoriales; por lo que mirar nuestro ambiente social, cultural, histórico, así como las condiciones de América Latina inciden en las configuraciones de las relaciones sexoafectivas. Por ello como no se puede pensar la efectiva concreción de los derechos humanos sin hablar de la distribución de la riqueza tampoco podemos hablar de justicia sexual sin justicia económica y sin una política de atención de las cuestiones raciales, religiosas, entre otras intersecciones.

* Licenciada en Trabajo Social. Doctora en Estudios de Género. Investigadora del CONICET. Docente de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Codirectora de “El Telar: comunidad de pensamiento feminista latinoamericano”.

** Licenciada en Comunicación Social. Doctora en Estudios Sociales de América Latina. Investigadora del CONICET. Docente de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Codirectora de “El Telar, Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano”.

En efecto, el feminismo argumenta desde hace décadas que los recursos económicos afectan las decisiones sobre la intimidad sexual (especialmente el acceso a derechos reproductivos y no reproductivos, la autonomía corporal y la justicia erótica).

Por otro lado, tanto la sexualidad como los vínculos sexoafectivos se rigen por prácticas y representaciones aprendidas en contextos culturales e ideológicos propios del cisheteropatriarcado a través de la familia y las diferentes instituciones por las que circulan las personas. Por ello existen discursos dominantes sobre la sexualidad que inciden en las posibilidades de pensarse/sentirse como sujetos con derechos al placer, al sexo consentido y no procreativo para las mujeres en relaciones heterosexuales. La norma heterosexual que domina las relaciones entre los géneros fundamenta que el cuerpo de la mujer debe estar al servicio del varón porque las relaciones de género son la sexualización del poder dominante. Esta norma heterosexual desconoce intencionalmente la existencia de otros modos de sexualidad no heterosexual, política, que llamamos junto a Flores (2015) como la pedagogía del clóset; cuyos discursos y prácticas intencionalmente desconocen las sexualidades no normativas.

Así, la noción de sexualidad es una categoría variable y determinada históricamente donde de manera inherente existe un elemento de opresión que necesita ser evidenciado y desmontado puesto que toda sexualidad es política y como tal es preciso analizar y deconstruir los mecanismos que la vinculan con la dominación patriarcal. Para Gayle Rubin (1989) históricamente las nociones sobre la sexualidad han servido como mecanismos de control y opresión sobre los cuerpos y deseos de diversos grupos como las mujeres, las y los jóvenes, las y los niños, las y los adultos mayores.

Dado a lo que hemos expuesto hasta ahora, en el presente texto nos dedicaremos a comprender la sexualidad por fuera de lo estrictamente consagrado en los derechos formales y en los discursos higienistas que limitan la educación sexual a las enfermedades y a la prevención de embarazos no deseados desde un enfoque heteronormativo. Al igual que se cuestionaran las instituciones de la heteronormatividad, argumentando en favor del derecho al placer sexual y sosteniendo que la justicia erótica es un asunto de derechos humanos.

Para desarrollar estas ideas se expondrán los primeros análisis de una investigación social empírica desarrollada en 2018 en diferentes comunidades de Córdoba, Argentina, sobre el placer y el abuso sexual en relaciones sexoafectivas heterosexuales entre varones y mujeres de diferentes sectores

socioeconómicos y etarios. En este caso, solo se compartirán los resultados que arrojaron los trabajos de campo en comunidades urbanas populares de Córdoba.

Finalmente se sostiene que existen marcos legales que favorecen el respeto y promoción de los derechos sexuales, aunque social y culturalmente existen usos y costumbres arraigadas que estigmatizan y vulneran los derechos humanos de las mujeres, niñas y sujetos feminizados que deben ser cuestionados y transformados.

Primeras aproximaciones a la investigación sobre sexualidad en Córdoba, Argentina

Partiendo de la idea de que todas las personas tienen una vida sexual, la incógnita es el conocer: cómo se estructura y se siente; qué prácticas despiertan la libido o la censuran; cuáles son las influencias de la cultura como represión y del erotismo como agencia en la vida sexual cotidiana al atender los cruces entre intersecciones como el género, la clase, la generación, la racialidad, las trayectorias personales y familiares.

Para dar cuenta de estos interrogantes entre 2017 y 2018 iniciamos un proyecto de investigación-acción denominado “Violencia sexual en Córdoba”, financiado por la Universidad Nacional de Córdoba e impulsado desde el equipo de investigación “El Telar: comunidad de pensamiento feminista latinoamericano”¹, con el objetivo de indagar específicamente en prácticas de erotismo y de abuso en comunidades populares de la provincia de Córdoba y en la propia universidad desde la perspectiva de la justicia erótica. El universo de trabajo fueron varones y mujeres que se reconocen como heterosexuales y que van desde los 13 años hasta la adultez.

A través de esta investigación social empírica se busca revelar representaciones y prácticas sexuales por medio de entrevistas en profundidad, entrevistas grupales y grupos focales. Para ello se tomaron cuatro comunidades de Córdoba: Bajada San José de barrio Maldonado; Nuevo Progreso; Villa Angelelli y Villa Siburu. Del interior se abarcaron Oncativo y Oliva. Además se incluyeron grupos de la Universidad Nacional de Córdoba.

¹ El equipo de investigación “El Telar: comunidad de pensamiento feminista latinoamericano” es un grupo de personas vinculadas a la investigación y a la militancia feminista desde una perspectiva decolonial y situada en América Latina. Formalmente funciona en dos centros de investigación de la provincia de Córdoba como son el CIECS-CONICET-UNC y en el ClFFyH de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba con investigadoras asociadas de Brasil, México y Colombia.

Primeros resultados

Se ha trabajado hasta el momento con grupos de mujeres de sectores populares de diferentes edades a través de entrevistas en profundidad, entrevistas grupales y grupos focales. Por ahora, en total, se han entrevistado alrededor de 15 mujeres de entre 14 y 58 años en sus territorios cotidianos sobre cómo viven y perciben sus sexualidades.

Como primer resultado de las entrevistas realizadas se reconoce que, pese a los avances alcanzados tanto en derechos como en visibilidad, la sexualidad sigue siendo un aspecto del que cuesta conversar puesto que produce vergüenza y extrañeza. Muchas de las jóvenes entrevistadas se sentían intimidadas por tener que hablar sobre su vida sexual y compartían que difícilmente este sea un tema de diálogo en las instituciones que frecuentan entre pares y menos aun con la familia.

De modo que el acceso a la formación sobre derechos sexuales es un obstáculo para que el tema se discuta no solo porque no se ofrecen espacios para debatir el tema sino porque las mismas mujeres se sienten inhibidas a hablar sobre esto, ya que consideran que es un asunto 'íntimo' o porque sienten que ignoran información sobre diferentes aspectos. En efecto, siete de ellas nos dijeron que era la primera vez que hablaban con alguien de sexualidad y seis de ellas se negaron a pronunciar la palabra masturbación porque les daba vergüenza o porque no conocían a qué refería el término (varias se referían a la masturbación como 'eso', "esa cosa").

En lo que respecta al autoplacer las mujeres afirmaron que no se masturbaban, que les daba vergüenza, que estaba mal, que *La Biblia* decía que eso es pecado o que desconocían cómo funcionaba el placer en su cuerpo. Como se dijo, algunas no podían ni siquiera pronunciar la palabra por el pudor que les producía. Quienes estaban en pareja decían: "¿para qué me voy a tocar si estoy con mi marido?". Solo una de las mujeres de 36 años compartió en el grupo que se masturbaba asiduamente, generando la sorpresa de sus compañeras. El propio cuerpo es un territorio que se desconoce, que está vedado como espacio de goce, que no se presenta como un espacio propicio de ser apropiado y expropiado. El no reconocimiento del cuerpo, de los genitales y de las zonas erógenas, la prohibición de la masturbación y la demonización de todo tipo de autoplacer nos habla de cómo los cuerpos de las mujeres siguen siendo extraños aún para quienes los habitan.

Por su parte las mujeres más jóvenes que relataron algún acercamiento sobre sexualidad fueron las que presenciaron clases de salud sexual

reproductiva en la escuela donde hablaban exclusivamente de métodos de anticoncepción y dejando por fuera intercambios sobre prácticas de placer, consentimiento o ansiedades vinculadas a la “primera vez”. De hecho, fue un relato constante de parte de las mujeres la experimentación de miedo y ansiedad en su primera relación sexual dado que no sabían “qué era eso” (su primera penetración). Como consecuencia de ello llegaron a la instancia de mantener relaciones sexuales por primera vez sin información, con ansiedad y con miedo, quedando vulnerables ante la decisión del varón (siempre más experimentado) de cómo vincularse y llevar a cabo una relación sexual.

Con frecuencia, la posición de vulnerabilidad y espera que relataban las mujeres en las primeras relaciones sexuales con varones se repite a lo largo de toda su trayectoria sexual. Por ello ante la pregunta sobre cómo se informaban efectivamente de lo que querían o no en el plano sexual, ellas respondieron que aprendían a partir de las experiencias en concreto. Los varones eran quienes les proponían tener sexo y quienes las guiaban en la práctica misma. Así, las parejas sexuales eran presentadas mayoritariamente de tres maneras: como el maestro que las instruía sobre el sexo; como el varón amoroso que merecía tener sexo como premio por sus atenciones y cuidados o como el maltratador que las obligaba a hacer aquello que no deseaban o que no tenían ganas. Surgían frases como: “sos mí esposa y tenés que estar para mí”; “le hago el favor para que no me joda” o “es tan bueno que se lo entrego”; incluso con relatos de violencias físicas que forzaban el encuentro sexo-genital. Generalmente el vínculo sexual no se identifica como una práctica de gozo sino como una obligación o un manejo que la mujer puede realizar de su cuerpo para negociar cuidados y buenos tratos.

En ese mismo orden de ideas, en las primeras entrevistas realizadas, las mujeres hablan de su sexualidad como una experiencia que no guarda relación con el propio placer sino que es la vivencia de un cuerpo-para-otro objetivado a través del sexo. Es por medio del cuerpo cuando no son víctimas de violencias coactivas; pues negocian en mayor o menor medida con sus parejas en base al compromiso afectivo o a los cuidados de las y los hijos que efectúen, disponiendo de la sexualidad como un premio o un castigo para el varón. Debido a lo cual interpretan el sexo casual o no condicionado al intercambio de algún cuidado o servicio como una práctica que únicamente beneficia a los varones y que las pone en posición de desventaja: “si le doy eso rápido, no lo veo más”.

Por ello entre las principales preocupaciones que se presentaban para las mujeres entrevistadas respecto a mantener relaciones sexuales con varones eran la de no ser queridas, los embarazos no deseados y escasamente

las enfermedades. En efecto, ser cuidadas es un asunto de preocupación y de valoración para tener relaciones con un varón porque las mujeres se socializan en un entorno cultural donde la sexualidad se representa como resultado del afecto y la intimidad continuada con el otro. Existen arraigadas representaciones sobre el amor romántico que se expresaban no solo en las entrevistas sino en los grupos focales cuando seleccionaban imágenes de parejas besándose o abrazados, expresando el anhelo de llegar a viejas con una pareja amorosa y cuidada “que te quiera y proteja incondicionalmente”.

En la mayoría de las entrevistas el placer no suele presentarse en su vida sexual: algunas de ellas afirmaron que nunca habían tenido sexo con ganas, con deseo o por su propio impulso; una minoría aceptó disfrutar del sexo al día de hoy, aún después de haber atravesado varias situaciones de violencia y de abandono de sus compañeros sexuales una vez que quedaban embarazadas. Esta minoría sostuvo que se anima a pedirle a sus parejas aquello que sí les gusta. Estas mujeres que sí se animan a concretar deseos, también expresaron que sus familias les habían hablado de sexo seguro y de cuidados. Entonces, se puede ver que no es un tema tabú sino que es algo ya conocido desde la familia nuclear.

Por otro lado, en los grupos focales realizados en Bajada San José y en Villa Angelelli se encontraron diferentes respuestas ante las mismas imágenes presentadas como disparadoras del diálogo. Sobre la mesa de trabajo se pusieron diversas imágenes vinculadas al amor, al gozo y a la violencia en parejas sexoafectivas de distintos géneros, razas y edades. En Bajada San José se seleccionaron mayormente aquellas que se relacionaban con la violencia, en especial con los golpes, recordando diferentes episodios de su vida (donde sus parejas varones las tomaron del cabello, las golpearon contra una pared, las violaron). Mientras que en Villa Angelelli la respuesta fue más heterogénea y seleccionaron imágenes vinculadas al placer, al autoplacer, a las sexualidades diversas y a situaciones de amor y de gozo. Se muestra un mayor acercamiento a las imágenes de disfrute, lo que coincide con la expresión también de sexualidades más compartidas.

Las sexualidades

Según la definición de la Organización Mundial de la Salud —OMS— (2006), la sexualidad es:

un aspecto central del ser humano presente a lo largo de su vida. Abarca al sexo, las identidades y los papeles de género, el erotismo, el placer, la intimidad, la reproducción y la orientación sexual. Se vivencia y se expresa a través de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, conductas, prácticas, papeles y relaciones interpersonales. La sexualidad puede incluir todas estas dimensiones; no obstante, no todas ellas se viven o se expresan siempre. La sexualidad está influida por la interacción de factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales.

De este modo entre las influencias que condicionan la sexualidad, el género —como artificio cultural, social y económico— es uno. Se erige en términos de mandatos, expectativas, violencias y censuras sobre cómo deben comportarse, desear, sentir y vincularse las y los sujetos desde la niñez; siendo el principal mandato sobre las mujeres el de ser un cuerpo para satisfacer los deseos de otros, otros que son varones según la norma heterosexual. Por ello la cultura patriarcal heterocentrada impone sobre las mujeres, así como sobre personas trans y travestis, representaciones que limitan una vida sexual en plenitud.

Entre algunos de los mitos que reproducen las mujeres en sus prácticas sexuales, tal como vimos en las entrevistas, se encuentra aquel que dictamina que no pueden desear y no deben exigir placer en las relaciones sexuales y mucho menos en el matrimonio. Esto puede ser considerado como un tipo de mutilación simbólica de la genitalidad femenina, además de tejer un oscuro manto de ignorancia sobre el propio cuerpo y lo que nos genera placer. Efectivamente es habitual que las mujeres y también los varones se socialicen en normas de género donde —a fin de que se les considere normales— ajusten sus prácticas sexuales y deseos a la heterosexualidad, a la reproducción de estereotipos como la femineidad y la masculinidad hegemónica. En consecuencia, no solo el gozo se halla vedado para las mujeres sino para muchos modos de expresión de la masculinidad no hegemónica que encuentra dificultades para reconocerse como gay, bisexual o transgénero con consecuencias como la marginación y el padecimiento de violencias múltiples.

Como explica Butler (2006) estos mitos, representaciones y prácticas son efectos de una matriz de inteligibilidad heterosexual que opera como marco de sentido compartido desde donde son leídos los cuerpos y a partir del cual se regulan los modos disponibles o viables de vivir y actuar “como mujeres” o “como varones”. Quienes desafíen estos marcos serán presos de múltiples violencias y de la invisibilidad, de la expulsión de vidas que merecen ser cuidadas y protegidas por la sociedad. Este mecanismo del poder es válido para Occidente; especialmente para Argentina donde a diario tenemos noticias sobre feminicidios y travesticidios, crímenes de odio contra mujeres y trans a causa de su condición de género.

Dado lo anterior, es llamativo cuando las feministas occidentales suelen horrorizarse por lo que sucede con las mujeres en otros países donde verdaderamente hay prácticas radicalmente violentas: las ablaciones en Kenya y otras partes de África; los matrimonios arreglados en la India; el burka y el estilo de vida que se impone por parte del yihadismo a las mujeres. Aunque Occidente tampoco puede enorgullecerse de las condiciones de vida que ofrece a “las otras” masculinidades hegemónicas, que van desde el asesinato a quien desafíe normas de género hasta castraciones simbólicas del placer y la vulneración del derecho a una sexualidad libre e igualitaria.

Por consiguiente, las mujeres cisgénero y los trans sufren todo tipo de violencias en Occidente. Una de ellas tiene que ver con la relevancia que adquieren los estereotipos sobre lo que es ser “una buena mujer” y mandatos como la virginidad que se convierten desde el patriarcado en una virtud. Efectivamente la virginidad o el haber tenido un historial de pocos compañeros sexuales se considera una virtud porque la sexualidad de las mujeres, su erotismo, se encuentra enlazado a los varones a quienes les pertenece el cuerpo de las mujeres como receptáculo de honor. Las mujeres acaban siendo vistas como destinatarias y portadoras de los valores culturales y espirituales de las sociedades, de las comunidades originarias, de los colectivos religiosos entre otros. Así pues, la presión cultural heteronormativa y la dominación masculina condicionan el modo en que las y los sujetos se relacionan con su cuerpo. Esto marca el cuerpo mismo, la vivencia de la sexualidad y de la corporalidad que son procesos que nunca pueden ser entendidos uno sin el otro.

Por otro lado, las relaciones entre los géneros se basan en que el deseo de sexo es lícito en los hombres; este es interpretado como natural y espontáneo; entretanto son las mujeres quienes deben regularse en una relación asimétrica donde tomar la iniciativa por parte de ellas provoca inevitablemente una reacción en ellos. Las mujeres son las responsables

tanto de la lujuria como de la violencia. En ellas está la responsabilidad por el vínculo sexual, disciplinamientos que afectan la calidad de vida sexual y erótica. Aun más cuando para muchos varones lo que hace sexy o atractiva a una mujer es su vulnerabilidad a la dominación y su accesibilidad para la apropiación de su sexualidad por parte del varón y del colectivo de varones como fraternidad.

En este sentido feministas contemporáneas, como Segato (2013) en América Latina o autores como Kennedy en Estados Unidos, realizan una lectura estructuralista de los procesos sociales y analizan que las y los sujetos ejercitan guiones sociales sobre cómo deben comportarse. Por ello cuando una mujer es abusada y la sociedad interpreta que no obedeció el guion que se esperaba para su condición de género, rápidamente es responsabilizada: ella se vestía provocativa; caminaba por lugares donde no debía; su madre no la cuidaba lo suficiente. Los guiones sociales del acoso incluyen los roles de provocadora, la vengativa que engaña diciendo que sufrió abuso, la mujer que no sabe cuidarse, la histérica o la demasiado sensible, tan solo por mencionar algunos (Kennedy, 2016). Estos guiones naturalizados hacen que las relaciones entre los géneros se estructuren sobre prácticas de abuso, que la mayoría de las ocasiones no pueden ser registradas por nadie de manera consciente.

Además, Kennedy (2016) sostiene que existe una porción de abuso —que denomina “residuo tolerado”— por la sociedad que no se identifica como abuso —incluidas prácticas sexuales que violentan a las mujeres—. Esa tolerancia parcial propicia el consenso para que se generen potenciales nuevas víctimas de abuso y de abusadores. Esto no quiere decir que todos los varones sean abusadores, pero sí que estamos en una cultura que promueve el abuso antes de que pueda pensarse en ello. La estructura del patriarcado es anterior a los varones y el abuso se presenta como una posibilidad a la que pueden recurrir; según Kennedy (2016): “cuando más plenamente nos sentimos eligiendo, improvisando, más estamos resonando los cambios en los limitados guiones que la cultura pone a nuestra disposición. Pero no obstante muchas veces modificamos esos guiones” (p. 95). La vivencia de la sexualidad y del placer siguen siendo temas tabú, castigados, reprimidos. Quien cruza fronteras y se libera de los cautiverios carga con el castigo social por salirse de las normas.

La agenda futura de los derechos humanos: ¿son importantes el gozo y la libertad sexual?

¡Queremos orgasmos, no acoso sexual!

Cuando pensamos en la posibilidad de indagar en las prácticas de justicia o de sometimiento del erotismo de las mujeres y sujetos feminizados en Latinoamérica debemos necesariamente atender a las violencias y a las relaciones tanto económicas como raciales que las tejen. La sexualidad habla de nuestras comunidades y de los vínculos que se entretejen en el tejido de género, clases, culturas, religiones y etnias. El comprender la sexualidad nos demanda atender complejos procesos psicológicos y socioafectivos que hablan de situaciones de poder estructurales, lo que nos obliga a pensar también en derecho y en responsabilidades entre las y los sujetos. Particularmente necesitamos reflexionar sobre la sexualidad hegemónica como una construcción que es parte de la cultura machista, que jerarquiza los cuerpos y permite el abuso del poder por parte de los varones heterosexuales sobre el resto de las y los sujetos vulnerando sus derechos.

Toda práctica sexual se encuentra condicionada por una cultura, por tabúes e inhibiciones que afectan la libertad sexual. En el marco de una sociedad heterocentrista y patriarcal, el objetivo es que el varón sea quien obtenga placer a partir del dominio de las mujeres. Vivimos en una sociedad atravesada por la cultura de la violación, en donde el sexo suele ser un instrumento de dominación para demostrar poder y humillar. Como plantea Herrera (2018):

la libertad es cosas de hombres, el sacrificio, la abnegación, la entrega es cosas de mujeres. Creemos que para amar hay que sufrir, así que asumimos como algo natural estar jodidas e infelices en nuestras relaciones [...].

En la tradición patriarcal, hombres y mujeres tienen necesidades diferentes. Ellos necesitan sumisas que no protesten, que asuman su sufrimiento como algo natural, que respeten sus tiempos y espacios, que respeten su libertad y que esperen que ellos vuelvan. Nosotras necesitamos sentirnos especiales, importantes, imprescindibles, amadas y protegidas. Damos sexo para conseguir amor y nos cuesta desvincular sexo y romanticismo porque nos han enseñado a disfrutar del sexo no como un fin sino como un medio.

Esta lógica alimenta el amor romántico y la posición de vulnerabilidad que ocupan las mujeres frente a los varones.

Por ello los derechos sexuales deben ofrecer recursos como información integral sobre la sexualidad, servicios de salud sexual integral, atención de la violencia de género; políticas para una educación erótica y sobre el derecho a una vida libre de coerción, discriminación y violencia, sin importar cuál sea la orientación sexual o la identidad de género. Trabajar por la libertad sexual plena supone garantizar la capacidad de todas las personas de fijar los términos de cómo se desarrollará una relación sexual sin afectar las libertades o derechos de otras personas.

Si bien las políticas públicas han avanzado en cuestiones de educación sexual integral, seguimos adeudando un espacio para discutir el derecho al goce y para hablar de placer y disfrute. En el marco de sociedades capitalistas como las nuestras donde el tiempo se convierte en dinero, el encuentro entre y con nuestros cuerpos, con nuestras sexualidades y con la posibilidad de gozar sigue siendo una quimera. Perdemos espacios de ocio y disfrute no solo ante la violencia de género sino ante la demanda de productividad o ante la desesperación del desempleo. Muchas mujeres luchan diariamente por sobrevivir, siendo parte de sus estrategias de supervivencia comercializar con su sexualidad o negarla por falta de tiempo y por agotamiento. Otras tantas mujeres niegan su sexualidad, rechazando su posibilidad de disfrute y de placer. Como vimos en las entrevistas, el cuerpo de las mujeres sigue estando disponible para los otros; no para su goce ni su disfrute, no para ellas mismas. No lo reconocen como propio cuando de placer se trata. Por ello debemos focalizar no solo en educación sexual sino en una educación para el placer con la posibilidad de apropiarnos de nuestros cuerpos, sensaciones y disfrutes.

Referencias

- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona, España: Paidós.
- Dussel, E. (1996). *La erótica y la pedagógica de la liberación*. Recuperado de <http://www.ifil.org/dussel/textos/14/06pp173-196.pdf>.
- Flores, V. (2015). Afectos, pedagogías, infancias y heteronormatividad. Reflexiones sobre el daño. En Britzman, D. (Ed.), *Pedagogías transgresoras* (pp. 13-30). Córdoba, Argentina: Bocavulgaría Ediciones.
- Herrera, C. (2018). *Cuando no te aman como tú quieres*. Recuperado de <https://haikita.blogspot.com/search?updated-max=2018-02-09T07:29:00%2B01:00&max-results=10>.
- Kennedy, D. (2016). *Abuso sexual y vestimenta sexy, cómo disfrutar del erotismo sin reproducir la lógica de la dominación masculina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- OMS. (2006). *Defining sexual health report of a technical consultation on sexual health 28-31 January 2002*. Recuperado de https://www.who.int/reproductivehealth/publications/sexual_health/defining_sexual_health.pdf.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid, España: Editorial Revolución.
- Segato, R. (2013). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Políticas y derechos culturales

Editorial Universidad Nacional de Colombia

Este libro fue diseñado con las
familias tipográficas Asap y Amerigo BT
en Matiz Taller Editorial

Manizales - Colombia

Políticas y derechos culturales

El presente libro se hizo con una intencionalidad clara, a saber, escribir sobre la gestión cultural en relación con aquello que determina su acción: las políticas y los derechos culturales. También busca conjuntar, más que fraccionar, aunque en la apertura y flexibilidad que exige un reto de estas dimensiones. El marco son las realidades latinoamericanas y, como tal, la apuesta es la de contribuir con una reflexión crítica a los aspectos que se ponen en discusión hoy en día, lo que indudablemente evidencia las múltiples dificultades y obstáculos que impiden la afirmación de una cultura democrática. En este marco, así como en el camino, se encontraron muchas posibilidades en cuanto a enfoques y tendencias. Lo que se fue construyendo pasa por múltiples lugares de enunciación, de veridicción y centración, pero como tal busca ser un aporte significativo que otea el horizonte de significados que se le atribuye a las políticas culturales y los derechos culturales. Hemos pretendido ampliar la reflexión sobre la forma en la que se producen las políticas y los derechos culturales con el fin de generar nuevos espacios de negociación y de potenciamiento de lo público en contraste con lo privado.