UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

Faculta de Humanidades y Ciencias Sociales

Doctorado en Ciencias Sociales

Análisis crítico del modelo UNESCO de políticas culturales

Tesis para aspirar al grado de Doctor en Ciencias Sociales

Autor: Lic. Pablo Mendes Calado

Director: Dr. Ariel Rivero

Salta, 2024

En memoria de “El Panza” Pachiruelo
(h. 2019 – 19 de agosto de 2022)

Por su invaluable aporte
en los primeros pasos de este trabajo

A Natalia
Por 12 años de doctorado

Agradecimientos

Doce años de doctora no se transitan en soledad, consecuentemente la lista de agradecimientos no puede sino ser nutrida. En primer lugar cabe agradecer a mi familia, Manu y Natalia, por el apoyo a lo largo de los años. Suele decirse que la tesis es un proceso solitario, vaya mi agradecimiento a Pachiruelo y Furia Nocturna, mis gato, por las horas dormidas sobre el escritorio.
A todo el cuerpo de docentes y no docentes del doctorado; a Jorge Kulemeyer por una charla que tuvimos en la que le plantee mi intensión de dejar la carrera, los resultados son obvios; a Marcelo Jerez, que me acercó a la noción de “saberes de estado” que tan bien caracteriza el objeto de estudio de nuestro trabajo; a Elena Belli, Ricardo Slavutsky y Atilio Borón, de quienes, amén de su aporte académico, guardo, por qué no decirlo, un recuerdo afectuoso; y por supuesto a Ariel Rivero, por su comprensivo y paciente acompañamiento en esta etapa.
Agradecidos los docente, no pueden estar al margen los estudiantes, a tantos de ellos vayan mi agradecimiento por todo lo aprendido en la interacción diaria en el aula.
A compañeros de trabajo y colegas, Majo Fascio, Paola Audisio, Silvano Martínez, Emiliano Fuentes Firmani, Nico Sticotti, Bruno Macari y tantos otros, por tantas conversaciones que de maneras la más de las veces inescrutables, han aportado a las ideas que confluyen en este trabajo. Muy especialmente a José “Pepe” Tasat, para quien tras quince años de trabajo juntos no emplearé la fórmula “por lo todo lo que me enseñó”, sino la mucho más bella: “por todo lo que aprendimos juntos”, en tantas charlas camino de la Quebrada y tantas otras vivencias.
Según Sloterdijk “los libros son voluminosas cartas a los amigos”, casi veinte páginas de bibliografía hablan de un club de amigos muy grande, pero obviamente siempre están los más entrañables, a quienes agradecerles especialmente, vaya entonces mi agradecimiento para Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Larry Shiner, Mario Marguis y al siempre entre bambalinas Pierre Bourdieu.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. A modo de acercamiento a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO) 9

1. Conceptos preliminares 21
1.1. Multilateralismo 21
1.2. Cooperación internacional 26
1.3. Gobernanza global 28
1.4. Derecho internacional 29
2. La UNESCO. Sus orígenes y desarrollo institucional 32
2.1. Orígenes 32
2.2. La constitución 33
2.3. Los primeros años en las palabras de sus Directores Generales 36
2.4. Desarrollo institucional. Camino a la universalidad 41
2.5. La UNESCO y sus Directores Generales 45
3. La UNESCO y la cultura 54

CAPÍTULO II. La UNESCO en la geopolítica y economía global 66

CAPÍTULO III. Orígenes del concepción humanista de cultura 77

1. La cultura como concepto histórico 77
2. Las políticas culturales y su polisémica concepción de cultura 78
3. Significantes en busca de un significado (Siglo XVIII) 89
3.1. Los rasgos característicos de una sociedad como cultura 90
3.2. La estética como sutura de un hombre escindido 96
3.3. Las duda sobre el arte y la cultura 101
3.4. Las bellas artes como cultura 105
3.5. Arte y educación como instrumentos de ilustración 109

CAPÍTULO IV. La revalorización de lo popular y la legitimación de lo masivo en tanto cultural 114

1. La cultura en el cambio político europeo del siglo XVIII 114
2. La revalorización de lo popular (Siglo XIX) 123
2.1. La revalorización nacionalista 123

2.2. La revalorización romántica 131
2.3. La revalorización folklórica 138
2.4. La revalorización del movimiento Arts & Crafts 141
3. De la negación a la legitimación de la cultura de masas (Siglos XIX y XX) 145
3.1. Las primeras reacciones ante la reproducción y reproductibilidad técnica 145
3.2. El camino hacia la legitimación de la fotografía 148
3.3. El debate en la primera mitad del siglo XX 151
3.4. El camino a la legitimación 158

CAPÍTULO V. Hacia un modelo UNESCO de políticas culturales 166

1. Elementos de la modelización 166
2. El mecanismo: planeamiento normativo 168
3. Nivel normativo: bienestar y diversidad cultural 170
3.1. Bienestar 172
4. Nivel estratégico: democratización cultural, democracia cultural, desarrollo cultural y diversidad cultural 176
5. Nivel operativo: acción normativa e intervención indirecta 179
6. El contexto: derechos humanos y desarrollo 182
6.1. Derechos Humanos 182
6.2. Desarrollo 184
7. Formalización del modelo 187

CAPÍTULO VI. La institucionalización del modelo UNESCO de políticas culturales 190

1. Los pasos previos al modelo UNESCO de políticas culturales 190
2. La institucionalización del modelo UNESCO de políticas culturales 199
2.1. La Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales. Venecia 1970. 199
2.2. La Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972) 209
2.3. La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales en América Latina y el Caribe. Bogotá 1978 213
2.4. La Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT ’82). México, 1982 215
2.4.1. ¿Políticas culturales sí o no? 219
2.4.2. ¿Una definición de cultura o una teoría cultural de la UNESCO? 221

2.4.3. De la democratización a la democracia cultural 228
2.4.4. El desarrollo cultural al centro de la agenda 229
2.4.5. El tratamiento de la diversidad cultural 233
3. La institucionalización del desarrollo cultural 238
3.1. El decenio mundial para el desarrollo cultural, 1988-1997 238
3.2. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo: Nuestra Diversidad Creativa (1997) 242
3.3. La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo. Estocolmo, 1998. 249
4. La institucionalización de la diversidad cultural 258
4.1. La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) 258
4.2. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) 260
4.3. La Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) 264
5. El retorno de las grandes conferencias intergubernamentales 268
5.1. La Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible (MONDIACULT 2022). México, 2022. 268
5.1.1. México y la Conferencia 269
5.1.2. La agenda 2022 270
5.1.3. Las Sesiones Temáticas 276
5.1.4. La Declaración Final 279

CAPÍTULO VII. El desarrollo. Consolidación, crisis y abandono del paradigma. 281

1. Planteamiento del problema y estructura argumentativa 281
2. La consolidación del proyecto del desarrollo 283
3. Las críticas estructurales 291
3.1. Las teorías de la dependencia 291
3.2. La crítica ambiental 294
3.3. La crítica del crecimiento 301
4. Las redefiniciones del desarrollo 306
4.1. Desarrollo sustentable 306
4.2. El desarrollo humano 312
5. Las críticas de las redefiniciones 317
5.1. Las críticas al desarrollo sustentable 317
5.2. Las critica del desarrollo humano 320
6. Las críticas del desarrollo de los desarrollados 324

6.1. Vuelta a la crítica del crecimiento 324
6.2. Un nuevo giro a la desigualdad 326
7. Del desarrollo alternativo a las alternativas al desarrollo 331
8. Consolidación, crisis y abandono del paradigma 336

CAPÍTULO VIII. Las Convenciones y la diversidad cultural. ¿Estrategia de salvaguarda o pérdida por modernización? 345

1. La diversidad cultural en la tensión universal-particular 345
2. La definición de cultura o la teoría cultural de la UNESCO 352
3. Conceptos locales en diseños globales 358
3.1.Hombre-naturaleza 359
3.2. La ciencia y el monopolio del saber 363
3.4. Historia y memoria. El problema del pasado traído al presente. 367
3.5 El arte como universal simbólico 372
3.5. La racionalización económica de la diversidad 377
4. La UNESCO y el humanismo. Un proyecto político-cultural tanto im-posible como im-prescindible. 382

CONCLUSIONES 391

Corpus documental analizado 402

Bibliografía 406

INTRODUCCIÓN

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) es en la actualidad, y lo ha sido al menos desde 1970[1], el principal organismo generador de consensos en el campo de las políticas públicas culturales a nivel inter-nacional. Sea a través de reuniones ministeriales o de expertos, conferencias, convenciones, recomendaciones, publicaciones o capacitaciones, aquello que Ben Plotkin y Eduardo Zimmermann denominan "saberes de estado" específicos para con el campo cultural, esto es "saberes expertos y operativos demandados por, y la ves constitutivos del, Estado moderno" (2012: 10), circulan por el mundo en forma centrífuga, en un formato que oscila entre la recomendación y la imposición, sin que la más de las veces resulte diáfano la proximidad con una u otra.

Cuando hablamos de políticas culturales estaremos aquí refiriéndonos al conjunto de acciones, normativas o sustantivas, las cuales a su vez pueden ser consideradas como directas o indirectas (Nivón Bolán, 2006), que el estado despliega en relación al campo cultural o bien que apelan a la cultura como recurso para enfrentar otras problemáticas sociales (Mendes Calado, 2015). Existe un generalizado consenso en torno a la idea que las políticas culturales son un fenómeno de post guerra; hasta mediados del siglo XX los gobiernos tenían iniciativas dispersas para con los ámbitos de las bellas artes, de la historia, del cine, de la conservación del patrimonio o de la lengua, pero la novedad es que desde entonces estas se nuclean a partir de una institucionalidad específica, que es posible a partir de que todas las iniciativas son reconocidas en su común condición de "culturales" (Nivón Bolán, 2006; Miller y Yúdice, 2004; Urfalino, 2022; Bayardo, 2023).

Volviendo sobre la idea de Plotkin y Zimmermann, estos sostienen que desde el siglo XX los "espacios de intervención del estado" no son solo resultado de opciones ideológicas, sino también "a partir del desarrollo de saberes específicos"; como mostraremos en nuestro trabajo, el consenso generado por la UNESCO no es solo en relación con la forma de intervención estatal en relación con la cultura,

[1] Año de realización de la Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales, en Venecia.

sino para con la idea misma de intervención. Los autores también nos advierten que los “saberes de estado” son ideas que conllevan la necesaria formación de “elites estatales expertas” capaces de interpretarlas y llevarlas a la práctica; un tema que la UNESCO impulsa permanentemente, sea a través de sus recomendaciones a los Estados Miembros o de su propio accionar. Recuperemos por último de Plotkin y Zimmermann la idea de un modelo centro-periferia en relación al “mercado de ideas y modelos institucionales”, donde la UNESCO, en tanto organismo multilateral ocupa el centro, pero en el que como veremos en nuestro trabajo no todos los Estados Miembro tienen el mismo peso.

El resultado de este proceso de más de medios siglo es un consenso tan generalizado, su voz se reviste de tal autoridad en el campo, que Claude Levy-Strauss l legó a hablar del “catecismo de la UNESCO” (Citado por Geertz, 1996), una idea a la que a partir de nuestra propia experiencia personal adherimos totalmente, una experiencia que también fue sembrando las dudas que movilizan el presente trabajo. Juan Ignacio Piovani destaca la experiencia personal del investigador como una “fuente de temas y problemas de investigación” (2007: 78), es por ello que recurriré a unas breves notas autobiográficas que entiendo ayudarán a comprender cabalmente los motivantes del trabajo.

Apuntes autobiográficos

Si bien venía yo de diversos acercamientos con diferentes disciplinas artísticas, no tomé contacto formal, y formativo, con el campo de las gestiones y políticas de las culturas (por entonces aun todas en singular) sino hasta fines de la década de 1990. Puede decirse que la conformación de un campo profesional en nuestro país no se diera sino hasta mediados de los años ’80, y con mucho más vigor en la década siguiente; con el retorno de la democracia también retornan muchos exiliados que traían consigo las experiencias de contacto con este campo en distintas latitudes y con distintas experiencias, la animación sociocultural europea continental (Ezequiel Ander-Egg), la promoción cultural mexicana (Adolfo Colombres) o el management británico (Oscar Moreno), las cuales alimentan la configuración del campo.

En las primeras cohortes de la Licenciatura en Gestión del Arte y la Cultura de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, y en los ámbitos de formación en general, primaban las ideas de que nuestra formación académica nos ponía en situación de superioridad frente a gestores idóneos y de que la cultura podía ser un paliativo para los más disímiles problemas de la sociedad, más concretamente, el espíritu de las cátedras de políticas culturales era que la cultura había de dejado de ser una práctica suntuosa para clases acomodadas para constituirse en un "factor estratégico de desarrollo" y todo ello encontraba en el discurso de la UNESCO el gran relato de legitimación, como nos dijera años más tarde Nivón Bolan respecto de la propia UNESCO: "primaba un tono salvífico". Aquél acercamiento al campo de las políticas culturales estaba acompañado de las lecturas de los autores que en las últimas décadas del siglo XX abordaron las problemáticas de las políticas culturales desde los estudios culturales latinoamericanos: Néstor García Canclini, José Brunner, Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz, Teixeira Cohelo, George Yúdice, Eduardo Nivón Bolán.

A poco, sin embargo, comienzan a aparecer las dudas, que desde entonces nos acompañan y que subyacen al presente trabajo. Lo primero en aparecer fue la sospecha, que hoy es certeza respecto del campo, de lo que podríamos denominar conceptualización ligera; como parte de ese espíritu salvífico que mencionamos anteriormente se esperaba que desde la cultura pudiéramos sumarnos a la lucha contra la exclusión social, concepto puesto en boga en los '90 que daba cuenta de los impactos sociales de la precarización laboral y pauperización social del neoliberalismo; pudiéramos reforzar la condición ciudadana, degradada con el declive del propio proceso neoliberal que tocara fondo en 2001; ya mencionamos que se esperaba pudiéramos desde la cultura aportar a al desarrollo, y muchísimas otras cuestiones; sin embargo nadie se detuvo nunca explicarnos que entender por exclusión social, ciudadanía o desarrollo, más aún, sospecho que la mayoría de quienes nos alentaban en tal sentido tampoco pudieran hacerlo, consecuentemente se trabajaba desde el sentido común, empobreciendo estas y muchas otras categorías que tienen una larga y rica historia conceptual. No profundicé en categorías como nación, ciudadanía y política pública sino hasta mi trabajo final de grado. La apelación al método de la historia conceptual y el desarrollo de los

capítulos que aquí se centran en los conceptos de cultura y de desarrollo son indudablemente deudores de esta experiencia personal.

Si el débil manejo conceptual, entendía y entiendo yo, resulta en una dificultad metodológica, la duda misma de la misión salvífica cuestionaba el sentido social del propio campo. En el año 2005 trabajaba en el Palais de Glace, con motivo de organizarse una muestra de arte en homenaje a Kosteki y Santillán[2] llamé al domicilio de una reconocida artista plástica, la respuesta que recibí de la que entiendo sería su personal doméstico fue: "la *señora* no se encuentra", este hecho aunado a cierto espíritu de star sistem que se respiraba entre artistas y público que frecuentaban la institución no pudo sino reactivar en mi las lecturas de Bourdieu, aquellas de prácticas de clase y enclasantes, y poner fuertemente en tensión aquello de que "la cultura había dejado de ser una práctica suntuosa para clases acomodadas".

Dos experiencias muy significativas en este mismo sentido, de cuestionar lo "salvífico" de la cultura, se dieron en el marco del VIII Congreso Argentino de Antropología Social realizado en Salta en 2006: una de ellas fue la intervención de una estudiante que era parte del auditorio quejándose de que solo venía escuchando hablar de la cultura como algo bueno, sin que se problematizara los posibles impactos sociales negativos de la cultura, una idea que por mi parte no ignoraba, pero que estaba guardada bajo siete llaves por mi formación profesional; lo otro fue dar con el libro *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias*, editado por Elena Belli y Ricardo Slavutsky (2005), en el que se documentaba, a pocos años de la declaratorio por parte, justamente, de la UNESCO de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad, los impactos negativos de la misma.

En el año 2009 aparece el libro *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*, de Mario Margulis, para entonces conocía yo la concepción sociosemiótica de Cliford Geertz, acaso haya sido la particular forma de presentarla, o la problematización que de la misma hiciera Margulis, o acaso haya sido la maduración de la idea misma entre mis propias ideas que se reactivaran con su lectura, pero desde entonces arrastro el convencimiento de que en el campo de las

[2] Mariano Kosteki y Darío Santillán fueron dos militantes sociales muertos por la represión policial en junio de 2002.

gestiones y políticas de las culturas no problematizamos el concepto mismo de cultura, y si esto era problemático en relación con categoría subsidiarias como las que mencionara anteriormente, en este caso se trataba del núcleo duro mismo de nuestro trabajo, comenzó a tomar forma la idea, que hoy es convencimiento, que podríamos expresar con la fórmula: dime que entiendes por cultura y te diré qué políticas culturales puedes tener; desde entonces me acompaña la idea de que a las gestiones y políticas, adjetivadas como culturales, la adjetivación les queda grande, en la ampliación de qué entendemos por cultura está la llave para hacer realidad la promesa de que la política cultural puede aportar al trabajo en torno a las más disímiles problemáticas sociales.

En el año 2010 me mudé a Salta, no ignoraba yo la idea de brecha del desarrollo entre regiones de nuestro país, pero habitar el territorio mismo desfavorecido en esa brecha hizo esto más evidente. Recuperé entonces aquello de la cultura como factor estratégico del desarrollo, dispuesto a ponerlo en acción organicé las Jornadas Cultura y Desarrollo para el Norte Grande Argentino en el año 2013. Como parte de los preparativos para la Jornada, y siempre fiel al precepto de problematización conceptual, comencé a profundizar en el concepto mismo de desarrollo, fue así como di unos años más tarde con las corrientes críticas del desarrollo (Sachs, 1996; Svampa y Viale, 2014; Unceta, 2015; Acosta, 2014; Farah y Vasapollo, 2011) y más concretamente con la idea misma de posdesarrollo (Escobar, 2005; Esteva, 2009; Escobar & Esteva, s/f, Escobar, 2014). Hacia la misma época profundicé mi acercamiento a las idea del movimiento modernidad/colonialidad, muy especialmente al pensamiento de Enrique Dussel (2001, 2011, 2014, 2017, 2018), Aníbal Quijano (2000, 2019) y Walter Mignolo (2015, 2018), de cuya idea de que existen diseños globales que en un movimiento claramente etnocéntrico esconden sus propias historias locales para presentarse como universales, con justicia pudiera decirse estructura el presente trabajo; la perspectiva decolonial alimentó mi sospecha sobre todo aquello que tuviera aspiraciones de universal.

Asumido el desarrollo como un paradigma agotado y etnocéntrico, aquel principio de la cultura como factor estratégico de desarrollo pierde sentido; esto, sin embargo, no implica que la cultura no puede contribuir a la promoción del bienestar

de la humanidad, idea a la que aun adhiero, pero cuya concreción entiendo puede alcanzarse por caminos distintos.

Dos autores, que si bien no parte de, próximos al movimiento modernidad/colonialidad, también impactaron en mis reflexiones sobre las políticas culturales fueron Imanuel Wallerstein y Boaventura de Sosusa Santos; la noción de "sistema mundo" de Wallerstein (2005, 2006, 2007, 2014) me ayudó a pensar el accionar de la UNESCO en un doble contexto: geopolítico y geocultural; en tanto que las ideas de sociología de las ausencias y de las emergencias de Santos (2009, 2022) me sirvieron para mostrar, no ya que otras políticas culturales eran posibles, sino que eran una realidad en el presente (Mendes Calado, 2023).

Justamente en el mismo año, 2014, aparecen dos trabajos en clara sintonía con el rumbo que entendemos debieran de tomar las políticas culturales. Con la idea de "desculturizar la cultura" Víctor Vich (2014) nos propone la necesidad de desmantelar los mecanismos culturales que sostienen las más disímiles formas de dominación. Por su parte, en Políticas culturales: alcances y perspectivas, Mario Margulis (2014) reafirma la idea de transversalidad de las políticas culturales respecto de la agenda pública en su totalidad, claro está que entiende esto es pasible partiendo de la ya mencionada concepción sociosemiótica de cultura. Estos trabajos, amén de que coincidían con la particular orientación que entendía yo debían tomar las políticas culturales, venían a postular que el campo podía reencontrarse con sus aspiraciones de transformación social, pero mediado por cambios de enfoque: no trabajando exclusivamente sobre las producciones artísticas, sino sobre los universos de significación; no dando por hecho que la cultura es algo infinitamente bueno, sino que puede entrañar algo malo.

En paralelo con este proceso de aproximaciones teóricas y generación de dudas, la políticas culturales se fueron convirtiendo en un objeto de estudio que me acompaña desde hace dos décadas. Ese itinerario comenzó con mi trabajo final de grado, en esa ocasión analicé las políticas culturales de la Secretaría de Cultura de la Nación entre 1983 y 1999. Poco después, y trabajando ya para la propia Secretaría de Cultura de la Nación, tuve oportunidad de analizar la implementación de dos iniciativas: el proyecto "Diagnostico Organizacional Integral" y el programa "Café Cultura". Poco más tarde pase a formar parte del proyecto de investigación Políticas Culturales de los Gobiernos Locales, dirigido por José "Pepe" Tasat, en la

Universidad Nacional de Tres de Febrero. Esta trayectoria, sumada a otras múltiples acciones, hicieron qué, al menos en un sentido amplio, el tema de esta investigación nunca estuviese en dudas.

Por último, al menos en relación a estas notas autobiográficas, siempre participé de una idea en relación a los intercambios interdisciplinares que, mejor que en las mías, expreso aquí en palabras de Pierre Bourdieu:

> Cada disciplina tiene su "esto va de suyo", sus evidencias, y, así como contactos de civilizaciones hacen pensar mucho –la gente se dice: "mira, se puede actuar de otra manera"-, los contactos entre disciplinas son muy interesantes, a veces en sus barbaridades, porque obligan a poner en tela de juicio los presupuestos tácitos que uno termina por olvidar en el consenso blando. (2023: 65)

El Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Jujuy fue un espacio prolífico en el que "los contactos entre disciplinas", la propia y la de cada seminario, me obligaron a "poner en tela de juicio los presupuestos básicos" de mi propio campo de pertenencia. Así, por ejemplo, el conocer la existencia de pensadores "anti-humanistas", como Peter Sloterdijk, me ayudo a cuestionarme el humanismo de la UNESCO que invade todo nuestro campo profesional; de las problematizaciones que de la regionalización hace la economía regional alimenté mi cuestionamiento de la regionalización cultural sobre la que se asientan las políticas culturales inter-nivel en nuestro país (nación-provincias-gobiernos locales); incluso las "barbaridades" maltusianas[3] me llevaron a pensar que desde la cultura tenemos algo para decir en relación con la teoría de la transición demográfica (todos ellos en Mendes Calado, 2023). Si bien no todas las ideas que germinaron en las aulas de la calle Otero[4] encontraron su espacio en el presente trabajo, si lo hizo esa particular forma de encarar un problema desde los más diferentes ángulos, un enfoque transdisciplinar, en el sentido que le da Manfred Max-Neef (2004), que se fue formando en el esfuerzo de poner en diálogo la estructura disciplinar del Doctorado con el propio campo de interés.

[3] No me refiero aquí a la tesis central de Malthus, sino a la forma en que arriba a los supuestos niveles de crecimiento poblacional y de alimentos, desde nuestras actuales perspectivas epistemológicas muy cuestionables.

[4] Sede del Doctorado

Del tema al método

Si vamos de lo general a lo particular para definir el ámbito de nuestro trabajo, se infiere desde la primera frase de esta introducción que este será el campo de las políticas culturales, de las políticas culturales en el ámbito institucional de la UNESCO y más específicamente de los "saberes de estado", para seguir a Plotkin y Zimerman, que la organización propone a sus Estados Miembros, lo que aquí denominaremos el Modelo UNESCO de Políticas Culturales.

Si bien el trabajo de modelización se desarrollará en el Capítulo V, resulta pertinente avanzar aquí sus lineamientos principales a fin de facilitar la lectura. En tanto parte de la familia de organismos de Naciones Unidas, sobre la UNESCO, y consecuentemente sobre todo su accionar, pesa el mandato de promover el desarrollo y respetar los derechos humanos[5], estos elementos contextualizan nuestro modelo. El modelo en sí mismo se desagrega en tres niveles: normativo, estratégico y operativo. El nivel normativo lo constituyen los objetivos constitucionales de la organización de promover el "bienestar general de la humanidad" y "asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas"; el nivel estratégico estará dado por los modos de intervención reconocidos como: democratización de la cultura, democracia cultural, desarrollo cultural y diversidad cultural; el nivel operativo puede consistir en intervenciones normativas o indirectas. Por último están los productos, que en términos de nuestra investigación constituyen su unidad misma de análisis, estos son: las grandes conferencias internacionales de políticas culturales y sus corolarios, y las Convenciones del Patrimonio Mundial, del Patrimonio Inmaterial y de la Diversidad Cultural. En todo esto, además de los elementos prescriptivos propiamente dichos, resulta relevante el concepto mismo de cultura que permea y a la vez condiciona todo el modelo.

Ahora bien, el nivel normativo, promover el bienestar de la humanidad y salvaguardar la diversidad cultural, es lo que podríamos considerar objetivos institucionales de la UNESCO; nuestra posición, y legamos aquí al núcleo de nuestro trabajo, es que el modelo mismo no es necesariamente consecuente con los objetivos institucionales. Dicho de otro modo, los saberes de estado, el modelo

[5] En la particular acepción que nos da la Declaración Universal de Derechos Humanos.

o, como suele decirse, “la receta”, de políticas culturales que la UNESCO propone seguir a sus Estados miembros no necesariamente aportara a incrementar el bienestar de la humanidad ni a preservar su diversidad cultural; más aún, como ya veremos, puede en algunos casos ser contrario a tales objetivos.

La realización de una tesis conlleva una cantidad de decisiones que orientarán, a la vez que condicionarán, el trabajo de investigación, aquellas que coloquialmente se engloban bajo el apartado “metodología”, aun cuando en sentido estricto exceden a la misma.

Cuando la tesis es para aspirar al rango doctoral en “ciencias sociales” impone una elección previa que condicionará a las decisiones antes mencionadas: la preminencia de un campo disciplinar. Posicionados al interior de una disciplina, resta optar por un enfoque, unas metodologías y unos métodos (Della Porta & Keating, 2013), serán estos los hitos en que seguido nos detengamos, para explicitar y justificar nuestras decisiones.

Si de un ámbito disciplinar se trata, el presente trabajo aspira a encontrar reparo en el de las ciencias políticas. Siguiendo el mapa de la cuestión que nos aportan Donatella Della Porta y Michael Keating (2013), la noción de enfoque puede entenderse en un sentido epistemológico general, que trasciende las disciplinas, y en un sentido intra-disciplinario; en relación al primero nos posicionaremos en algún punto entre el pospositivismo y el interpretacionismo , punto que bien habilita la perspectiva del cosntruccionismo social, como señalan los autores; el interior de la ciencia política optaremos por las opciones que nos propone el neo institucionalismo (Guy Peters, 2003), cuestión esta sobre la que nos detendremos un tanto más en extenso.

Juntos, la teoría política normativa y el institucionalismo, fueron los primeros enfoques en el campo de la ciencia política, desplazados, sobre todo este último, a mediados del siglo XX por el conductismo y las diferentes teorías de la elección racional, sin embargo el institucionalismo adquiere nuevos bríos en las últimas décadas del pasado siglo, de ahí que se suela hablar de “neo” institucionalismo. En una fórmula muy sintética Sven Steunmo caracteriza el institucionalismo en función de: “el interés que presta a cuestiones empíricas del mundo real, en su orientación histórica y en su atención a la estructura de las instituciones y a su influencia en la conducta y sus consecuencias” (2013: 131). Al momento de pensar en la naturaleza

de la institución, los autores del campo pendulan entre una concepciones normativas, que pueden ser tanto formales como informales, o bien organizativa, aunque se entiende que lo más usual es una imbricación de ambas. Rainer Bauböck, en tanto, propone conjugar la teoría política normativa con el institucionalismo, nos interesa destacar la imbricación entre normas e instituciones, nos dice: “las normas no sólo existen como ideas en la mente, sino como modelos institucionales que prohíben o promueven determinados tipos de acciones humanas” (2013: 69). Una idea fuerza al interior del institucionalismo histórico es la denominada “dependencia del rumbo” (Guy Peters, 2003) o “dependencia de la trayectoria” (Pierson & Skocpol, 2008), según esta ida, los orígenes de una institución marcan con tal fuerza el futuro devenir de la misma que generan una suerte de inercia, que a semejanza de la física, necesita una fuerza similar y de sentido opuesto para detenerse, en palabras de Pierson y Skcopol estos prosesos “pueden ser altamente influidos por perturbaciones relativamente pequeñas en etapas iniciales. Una vez que los actores se han aventurado en un camino particular, sin embargo, es probable que les sea difícil revertir ese curso” (2008: 13); esto justifica que aun cuando, como veremos oportunamente, al interior de la UNESCO el sintagma políticas culturales aparece recién en la década del 1960, nos detengamos largamente en los orígenes de organismo mismo. En su recapitulación de las distintas versiones del neo institucionalismo, Guy Peters señala la existencia de un “institucionalismo internacional”, amén del argumento en favor de la aplicabilidad de los preceptos generales del enfoque a organizaciones multilaterales, destaca la importancia que en este particular ámbito tiene la noción de “comunidad epistémica”, de las cuales nos dice: “estas comunidades son conceptualizadas como acuerdos sobre determinados cuerpos de conocimientos que pueden entonces funcionar como un mecanismo para imponer estas opiniones profesionales y científicas al gobierno” (2003: 195); los debates suscitados durante las grandes conferencia internacionales que analizaremos tiene justamente estas características.

Los metodologías son quienes estructuran partes significativas de nuestro trabajo, apelaremos aquí a la historia conceptual (Koselleck, 2009; Aguirre & Morán, 2020), empleada en los Capítulos II y III; la historia de las ideas (Castorina & Wieczorek, 2020), en los Capítulos V y VI; y a la modelización (Willwe, 1976; Bourdieu,

Chamboredón & Passeron, 2002; Becerra Artieda, 2003), en el Capítulo IV y el análisis final del Capítulo VI.

En materia de método, si bien hemos realizado alguna entrevista y alguna observación participante –en este sentido, haber participado en la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible, MONDIACULT 2022, desarrollada en la ciudad de México en septiembre de 2022, resultó particularmente revelador, sobre el evento en sí y como ayuda para comprender los informes de actividades similares-, nuestra principal herramienta fue el análisis crítico del discurso, tal y como lo entiende Teun Van Dijk (1999, 2009), y muy especialmente en la acepción de análisis del discurso político que este desarrollara junto a Iván Mendiabal (Van Dijk & Mendiabal, 1999).

Van Dijk propone siete niveles de análisis, pero se cuida de aclarar que este modelo "puede ser una manera adecuada", pero no una estructura normativa, según nuestro autor, en tanto el análisis mantenga la perspectiva crítica, dependiendo del caso, las condiciones del análisis y el analista, se pueden priorizar algunos niveles en detrimento de otros o incluso modificar los niveles. En nuestro caso hemos optado por aplicar cinco de los niveles de análisis propuestos por Van Dijk y Mendizabal que seguido se detallan.

> El contexto. Esta dimensión de análisis es relevante para todo discurso, pero según van Dijk es la fundamental cuando se trata de discursos políticos, pues el discurso político se constituye en tal si, y solo si, se da en determinados contextos.
>
> El tema. Es este el nivel más macro del propio discurso, el de las "macroposiciones semánticas", al decir de Van Dijk, que construyen sentido. El análisis en el nivel tópico es particularmente revelador de la "polarización semántica" (un nosotros y un ellos), elemento característico, según Van Dijk, del discurso político.
>
> La esquematización textual. La esquematización nos remite a la forma de estructurar el texto, la composición espacial, la incorporación de imágenes, el recuadrado, etc. Se parte aquí de que la esquematización "puede lograr significados", destacar cuestiones y eufemisar otras.

La semántica local. En este nivel es de nuestro particular interés poder detectar “el conocimiento presupuesto o establecido en el discurso”, pues allí reside el fundamento epistémico del modelo en cuestión.

El léxico. Dado que el nuestro es un estudio diacrónico que abarca casi ocho décadas, el análisis léxico posibilita detectar la incorporación en agenda de determinados tópicos y el desecho de otros; además, es reflejo de disímiles posiciones ideológicas.

El análisis se aplicará sobre un nutrido corpus documental de la propia UNESCO, dentro de este ocupan un lugar destacado los “Informes Finales” de las grande conferencias sobre políticas culturales (Venecia; 1970; México, 1982; Estocolmo 1998 y México 2022) y los textos de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972), la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005); como dijimos anteriormente también tendrán un espacio relevante en nuestro estudios documentos que se desprenden de las iniciativas que generaron los anteriores, tales como el informe de la reunión de expertos realizada en Mónaco en 1967, la conferencia regional latinoamericana realizada en Bogotá en 1978, el Informe Nuestra Diversidad Creativa (1996) o las directrices prácticas que acompañan a las Convenciones; las actas de las Conferencias Generales de la UNESCO han sido también un importante aporte e incluso el Correo de la UNESCO, publicación periódica de divulgación que el organismo sostiene desde 1948.

Antes de pasar a nuestro trabajo propiamente dicho quisiéramos abrir una discusión, la cual adelantamos no cerraremos sino en las conclusiones, respecto de cierta tendencia del campo académico a, por lo menos, alentar trabajos que tengan un anclaje en lo local o regional, una suerte de sentido práctico que procura, como diría Sousa Santos, “evitar el desperdicio de las experiencias”. Ante esa posición, la justificación de nuestro trabajo -sobre un organismo multilateral, con sede en París, donde se gestan la mayoría de las ideas que analizaremos, del cual incluso si nos pensamos a nivel país, el nuestro forma parte, pero con una participación más bien apática- amerita alguna consideración; dejaremos sin embargo, como ya lo adelantamos, abierta esta cuestión hasta las conclusiones.

CAPÍTULO I. A modo de acercamiento a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

1. Conceptos preliminares

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante UNESCO, por si sigla en inglés), es un organismo multilateral creado en la órbita de las Naciones Unidas con funciones específicas (educación, ciencia y cultura). Los mecanismos de acción por excelencia de este tipo de organismos son la cooperación internacional y las normas internacionales, en tanto su principal objetivo es aportar a la gobernanza global. La unidad constitutiva del sistema inter-nacional sigue siendo el estado nación, el posible accionar normativo de los organismos multilaterales, por lo tanto, se despliega en el campo del derecho internacional.

Esta muy apretada presentación del organismo a cuyo análisis dedicaremos nuestro trabajo deja en evidencia que antes de adentrarnos en su tratamiento resulta necesario echar luz sobre algunos conceptos que hacen a su caracterización, concretamente nos detendremos muy brevemente en las nociones de: multilateralismo, cooperación internacional, gobernanza global y derecho internacional.

1.1. Multilateralismo

En la tradición de pensamiento que Occidente reivindica como propia, las preocupaciones por las relaciones interestatales pueden remontarse por lo menos hasta Homero y la Guerra de Troya. Ya con el albor de los estados nacionales modernos, y las consecuentes relaciones inter-nacionales, las discusiones devienen en un contrapunto entre quienes entienden la posibilidad de construir un orden inter-nacional donde los estados nacionales se sujetaran a un orden moral

común y superior (Marsilio de Padua, Hugo Grocio) y quienes consideraban necesario aumentar el poder de su respectivo príncipe para tener una mejor performance en este terreno (Maquivalo, Hobbes) (Tomasini, 1988: 5) y entre unos y otros podría insertarse la ulterior posición universalista ilustrada (Kant) (Álvarez Marín, 2013); tales son las principales posiciones hasta entrado el siglo XX:

> La hobbesiana o realista, que considera la política internacional como un estado de guerra; la kantiana o universalista, que percibe en la política internacional actual una potencial comunidad de la humanidad; y la tradición grociana o internacionalista, que entiende que la política internacional tiene lugar dentro de una sociedad internacional. (Bull, citado por Álvarez Marín: 2013: 139).

En tanto, Tomassini sostendrá que la principal doctrina de las relaciones internacionales entre la Paz de Westfalia y las postrimerías de la Primera Guerra Mundial la constituye el balance de poder; este refiere al equilibrio de poder entre estados, a las eventuales acciones destinadas a restituir el estado de equilibrio en caso de ser roto o, eventualmente, a la posibilidad de que el desequilibrio sea tan grande en favor de un estado que lo pueda posicionar como árbitro que garantice el equilibrio. El tono dominante en la post Primera Guerra Mundial y al menos hasta la década del ’60 lo dio la llamada Escuela Clásica o Realista de las relaciones internacionales, “esta escuela parte de la base de que el sistema internacional es una sociedad de estados que carece de una autoridad central que resuelva sus disputas y distribuya los recursos entre ellos, por lo cual cada miembro debe asegurar la consecución de sus propios intereses” (Tomassini, 1988: 9). La ausencia de un posible carácter redistributivo en el orden inter-nacional es también señalada por Philippe Moreau Defarges, para quien esta falencia lo distancia del Estado nación, ya que el multilateralismo pude llegar a constituir una democracia, nos dirá, “pero sin ese formidable aparato homogeneizador y reductor de las desigualdades” (2004: 6).

Siempre siguiendo a Tomassini, el contrapeso de la Escuela Realista lo constituyó el Enfoque Idealista, su primer presupuesto consistía en reconocer la necesidad de que a cada nación, en tanto colectivo social, le correspondiera un estado nacional, lo cual se condice con la concepción de nacionalismo que nos propone Ernest Gellner, esto es el “principio político que sostiene que debe haber congruencia entre

la unidad nacional y la política" (1994: 13) y que en los hecho intentó plasmarse en Europa con los tratados de Versalles tras la Primera Guerra Mundial; el segundo presupuesto era la necesidad de mayor transparencia en las relaciones internacionales; y el último la adopción de un sistema de seguridad colectiva, basado en la reducción del militarismo y la creación de una fuerza conjunta que garantizara la seguridad de los todos los estados frente a agresiones arbitrarias, todo ello enmarcado en la necesaria creación de un organismo de gobierno mundial formado por todos los estados. He aquí el germen del multilateralismo contemporáneo y que tiene un principal primer enunciado en los llamados Catorce Puntos, una propuesta que el presidente de los Estados Unidos Woodrow Wilson anunciara al Congreso de su país en 1918 y que en los hechos fuera el puntapié inicial de la Sociedad de las Naciones (de la que paradójicamente nunca participara Estados Unidos por negativa del Congreso). Este último hecho lleva a Philippe Moreau Defarges a sostener que el multilateralismo es "hijo de la Ilustración y de los Estados Unidos", en tanto deudor del pensamiento de Grocio, Hobbes, Rousseau o Kant, pero también por el impulso que le dieran justamente Woodrow Wilson en la primera posguerra, y sus seguidores Franklin D. Roosevelt y Harry Truman en la segunda. La impronta norteamericana en el multilateralismo del siglo XX conlleva lo que Moreau Defarges considera su contradicción originaria, esto es: "concebido como "ageográfico", universal, es indisociable de un propósito geopolítico: la seguridad de la isla estadounidense mediante la adhesión del planeta a los valores democráticos producidos en el corazón de esta isla, por Estados Unidos" (2004: 3); Camilo Zambrano Jáuregui coincide con este diagnóstico y afirma que "el multilateralismo ha consistido en una forma de validar o legitimar internacionalmente las políticas de ciertos países" (2013: 47). Al respecto, y en el mismo tono crítico, Ricardo Arredondo sostiene:

> El multilateralismo puede ser percibido como un instrumento de los poderosos para implementar un sistema que les permita mantener o aumentar sus posiciones de poder o como un refugio de países de menor gravitación en el sistema internacional que buscan preservar sus espacios frente a los poderosos. (2021: 83)

Como sea, el multilateralismo se consolida tras la Segunda Guerra Mundial siguiendo los lineamientos del proyecto de Roosevelt; por un lado los llamados

organismo del Breton Wood: el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, y más tarde el GATT, en el orden económico; por otro, la Organización de las Naciones Unidas en el terreno de la política internacional y su Consejo de Seguridad como garante de la paz mundial y toda la familia de organizaciones de Naciones Unidas dedicadas a temas específicos, entre ellas la de nuestro particular interés, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Todo este sistema institucional multilateral surge con un objetivo específico y muy por delante de los que le pudieran seguir en importancia: mantener la paz mundial; muy rápidamente se provee de un marco axiológico: los derechos humanos; y poco después de un horizonte programático: el desarrollo, que impulsará y orientará el creciente intervencionismo multilateral de las décadas siguientes. Todo ello en el contexto de un acelerado proceso de descolonización y con la Guerra Fría como telón de fondo. Ya hacia la década de 1970 algunos avizoraban un debilitamiento del sistema multilateral en favor del bilateralismo o de un multilateralismo acotado al estilo del G7 (Alemania, Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón, Reino Unido) creado en 1973, Gro Harlem Bruntland lo expresaba en estos términos:

> Hubo un momento de optimismo y progreso en los años 1960, al haber una mayor esperanza de realizar un nuevo mundo más valiente y crear ideas internacionales progresivas. Las colonias afortunadas de contar con recursos naturales se estaban convirtiendo en naciones. Diríase que se proseguía seriamente los ideales de cooperación y participación. Paradójicamente, en los años 1970 hubo un deslizamiento lento hacia sentimientos de reacción y aislamiento… (ONU, 1987: 11)

Con el fin de la Guerra Fría muchos auguraron la posibilidad de un multilateralismo revigorizado en un contexto de mayor interdependencia de los Estados nacionales; Federico Mayor, Director General de la UNESCO, lo planteaba en los siguientes términos en 1991:

> La realidad actual no puede pensarse más que desde una perspectiva mundial, planetaria. El mundo hoy, siendo tan vario y tan complejo, es uno o ninguno. No hay fronteras para la contaminación de nuestras aguas y de nuestra atmósfera; no hay límites territoriales para las pandemias ni para las

> noticias. Ya no existen altos muros que protejan recintos ocultos e inaccesibles. (UNESCO, 1991: 4)

La esperanza sobre el multilateralismo, sin embargo, duró poco; el ataque a las Torres Gemelas en 2001 abrió la puerta al unilateralismo norteamericano en temas de seguridad; la crisis financiera de 2008 fue paliada en forma multilateral, pero al margen de la institucionalidad específica; la administración Trump hizo todo lo posible por minar el espacio multilateral; y la pandemia de COVID-19 convirtió a la OMS en escenario de la batalla geopolítica chino-norteamericana.

Estos y otros factores llevan a los especialistas a concluir que el multilateralismo lleva ya dos décadas de crisis, justo en un momento histórico en que su necesidad para contribuir a la gobernanza global es más necesario: conflictos bélicos, migraciones, crisis medioambiental y todos sus corolarios (cambio climático, residuos, necesaria reconversión de la matriz energética, etc.), siempre potenciales crisis financieras y sanitarias, un ciberespacio que se pensaba problemático por incontrolado, pero hoy se sabe peor por el casi exclusivo control corporativo y la lista podría continuar largamente.

La respuesta de los países poderosos a un multilateralismo universalista (en el sentido de que participan todos los Estados nación existentes) que no pudieran manipular en función de sus intereses fue cerrar filas entre sí en foros más restringidos, algo que Mayor ve en desmedro de un multilateralismo de bases amplias y democráticas.

> Es apremiante un multilateralismo democrático y ha sido un inmenso error sustituir a las Naciones Unidas por grupos plutocráticos (G6, G7, G8, G20) y a los valores éticos por los mercantiles. Todos los días mueren de hambre miles de personas (la mayoría niñas y niños de uno a cinco años) al tiempo que se invierten en armas y gastos militares 4,000 millones de dólares. (Mayor Zaragoza, 2021)

Según Ricardo Arredondo (2021) todas las voces, tanto de expertos como las institucionales, apelan a una necesaria revitalización del multilateralismo, sin embargo estas voces se dividen en lo que denomina “dos relatos contrapuestos”. Para algunos el sistema actual es intrínsecamente bueno, contiene algunas falencias que deben ser corregidas, eso sí, pero por sobre todo demanda de un mayor compromiso de los estados miembros. Para otros el sistema en sí mismo

debe de ser rediseñado desde la raíz, entre otros, se postula la necesaria participación de actores no gubernamentales, una mayor democratización entre Estados y la coexistencia de un multilateralismo institucional con formas más laxas y ad hoc.

1.2. Cooperación internacional

La cooperación inter-nacional es tan vieja como el sistema inter-nacional mismo, rápidamente se hizo evidente que la soberanía nacional no era el mejor mecanismo para la gestión de recursos que por su propia naturaleza resultaban de uso común, el ejemplo paradigmáticos fueron los grandes ríos que cruzan Europa (Rin, Danubio, etc.), también emergió rápidamente la necesidad de cooperación en cuestiones de seguridad.

Según Cynthia Cabrol y Pamela Curvale (2021) la cooperación internacional tiene tres motivos principales: económicos, políticos y militares, y sociales. La cooperación con motivos sociales puede ser identificada como la forma por excelencia que se generaliza tras la Segunda Guerra Mundial; la Carta de las Naciones Unidas (1945), documento fundacional de la organización, dedica su Capítulo IX a la "Cooperación Internacional Económica y Social", establece que la organización promoverá "niveles de vida más elevados", "condiciones de progreso y desarrollo económico y social" (Art. 55); el compromiso de todos los miembros de cooperar con la organización en pos esos objetivos (Art. 56), por lo demás establece que las tareas propiamente dichas de cooperación las desarrollarán los organismos especializados, obviamente la UNESCO entre ellos, en coordinación con el Consejo Económico y Social de la ONU.

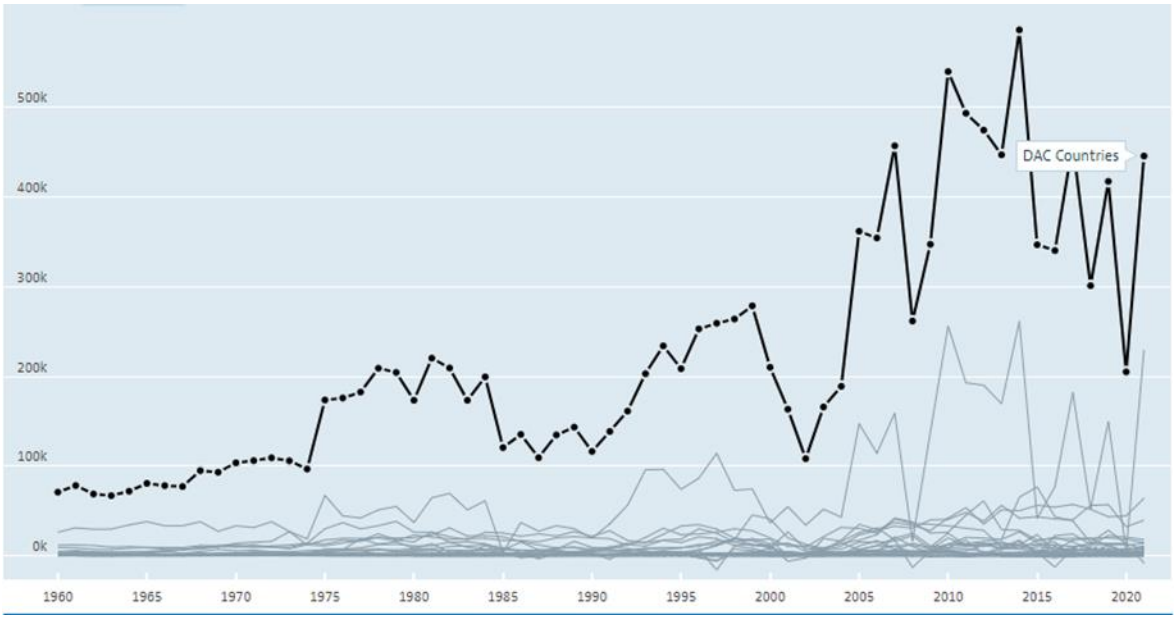
El caso paradigmático, y "mito fundacional" (Duarte Herrera & González Parias, 2014), de la cooperación internacional moderna fue la enorme transferencia de recursos que Estados Unidos direccionó hacia la reconstrucción de Europa Occidental tras la guerra y que se conoció como Plan Marshall. Por su parte el bloque soviético establecía acuerdos de cooperación con las naciones de su área de influencia. El proceso de descolonización sumado al auge del paradigma del desarrollo dio por resultado un importante proceso de cooperación al desarrollo

para con los nuevos Estados nacionales. Como resultado del reclamo por parte de los países de América Latina, y el no menor factor de la reciente Revolución Cubana, a comienzos de los años ’60 Estados Unidos lanza la Alianza para el Progreso como mecanismo de cooperación regional.

En un contexto de desaceleración de las economías centrales a partir de la década del ’70 y auge del neoliberalismo en los ’80, se dio una merma en la cooperación inter-nacional, según Duarte Herrera y González Parias, los tres factores explican la llamada “década perdida de la cooperación” son:

> Los pobres resultados en torno a impulsar el desarrollo de las naciones del Tercer Mundo, (…) fin del bipolarismo donde los Estados desarrollados ya no veían como una necesidad de estrategia geopolítica mantener zonas de influencia político-ideológica, (y) el denominado debate de los development studies, el cual tiene su origen en distintos factores: las limitaciones explicativas de las teorías, las debilidades de las políticas en cuanto a su impacto y sostenibilidad. (2014: 126)

La tendencia en la baja de los flujos de cooperación internacional pareció revertirse entrados los ’90 y en la primera década del presente siglo, alcanzado records históricos en los últimos años, pero presentando también un comportamiento mucho más errático, tal como muestra el siguiente gráfico elaborado por la OCDE para la combinación de la cooperación pública y privada.



Fuente: OCDE, en: https://data.oecd.org/drf/total-official-and-private-flows.htm

La cooperación internacional en el mundo de posguerra supuso una transferencia de recursos, no solo económicos, de los países ricos para con los países pobres, desarrollados para con los subdesarrollados o centrales para con los periféricos; la denominada cooperación sur-sur supone justamente mecanismos de cooperación entre estos últimos, si bien podemos encontrar las raíces de esta modalidad en el surgimiento del movimiento de países no alineados en los ’50, será a partir de los ’90, y en un contexto de rediseño del orden mundial, que esta modalidad tendrá más impulso (Colacrai, 2009).

1.3. Gobernanza global

El término gobernanza, por su parte, parece tener un origen griego, haber sido empleado en la baja edad media para luego desaparecer hasta mediados del siglo XX, cuando es rescatado como parte de la jerga del campo administrativo, y de allí pasa al campo político como parte del vocabulario neoliberal de los ’80 (Blin & Marín, 2013).

En el campo político la gobernanza debe diferenciarse de la acción de gobernar, pues esta última presupone el rol protagónico del gobierno, en tanto la primera es resultado de la acción de un concierto mucho más complejo de actores políticos, que incluye sí gobiernos, pero también a otro tipo de colectivos, asociaciones, corporaciones, iglesias, sindicatos, etc.; de allí que el termino fuera particularmente atractivo para el vocabulario neoliberal que bregaba por la reducción del poder estatal.

Tras la caída de los socialismos reales, con un mundo cada vez más globalizado y con la idea de interdependencia entre naciones en auge, desplazando a ideas como la competencia y dependencia, la noción de una gobernanza global encontró terreno fértil. Como ya mencionáramos, los cada vez más abundantes, y acuciantes, problemas globales parecen exigir un gobierno del planeta en su conjunto, sin embargo no se puede gobernar el mundo en ausencia de un gobierno mundial, es allí cuando la idea un tanto más lábil de gobernanza parece ser la mejor opción

La gobernanza global puede ser entendida como “las relaciones (formales e informales) entre actores (gubernamentales o no gubernamentales) a través de normas y reglas para identificar, entender, manejar y solucionar problemas que se ubican en diferentes escalas de autoridad y formas de ejercer el poder” (Douglas North, citado por López-Vallejo, 2014: 775), según Marcela López-Vallejo la definición conjuga los tres elementos por lo común reconocidos a la teoría de la gobernanza global: la diversidad creciente de formas que adoptan las relaciones internacionales; un “relocalización” de poder que ya no se encuentra exclusiva, a veces tan siquiera en forma mayoritaria, en el Estado nación; y el aportar a solucionar problemas mediante la producción de bienes públicos globales.

1.4. Derecho internacional

José Pastor Ridruejo sostiene que el derecho inter-nacional, por su propia naturaleza, cuenta con un grado de desarrollo y sofisticación muy inferior al derecho doméstico; el que considera su “carácter problemático” en buena medida descansa en la ausencia de instituciones consolidadas en el plano legislativo, judicial y de ejercicio del poder de policía.

A diferencia del derecho nacional, el derecho inter-nacional no tiene un Estado por detrás que haga las veces de órgano normativo, si bien existen las Naciones Unidas y sus organizaciones especializadas, y sus recomendaciones y convenciones contienen criterios normativos, las mismas no son normas a nivel nacional sino hasta que los propios Estados nacionales adhieran a las mismas; con lo cual tenemos la extraña paradoja de que derecho inter-nacional, que regula el comportamiento entre naciones, lo escriben los propios estados.

Otro problema del derecho inter-nacional es, ante el incumplimiento de la normativa, la no existencia de instituciones para la resolución de controversias y punitivas efectivas; la Corte Internacional de Justicia condiciona su función a la aceptación previa de su enjuiciamiento por parte de los Estados, incluso tal aceptación la más de las veces contiene una letra chica que deja por fuera de su competencias algunos temas; una institución como el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, que pudiera ejercer el poder de policía, actúa más que conforme

a una lógica de derecho, conforme a una lógica ideológico-política, sancionando o no en función de las afinidades con las superpotencias, cuando no lisa y llanamente respondiendo a una lógica económica. (Pastor Ridruejo: 2010)

Además de lo antes dicho el derecho inter-nacional fuerza una relación dialéctica con el principio de soberanía intrínseco del estado moderno, el cual, en la medida que exista una normativa supra-nacional, no puede ser absoluto.

Obviamente el derecho internacional es un vastísimo campo de conocimiento, del cual resultan de nuestro particular interés los tratados internacionales, por ser algunos de ellos objeto de nuestros análisis ulteriores.

En el derecho internacional los tratados se rigen por la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados, de 1969. Según esta los tratados son “acuerdo internacional celebrado por escrito entre Estados” (Art. 2, Inciso a), los Estados deben expresar su consentimiento de obligarse al tratado mediante su ratificación (la convención da por igualmente válidos los términos: ratificación, aceptación, aprobación o adhesión) (Art. 2, Inciso c), lo cual los convierte en Estados “Parte” (Art. 2, Inciso g). La adopción del texto de un tratado requiere del consentimiento de todos los Estados parte (Art. 9, párrafo 1), con la excepción de los tratados generados en el marco de conferencias internacionales, en cuyo caso se requerirá de la aceptación de dos tercios de los estados participantes (Art. 9, párrafo 2).

Suele suceder que los tratados internacionales no sean precisamente exquisitas piezas literarias, sucede que además del articulado principal, la Convención de Viena establece que son elementos de interpretación los preámbulos y anexos del propio tratado u otros acuerdos que a él se refieran (Art. 31) e incluso documentos preparatorios de los tratados (Art. 32), de ahí que los Estados muchas veces pujen porque sean incorporados en alguna de estas instancias posiciones determinadas que a priori pueden resultar una tanto disociadas del texto principal, esto resulta importante de tener en cuenta al momento de su análisis.

A la categoría genérica de tratados suele corresponder una pluralidad de instrumentos, tales como recomendaciones, disposiciones, convenciones, declaraciones, cartas, protocolos, etc., cuya caracterización, alcances y especificidad están lejos de generar consensos.

Así, por ejemplo, el Centro de Documentación de las Naciones Unidas advierte que las declaraciones “se usan a menudo deliberadamente para indicar que las partes

no desean establecer obligaciones vinculantes sino simplemente dan a conocer determinadas aspiraciones", pero a renglón seguido aclara que "también pueden constituir tratados en sentido genérico que han de tener carácter vinculante con arreglo al derecho internacional", y como para complejizar más las cosas, el carácter vinculante, que obviamente no se corresponde intrínsecamente con la forma jurídica, puede o no estar explicitado, caso este último en que se debe establecer "la intención de las partes" al momento de suscribir el tratado, con las obvias dificultades que ello conlleva (ONU, Centro de Documentación).

Por su parte Pilar Hernández, al analizar las características de resoluciones y recomendaciones, arranca advirtiendo del carácter "por demás multívoco" de estas formas, y como para ilustrar esta afirmación nos aclara que una recomendación puede "implicar una orden (…) o una invitación", puede tratar de cuestiones "técnicas o asuntos eminentemente políticos", puede enunciar "una norma jurídica o (…) un acto administrativo", y la lista continúa; las recomendaciones resultan para Hernández un caso particular de resolución pero sin carácter obligatorio para los Estados, en ese sentido su fuerza vinculante es de tipo moral o político, sin embargo, también destaca que los tratados constitutivos de algunas organizaciones internacionales establecen que algunas recomendaciones "pueden ser acompañadas de elementos auxiliares obligatorios", la UNESCO es justamente uno de esos casos.

De nuestro particular interés son las convenciones, las cuales están también lejos de tener una concepción unívoca. El Centro de Documentación de la ONU comienza diferenciando la noción de convención "en término genérico" de "en término específico", en el primer sentido reconoce que es casi un sinónimo de tratado, mientras que en un sentido específico señala que en la actualidad se reconocen como convenciones "los instrumentos negociados bajo los auspicios de una organización internacional", las cuales invariablemente resultan vinculantes para los Estados parte previa ratificación.

El carácter técnico jurídico de las organizaciones internacionales no es un tema menos controversial en el campo del derecho internacional, Pastor Ridruejo señala que al menos hay seis rasgos fundamentales de generalizado conceso: carácter interestatal, base voluntaria, órganos permanentes, voluntad de autonomía, competencia propia y voluntad de cooperación entre sus miembros en pos de

intereses comunes (2010: 660). Intentar una tipología de organizaciones internacionales tampoco resulta tarea fácil, nuestro autor propone tres criterios clasificatorios: a) participación, tenemos así organizaciones universales o restringidas a algunos estados particulares; b) la materia de la cooperación, lo cual las divide entre de competencias generales y de competencias específicas; y c) el método de cooperación, criterio este mucho más impreciso, pero que habilita la clasificación en de coordinación, de control, operacionales y de integración (Pastor Ridruejo, 2010: 668).

2. La UNESCO. Sus orígenes y desarrollo institucional

2.1. Orígenes

El 16 de noviembre de 1945 queda formalmente fundada en Londres la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); este hecho, sin embargo, es el resultado de un trabajo intenso en el campo educativo e intelectual entre los países aliados. Además del enorme esfuerzo que por esos años se estaba dando para concretar el proyecto norteamericano de un nuevo orden inter-nacional basado en el multilateralismo, del cual el resultado más destacado es sin lugar a dudas la creación de las Naciones Unidas, la UNESCO tiene tres antecedentes importantes: la Oficina Internacional de Educación, el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, instituciones estas dos que desarrollaran tareas en las décadas previas y que delegaran sus mandatos en la nueva institución, y la Conferencia de Ministros Aliados de Educación (CAME), que en los hechos resultara ser el ámbito germinal de la UNESCO.

El proyecto original solo contemplaba la creación de una organización multilateral dedicada a temas educativos, sin embargo, según Fernando Valderrama, las conversaciones entre los Ministros pronto hicieron lugar a temas culturales, además, los Estados Unidos mostraron particular interés en ello, a su ingreso a la CAME propuso la creación de la Organización de las Naciones Unidas para la Reconstrucción en Materia de Educación y de Cultura, propuesta que a comienzos

de 1945 decantó en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura. Desde el campo científico se venía generando presión para que la ciencia fuera incorporada como problemática de la nueva organización, sin embargo, siempre según Valderrama, no será sino hasta las explosiones nucleares de Hiroshima y Nagasaki que la ciencia sería incorporada, habida cuenta de la trascendencia que la ciencia, para mal o para bien, tendría en la reconstrucción de posguerra. Al respecto, en la Conferencia Preparatoria para la creación del organismo realizada en noviembre de 1945 Ellen Wilkinson, Ministra de Educación del Reino Unido y Presidenta de la Conferencia sostenía:

> En esta época, cuando todos nos preguntamos, quizás con miedo, qué más van a hacernos los científicos, importa que éstos se mantengan estrechamente relacionados con las humanidades y tengan conciencia de su responsabilidad para con la humanidad por el resultado de sus trabajos. (Citado por Valderrama, 1995: 25)

De hecho Julian Huxley, uno de los científicos que más bregó por la incorporación de la ciencia en la agenda de la organización por crearse, fue nombrado como primer Director General de la UNESCO al año siguiente.

Como dijimos, el 16 de noviembre de 1945, con la firma de su Constitución, queda formalmente creada la UNESCO[6], veamos un poco más en detalle dicha Constitución.

2.2. La Constitución

Sobre el cierre de sus considerandos preliminares la Constitución establece para la Organización "los objetivos de paz internacional y de bienestar general de la humanidad", no obstante, las consideraciones se centran más en el problema de la paz que en el del bienestar. La primera declaración reza: "Que, puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde

[6] En los hechos, para estar plenamente operativa y ser reconocida como parte de la familia de Naciones Unidas la UNESCO requería la adhesión de al menos 20 Estados Miembros, lo cual se logró el 4 de noviembre de 1946; esto era condición necesaria para poder desarrollar su Primera Conferencia General, que es donde se establecen los programas de acción, cosa que sucedió del 20 de noviembre al 10 de diciembre del mismo año; y recién el 15 de abril de 1947 el Consejo Ejecutivo aprobó el programa y el presupuesto revisados; dotando entonces sí de los instrumentos al Secretariado para efectivamente comenzar a operar.

deben erigirse los baluartes de la paz", se afirma que "la incomprensión mutua de los pueblos ha sido motivo de desconfianza y recelo entre las naciones", y como para no dejar dudas sobre el énfasis puesto en los individuos en detrimento de los Estados se dice que "una paz fundada exclusivamente en acuerdos políticos y económicos entre gobiernos no podría obtener el apoyo unánime, sincero y perdurable de los pueblos, y que, por consiguiente, esa paz debe basarse en la solidaridad intelectual y moral de la humanidad", frase que Julian Huxley, primer Director General de la UNESCO, califica como "la notable conclusión, que no había sido formulada nunca antes en ningún documento oficial" (1976: 15).

El Artículo 1 trata sobre los "Propósitos y funciones" de la Organización, el Inciso 1 reza:

> La Organización se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo.

En lo que sigue, el Artículo define líneas de acción, tales como fomentar el conocimiento y la libre circulación de ideas, impulsar la educación popular y la cooperación entre las naciones, velar por la conservación del "patrimonio universal", etc. Cierra el Artículo manifestando su deseo de asegurar a los Estados Miembros "la independencia, la integridad y la fecunda diversidad de sus culturas", haciendo para ello explícitos los límites de su propio accionar, al decir que "la Organización se prohíbe toda intervención en materias que correspondan esencialmente a la jurisdicción interna de esos Estados".

En lo sucesivo, el articulado se refiere al carácter de Estado Miembro (Art. 2), a los órganos de la UNESCO (Art. 3), estos son: la Conferencia General, integrada por los delegados de todos los Estados Miembros, celebra una reunión cada dos años[7] y cuya función principal es establecer los lineamientos estratégicos de la Organización, emitir recomendaciones y aprobar convenciones (Art. 4); el Consejo Ejecutivo, integrado por un número más reducido de Estados Miembros y una frecuencia mayor de reuniones y cuya función será supervisar en forma directa las

[7] Hasta 1952 las Conferencias Generales se celebraron anualmente.

tareas ejecutivas de la Organización (Art. 5); la Secretaría, que en los hechos es quien desempeña las funciones ejecutivas en forma permanente (Art. 6). En lo que sigue trata sobre las "Comisiones nacionales de cooperación" (Art. 7), sobre los "Informes" que se solicitarán a los Estados Miembros (Art. 8), sobre el "Presupuesto" (Art. 9), sobre las relaciones de la UNESCO con las Naciones Unidas (Art. 10) y con otros organismos intergubernamentales (Art. 11), sobre las condiciones jurídicas idénticas a las de la ONU (Art. 12) y sobre las formas de reforma (Art. 12).

Las críticas a la Constitución no se hicieron esperar, en una muy completa revisión de las mismas, Antonio Monclús y Carmen Saban (1996) las reagrupan en tres categorías: por su idealismo, por su secularismo y por su carácter impreciso.

Ya desde sus orígenes el secularismo de la UNESCO fue criticado, por el delegado de Colombia durante la Conferencia Preparatoria y por el de Líbano en la primera Conferencia General en 1946. En el documento *La UNESCO, sus fines y sus propósitos*, que Julian Huxley presentara, afirmaba que la UNESCO "no podía apoyarse en ninguna doctrina religiosa" (citado por Monclús y Saban), por el contrario debía fundamentar su accionar en un "humanismo científico", esta posición fue muy criticada argumentando que se intentaba disfrazar de humanismo el ateísmo programático del organismo.

El idealismo de la UNESCO fue objeto de crítica desde la redacción de su Constitución misma, la idea que expresa su célebre primera declaración: "Que, puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz", fue considerada por muchos como una clara expresión del liberalismo político, clausurando la discusión en torno a las condiciones materiales de existencia como factor de conflicto, esta crítica hizo que la Unión Soviética se retirara de la Conferencia misma de Londres antes de la sanción de la Constitución y que recién se incorporara a la UNESCO casi diez años después. Al referirse al idealismo de los primero años de la UNESCO, Fernando Varlderrama afirma que "se recoge la impresión de que la UNESCO de aquella hora estaba convencida de que tenía ante sí una gran misión y unas posibilidades sin límite" (1995: 34). Esta posición liberal, este priorizar la capacidad de agencia por sobre la estructura, es algo que acompañará el discurso de la Organización durante toda su historia. En el plano de las expectativas respecto del resultado de su propio

accionar, sin embargo, se puede interpretar en un sentido justamente inverso, cuando se afirma que “es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”, la acción de erigirlos es el mandato mismo que se impone a sí misma la UNESCO, vale decir, generar las condiciones estructurales para “construir una cultura de la paz”.

La imprecisión de los términos en que fue redactada la Constitución de cara a definir la estrategia programática de la UNESCO es algo de generalizado reconocimiento. Para los detractores de este aspecto, la imprecisión constituía una suerte de carta en blanco para hacer algo incierto y legitimado por la comunidad inter-nacional. Para los defensores, en tanto, justamente esta indeterminación era condición necesaria para lograr amplios consensos entre la comunidad de Naciones. (Monclús & Saban, 1996)

2.3. Los primeros años en las palabras de sus Directores Generales

Los dos primeros Directores Generales de la UNESCO, Julein Huxley y Jaime Torrs Bodet, nos han dejado importantes documentos a la hora de pensar en los primeros pasos del organismo, pero también en la impronta de aquellos momentos que alcanzara nuestros días.

La UNESCO, sus objetivos y su filosofía, fue redactado por Huxley en 1945 a poco de asumir la Secretaría de la Comisión Preparatoria y destinado, según sus palabras, a aclarar sus propias ideas y las de los delegados de la Primera Conferencia General que se realizaría al año siguiente (1976: 4), por adhesión o por rechazo resultó muy relevante en los momentos en que el novel organismo buscaba su destino e incluso hasta nuestros días.

Huxley era un biólogo evolucionista, y ve una línea de continuidad entre la evolución biológica de las especies, el homo sapiens entre ellas, y la ulterior evolución social, prerrogativa de este último, que se homologa a la idea de progreso, cabe notarse que de este modo, para nuestro autor, el progreso no es un particular socio histórico, sino un rasgo natural. El progreso se manifiesta para Huxley en: “una complejidad creciente del organismo”, “un poder mayor de modificar el medio ambiente y una mayor independencia con respecto a ese medio”, “un aumento de

la capacidad mental" y "una comprensión y una cristalización creciente de valores intrínsecos", característica esta última exclusiva de los humanos y en consecuencia principal rasgo del progreso; esto último es importante para la UNESCO, pues para Huxley "el concepto de progreso debe constituir el centro mismo de su filosofía". La "piedra de toque" de la evolución del progreso humano, esto es la aceleración creciente de nuestro progreso respecto de otras especies, la encuentra Huxley en "la tradición acumulativa, la existencia de un acervo común de ideas que pueden perpetuarse y evolucionar", y en el "tipo de organización social, factor principal del progreso humano" (1976: 23).

Del anterior andamiaje conceptual entiende Huxley se desprenden "dos corolarios", que por nuestra parte entendemos han marcado a la UNESCO hasta nuestros días. En primer término, cuanto más se unifique la tradición humana, tanto más rápido será el ritmo del progreso. Varios centros de tradición, distintos o rivales, o incluso hostiles entre sí, no pueden dar tan buenos resultados como un solo fondo de tradiciones, común a toda la humanidad. El segundo corolario es que el mejor, el único modo seguro de conseguir ese resultado consiste en la unificación política. Como lo demuestra la historia, las ideas que tienden a la unificación pueden ejercer su influencia más allá de las fronteras nacionales. Pero, como nos muestra también la historia, de un modo no menos claro, este efecto es únicamente parcial, y no puede neutralizar nunca totalmente las posibilidades de conflicto que engendra la existencia de entidades políticas soberanas e independientes.

La unificación de tradiciones que plantea Huxley en buena medida ha perdurado hasta nuestros días, toda vez que la UNESCO niega categóricamente la irreductibilidad de las culturas; a la hipótesis de Huntington del "choque de civilizaciones" (2015), la UNESCO contrapone el "diálogo intercultural" (UNESCO, 2009); recientemente, bajo el mandato de Irina Bukova (2009-1017), la UNESCO vuelve decididamente sobre la idea del humanismo como un espacio común desde el que construir acuerdos duraderos para toda la humanidad (2011), para Huxley la UNESCO no podría adherir a ninguna religión, a ningún sistema sociopolítico, ni a ninguna doctrina filosófica. A su vez, la condición necesaria de una "unificación política", sigue siendo cuenta pendiente, la tensión entre los intereses comunes y los nacionales es parte de la dinámica permanente de la organización; pudiera ser que Huxley tuviera razón y acaso el no alcanzar esta condición necesaria explique

el alcance limitado de la UNESCO en la consecución de sus objetivos organizacionales.

Así, para Huxley, “la filosofía general de la Unesco debiera ser un humanismo científico universal que unifique los distintos aspectos de la vida humana y que se inspire en la Evolución” (1976: 16). El artículo de Huxley fue duramente criticado, la más abierta de estas críticas fue su manifiesto ateísmo, pero también, según el propio autor, algunos interpretaron su liberalísmo filosófico como una tendencia izquierdista; como resultado, su escrito fue reconocido por la Asamblea como un aporte valioso, pero a título personal, negándole el carácter de documento programático institucional. No parece en su tiempo haber recibido críticas por antropocéntrico, pese a que explícitamente Huxley marca la superioridad de la especie humana, “el organismo más elevado”, potencial crítica que él mismo reconoce como posible e invalida al decir que esto “se limita a enunciar un hecho biológico” (1976: 23); tampoco parece haber tenido una fuerte crítica por eurocéntrico, pese a aspirar a que su humanismo se base en la ciencia, obviamente desconoce toda pretensión de validez para otras epistemes; amén de su espíritu claramente iluminista, en tal sentido no duda en afirmar que “la Unesco debe esforzarse en conseguir que la luz penetre en las regiones oscuras del mundo” (1976: 33). Con todo, el documento muestra algunos de los debates que marcaron los orígenes de la organización y creemos, en no menor medida, algunos de ellos alcanzan a nuestros días.

Por su parte, Jaime Torres Bodet nos ofrece un análisis solvente y mordaz del funcionamiento de los organismos multilaterales, el cual ha dejado plasmado en sus muy extensas Memorias (1976a, 1976b).

En su carácter de Secretario de Relaciones Exteriores de México, Torres Bodet había participado de los primeros pasos, tanto de la UNESCO como de las Naciones Unidas, en relación a esta última decía:

> En las Naciones Unidas, lo importante era no permitir que nadie construyese durablemente. No entusiasmaba a los delegados tanto el asunto intrínseco, cuanta posibilidad de ablandarlo para ese punto de madurez, de fatiga, o por lo menos de tedio, en que la idea primitiva se desdibuja y desaparece.
>
> La victoria se obtenía, a veces, merced a tantos recortes y regateos, o a tantos aditamentos y subterfugios, que no la reconocían ya, finalmente, ni

> quienes más combatieron por conseguirla. Ofuscaba todo esplendor. Exasperaba toda franqueza. Había que aprender el arte de ser opaco; esconder la sinceridad ingeniosamente y enmascarar, con mil curvas sutiles, la línea recta. (2017a: 881)

Si con Huxley las ciencias, sobre todo las naturales y exactas, ingresaron con fuerza a la agenda de la UNESCO, con Torres Bodet el organismo volvía a gran mandato original, la construcción de una paz duradera en un contexto de libertad, "Residía allí, nos dirá Torres Bodet, el problema básico de la UNESCO. ¿Cómo fomentar la paz por efecto de la cultura y de una cultura fincada en el amor de la libertad?" (2017b: 17), en un momento en el que esto parecía cada vez más distante, el propio mexicano manifestaba sus dudas en su discurso mismo de asunción, cuando decía: "La UNESCO debe sentir que muchas de las aspiraciones en que se apoyaron nuestros países para crearla se hallan en crisis" (2017a: 1053). De la gestión Huxley diría Torres Bodet: "Había coleccionado muchos problemas, pero los había coleccionado de buena fe" (2017a:1054), en tanto sintetizaba su propia propuesta en "reducir los proyectos y aumentar los medios para cumplirlos" (2017a: 1054).

> Durante cuatro años —los que entregué totalmente a la UNESCO— tendría que combatir, día a día, para intentar obtener recursos que, día a día, me serían negados con la deferencia oficial más correcta y más reticente. La UNESCO era, después de todo, un lujo para sus patrocinadores más ricos. Y trataban de sostener ese lujo al más modesto precio posible. ¡Cuántas palabras tuve que pronunciar, cuántos viajes tuve que hacer, y cuántos informes tuve que redactar para conseguir ciertos pequeños aumentos, siempre disminuidos por una serie de trabas, sabiamente previstas a fin de que el presupuesto no se erogase nunca del todo! En esa lucha, resulté a la postre vencido. Pero había que librarla. Y la libré. (2017a: 1056)

El diagnóstico de Torres Bodet era que la UNESCO había crecido desmedidamente en proyectos para los que no contaba con los recursos para realizar. A lo que se sumaba un aparato que aun siendo de reciente creación ya se hallaba fuertemente burocratizado, "con el tiempo, dirá el propio Torres Bodet, traté de simplificar esos trámites minuciosos. Resultó vano cuanto intenté. En efecto, la burocracia multiplica a la burocracia" (2017a: 1059); en un tono casi jocoso nuestro autor recuerda: "los

multicopistas se apresuraban en la tarea de imprimir y engrapar kilómetros de papel recortado en hojas, donde aparecían informes, enmiendas a los informes, enmiendas a las enmiendas, e informes sobre las enmiendas hechas a los informes" (2017b: 56). Un problema extra era la participación universal bastante dudosa; los países y colonias de Asia y África estaban inmersos en problemas locales propios del naciente proceso de descolonización, la Unión Soviética no era parte de la organización y los países socialistas, o eran marginados o se auto marginaban de las discusiones más importantes, los países latinoamericanos se mostraban desinteresados; en los hechos la UNESCO era a mediados del siglo XX un organismo sustentado por y para los europeos occidentales y norteamericanos. Según Torres Bodet en 1949, 42 asociaciones profesionales se beneficiaban de algún subsidio de la UNESCO, de ellas 39 se hallaban en Europa, en tanto las otras 3 se las repartían Estados Unidos, Canadá y Nueva Zelanda. En tanto que los "miembros del Consejo (Ejecutivo) se hallaban casi invariablemente de acuerdo con cuanto opinaban norteamericanos, británicos y franceses." (2017b: 44).

Torres Bodet tomaría distancia también de la fórmula de "unificación de tradiciones" planteada por su antecesor, para el mexicano:

> (…) el camino intelectual de la fraternidad humana no se encontraría jamás merced a una simplificación arbitraria de las culturas históricas. Una simplificación de pareja categoría —en la que cada cultura perdiese su sabor genuino y particular— implicaría a la postre un empobrecimiento patético de la tierra. (Torres Bodet, 2017b: 18)

La gestión de Torres Bodet coincide con un momento más que significativo a los efectos de nuestro trabajo, lo orígenes del desarrollo. El 20 de enero de 1949 Harry Truman asume como presidente de los Estados Unidos, Arturo Escobar identifica su discurso como el puntapié inicial del paradigma del desarrollo (2007: 19). Las ideas de Truman rápidamente encuentran eco en la ONU y muy especialmente en el Programa Económico y Social, la Resolución 180 (VIII) Asistencia técnica para el desarrollo económico, del 4 de marzo de 1949, establece el mandato para los organismos especializados de Naciones Unidas, la UNESCO entre ellos, de sumarse al amplio programa de asistencias técnicas para el desarrollo. Esto resulta particularmente significativo, pues desdobla así lo que se conocería como su "programa normal", vale decir la acción sustantiva que la organización por motu

propio venía desarrollando, del “programa de asistencia técnica”, que en ese momento era un mandato de la ONU, con financiamiento también de este organismo, pero que en adelante sería también mecanismo adoptado por la propia UNESCO.

Como ya lo adelantáramos, la gestión de Torres Bodet al frente de la UNESCO estuvo marcada por la necesidad de hacer converger sus objetivos institucionales, la disponibilidad de recursos y el necesario desarrollo organizacional, para lo que entendía debía de ampliar su base presupuestaria, sin embargo, nos dirá: “A juicio de gran número de países, la ciencia y la cultura no merecían, anualmente, una contribución internacional mayor que el precio de un bombardero” (2017a: 923). En 1952 algunos países, fundamentalmente impulsados por Estados Unidos, lanzan la idea de “estabilizar la UNESCO”, en los hechos esto es estabilizar su presupuesto, entender que la organización había ya alcanzado su pleno desarrollo, en virtud de su particular lectura, conforme la cual la UNESCO debía de crecer aun considerablemente, Torres Bodet decide renunciar a su cargo de Director General. Las *Memorias* del mexicano nos muestran una organismo en el que contrastan fuertemente lo grandilocuente de sus objetivos institucionales con el apoyo dado a la misma por los propios Estados miembros para lograrla; como esos propios Estados mantienen una retórica internacionalista pero priorizan sus intereses nacionales; el manejo hegemónico en los primeros años de Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia; y como en pocos años de vida se va burocratizando a pasos acelerados.

2.4. Desarrollo institucional. Camino a la universalidad.

Como todo organismo de la familia de Naciones Unidas, la UNESCO aspira a la universalidad, dado que es un organismo multilateral integrado por estados nacionales, la pretendida universalidad se considera alcanzada cuando la totalidad de los estados reconocidos por el sistema inter-nacional son parte de la organización, por tal motivo consideramos esta variable como indicador del desarrollo institucional de la misma.

Un hito importante en el proceso fundacional de la UNESCO lo constituía la organización de la Primera Conferencia General, la cual no podía ser realizada sino hasta que 20 Estados ratificaran su Constitución, lo cual sucedió con la incorporación de Grecia el 4 de noviembre de 1946; para fines del mismo año la organización contaba ya con 26 Estados miembros.

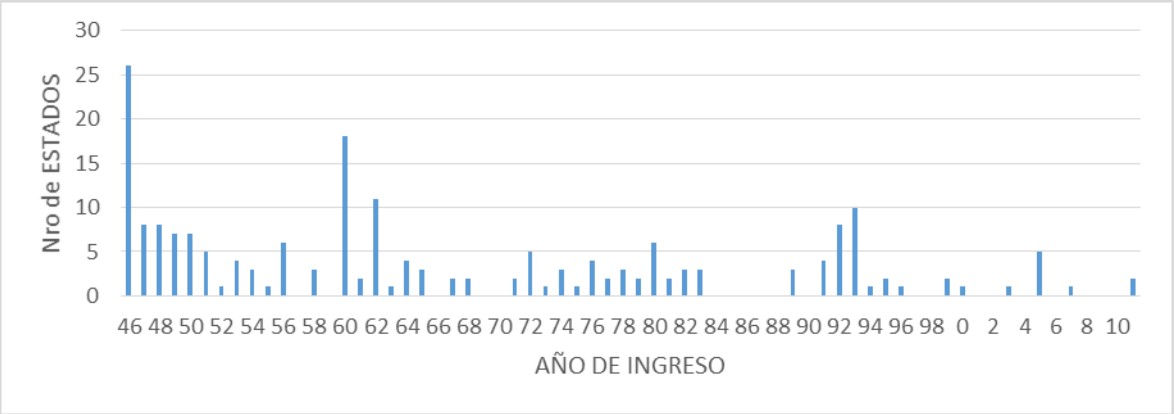
En los años subsiguientes el número de nuevos miembros va desacelerándose, en los cinco años siguientes (1947-1951) se suman 35 Estados, en los ocho posteriores (1952-1959) el número alcanza a 19, sumando un total de 79 Estados miembros para 1959.

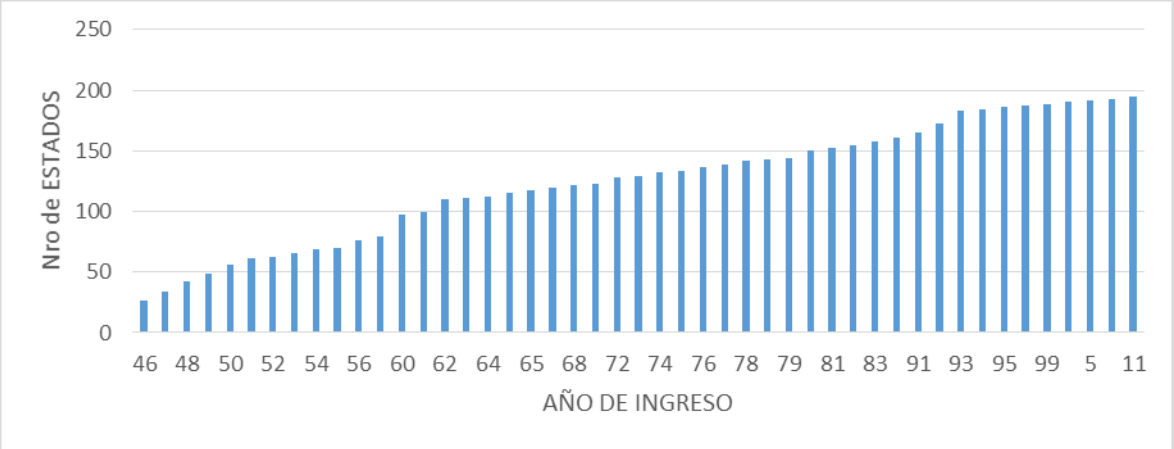
Los años de 1960 y 1962 representan el momento del masivo ingreso a la organización de las nuevas naciones surgidas de los procesos de descolonización, 18 y 11 nuevos estados se suman respectivamente en esos años; para 1962 el número de estados miembros alcanzaba a 110.

Obviamente la UNESCO siguió sumando miembros, aunque en un ritmo muy paulatino hasta el fin de la Guerra Fría, resultado de procesos secesionistas, como los casos de las ex Yugoeslavia o Checoeslovaquia, o bien del desmembramiento de la Unión Soviética, el número de países que entre 1991 y 1993 se suman a la organización es de 22, alcanzando para ese año un total de 183 Estados Miembros.

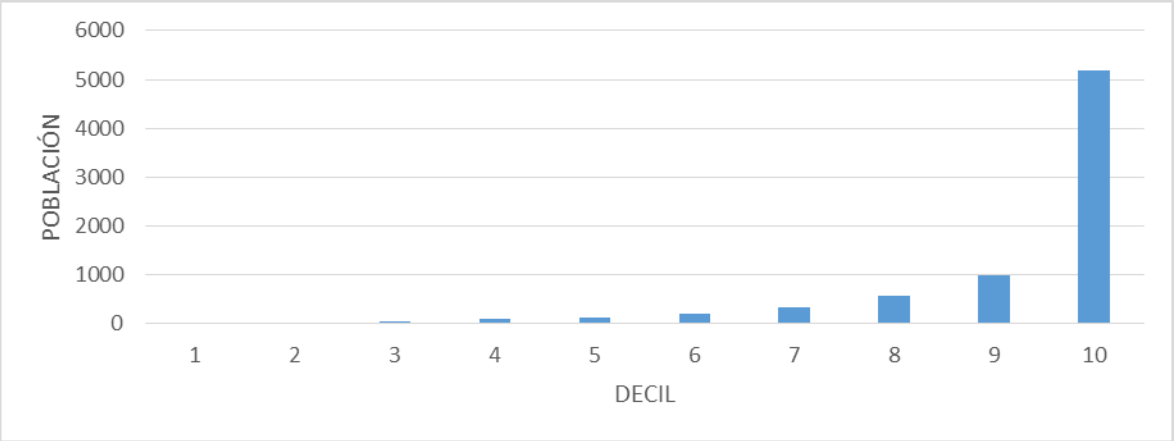
El número de miembros no solo se incrementa invariablemente, si bien excepcionales, también se dan los casos de retiro de la organización. Por lo común los retiros se dan como respuesta a las críticas que los Estados reciben de sus políticas nacionales, tal como los casos de la Sudáfrica (1956) o Portugal (1972) o por cuestiones geopolíticas, tal el caso de Polonia, Hungría y Checoeslovaquia en los ’50, o las dos retiradas de Estados Unidos (1984 y 2018), seguidos por el Reino Unido y Singapur en el primer caso y por Israel en el segundo. No obstante estos casos el número de miembros han ido siempre en aumento para la UNESCO.

A la fecha la UNESCO cuenta con 193 Miembros, el mismo número de miembros de las Naciones Unidas, aunque la UNESCO reconoce como Estado Miembro a Palestina, en tanto que en la ONU guarda el rango de Observador Permanente y no de miembro pleno por el veto de los Estados Unidos en el Consejo de Seguridad.





El número de miembros ha sido una preocupación permanente de las UNESCO en aras de su tan aspirada representación universal, sin embargo ello no clausura las discusiones en relación a la representatividad en términos poblacionales, toda vez que cada Estado Miembro tiene un voto en la Asamblea General independientemente de su cantidad de habitantes. Así, por ejemplo, mientras que China o India, con más de 1400 millones de habitantes, tienen un voto, existen 38 Estados que no alcanzan al millón, y si consideramos los que está por debajo de los 10 millones el número se eleva a 104; si se analiza por deciles tenemos que los Estados del primer decil suman 1,74 millones de habitantes, mientras que para el décimo la cifra se eleva a los 5.182,28 millones.



Elaboración propia a partir de datos de Datos Mundial.com (https://www.datosmundial.com/alianzas/unesco.php)

Un análisis similar plantea Mario Ojeda Gómez respecto de la representación en el Consejo Ejecutivo, según este, “otro problema que aqueja a la UNESCO es el desequilibrio entre el peso específico de los países por su población y su representación real ante” este organismo. Ojeda Gómez analiza el caso del grupo América Latina y el Caribe, dentro del cual existen subgrupos, América Latina por un lado, con 19 estados y Caribe por otro, con 14 estados, en la Asamblea General, a los primeros les corresponden 7 asientos en el Consejo, en tanto que a los segundos 3, sin embargo la población de los latinoamericanos es casi quince veces la de los caribeños (2000: 411). Otro problema de representación que identifica nuestro autor es en relación a la existencia de lealtades cruzadas, siempre siguiendo en su análisis con el caso latinoamericano, señala que México es parte del grupo de países latinoamericanos en la UNESCO, pero tiene que hacer convivir sus intereses en la organización con los derivados del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que comparte nada menos que con Estados Unidos; los países angloparlantes del Caribe, según Ojeda Gómez, siempre se han quejado de tener que compartir espacio institucional con los latinoamericanos; mientras que Panamá, nos dice, suele alinearse con Taiwán más que con sus co-continentales (2000:410).

El alejamiento de Estados Unidos de este foro intergubernamental representa para la UNESCO un importante problema, además del económico dado que se trata del principal aportante, en términos de representatividad, toda vez que se trata del

Estado nación que, además de contar con más de 400 millones de habitantes, es a todas luces el principal actor del juego geopolítico inter-nacional.

2.5. La UNESCO y sus Directores Generales

A fines del siglo XIX Woodrow Wilson, años más tarde presidente de los Estados Unidos, y como vimos uno de los principales impulsores del multilateralismo moderno, afirmaba en relación a la política doméstica de su país que el gobierno debía de estar claramente escindido entre decisores políticos y una administración meramente ejecutiva (Wilson, 2000). Consecuente con esta visión, la ciencia política durante mucho tiempo centró sus análisis en las figuras que ocuparon eventualmente la cúspide organizacional; en su *Historia de la UNESCO* (1995), Valderrama hace en muy buena medida eco de esta idea; en su clásico *La invención de las políticas culturales*, Philippe Urfalino (2022), hace lo propio respecto de la figura de Malraux. Sin embargo, los estudios desde mediados del siglo XX para acá demostraron que esta visión racionalista de la política mostraba fuertes déficits, dado que la capacidad de agencia del gobernante/funcionario está fuertemente coartada por múltiples factores estructurales (Hafritz & Hyde, 2000). El propio Jaime Torres Bodet, Director General de la UNESCO entre 1948 y 1952 nos lo recuerda en estos términos en sus Memorias:

> El director de una organización internacional no posee las facultades ejecutivas de un empresario. Cada uno de sus actos está regido por una serie de normas, que él no dictó. Son las que establecen la Conferencia General y, durante los recesos de ésta, el Consejo Ejecutivo, encargado de orientarlo, de vigilarlo y de autorizarlo a hacer lo menos posible, con la mayor prudencia posible y, muchas veces, con la mayor lentitud posible. (Torres Bodet, 2017b: 15)

Más, si bien coartada, esto no significa que la capacidad de agencia no exista, de hecho entre las razones de la crisis de la UNESCO que Ojeda Gómez visualizaba sobre el cierre del pasado milenio, señalaba que:

> (…) en la práctica, es la Dirección General el órgano de gobierno con mayor dinamismo y poder de iniciativa[8]. Además, es la Dirección General la que formula la agenda y esto le concede mayor discrecionalidad para controlar el desahogo de los asuntos. (2000: 410)

Por lo antes dicho es que consideramos que si bien es un despropósito plantear la "historia de la UNESCO" como al historia de sus "Directores Generales", la revisión de estas personalidades puede ser esclarecedora del dinamismo y orientación del organismo. Más aún, las elecciones de los Directores Generales es un claro indicador de cómo se imbrican la UNESCO y su contexto geopolítico, como lo expresa José Luís Barbería:

> Se trata de una pelea, generalmente soterrada y no necesariamente edificante, que los candidatos en liza libran desde sus mismos despachos de la plaza Fontenoy, sede del organismo intergubernamental, desde las embajadas, desde los ministerios de Exteriores de sus respectivos países y, también, desde lugares más discretos, en los que las transacciones y los compromisos quedan al abrigo de las miradas curiosas. (…) Los pasillos de la sede de la plaza Fontenoy son un hervidero de rumores que avalan la reputación de una Unesco instalada en perpetua lucha de clanes. Buena parte de esos rumores impiden considerar como un modelo de virtud a esta organización consagrada a la Educación, la Cultura y la Ciencia. (Barbería, 1999)

Julian Huxley (1946-1948)

En el marco de la Primer Conferencia General de la UNESCO Julian Huxley, hasta entonces Secretario de la Comisión Provisional, fue electo como primer Director General, función que ejerció hasta 1948. Huxley era biólogo evolucionista y eugenista británico, que con el correr de su vida fue desplazando el trabajo académico por el de la divulgación y promoción de la ciencia; como dijimos anteriormente, lideró el movimiento en pos de que la ciencia fuera incorporada a la agenda de la futura UNESCO, que en un principio era pensada estrictamente en relación con temas educativos y luego educativos y culturales. Sin dudas la figura

[8] "Mayor dinamismo y poder de iniciativa" en relación con la Asamblea General y con el Consejo Ejecutivo.

de Huxley resulta relevante, por un lado por el hecho ya dicho de lograr sumar la ciencia a la UNESCO; amén de ello, al haber conducido los momentos seminales (como Secretario de la Comisión Preparatoria de la UNESCO) y los primeros pasos organizativos (ya como primer Director General), marcó su impronta en el futuro del organismo; pero además, su texto antes mencionado, *La UNESCO, sus objetivos y su filosofía*, que redactara en 1945 a poco de asumir la Secretaría de la Comisión Preparatoria y destinado, según sus palabras, a aclarar sus propias ideas y las de los delegados de la Primera Conferencia General que se realizaría al año siguiente (1976: 4), por adhesión o por rechazo, resultó muy relevante en los momentos en que el novel organismo buscaba su destino e incluso hasta nuestros días.

Javier Torres Bodet (1948-1952)

Al británico Julian Huxley le sucedió en el mandato de la UNESCO el mexicano Jaime Torres Bodet (1948-1952); escritor, formado en filosofía y letras, pero fundamentalmente diplomático de carrera, desempeñó cargos en México en relación con el área educativa. Detenernos en su figura resulta interesante, por un lado porque resulta un indicador de lo estrecho de la relación entre México y la UNESCO, la cual se extiende hasta nuestros días; por otra parte resulta un indicador de un momento en que Latinoamérica parecía poder asumir un rol preponderante en los nuevos organismos multilaterales, el año anterior el brasileño Osvaldo Aranha había sido elegido Presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas, merced, según Torres Bodet, al estrechamiento de filas entre los países latinoamericanos sumado al hecho de que en la ONU representaban aproximadamente un tercio de los votos de la Asamblea General, a lo cual tal vez pudiéramos suponer que Latinoamérica representaba una tercera posición tolerable para los poderes en pugna en la naciente Guerra Fría. Pero sobre todo es interesante su figura pues nos ofrece un análisis solvente y mordaz del funcionamiento de los organismos multilaterales, el cual ha dejado plasmado en sus muy extensas memorias. Su gestión estuvo signada por el esfuerzo por desarrollar la organización, fundamentalmente por incrementar su presupuesto, y su renuncia al cargo lo estuvo por el fracaso en este cometido.

Luther Evans (1953-1958)

Tras la dimisión de Jaime Torres Bodet asumió la Dirección General en forma provisional John W. Taylor (1952-1953), norteamericano que venía del campo de la educación superior (Rector de la Universidad de Louisville), quien hasta entonces ejercía la función de Director Adjunto de la UNESCO desde 1950; en julio de 1953 es electo Director General el norteamericano Luther Evans.

Evans era un politólogo que dirigía la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, función que compartía con la de actuar como consejero de las delegaciones norteamericanas ante la UNESCO y como parte de miembro del Consejo Ejecutivo de la organización. Su gestión estuvo marcada por una intensificación de la relación de la UNESCO con los Estados miembros, al punto que en 1957 se crea la en el marco de la Secretaría la Oficina de Relaciones con los Estados Miembros, con la ONU y con otros organismos internacionales. Dos de los hechos más destacados durante su gestión fueron la aprobación de la Convención Universal sobre Derechos de Autor y la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado. Durante su mandato la UNESCO transitó la crisis por la Guerra de Corea, que desembocó en el alejamiento temporal de algunos países socialistas, los cuales regresaron unos años más tarde con la incorporación a la UNESCO de la propia Unión Soviética en 1954.

Vittorino Veronese (1958-1961)

Político italiano que desempeñaba cargos en la UNESCO, Veronese se vio afectado por problemas de salud que lo obligaron, primero a delegar temporalmente sus funciones en René Maheu, y luego a renunciar definitivamente, asumiendo el propio Maheu una vez más la Dirección hasta que fuera definitivamente elegido para el cargo. Durante el mandato de Veronese se dio la masiva incorporación a la UNESCO de los nuevos Estados africanos y asiáticos poscoloniales, lo cual marcaría el nuevo escenario multilateral en la organización. También se dio durante su gestión el pedido de la República Árabe Unida (denominación por entonces del actual Egipto) de ayuda a la UNESCO, y el consecuente lanzamiento de la

campaña internacional, para salvar los monumentos de Nubia, un hito en lo referente a la salvaguarda del patrimonio mundial.

René Maheu (1961-1974)

Formado en filosofía, cuya docencia ejerció por breves períodos, prontamente se incorporó al servicio diplomático francés y formó parte de la UNESCO desde sus orígenes, estuvo a cargo del área de comunicaciones, fue jefe del gabinete de Torres Bodet, representante de la UNESCO ante la ONU y Director Adjunto. Al momento de asumir la Dirección, Maheu se avizora como el Director más avezado hasta entonces en el funcionamiento del organismo, lo cual se evidencia en el crecimiento y consolidación de la organización durante su gestión. No puede dejar de sopesarse que el mandato de Maheu, francés, se da en momentos de la fundación de la V República en su país (a la vez país sede de la UNESCO), en que el gaullismo se desmarca de la tutela norteamericana, en que André Malraux es Ministro de Cultura en Francia y en que, siguiendo a Philippe Urfalino, se da "La invención de las políticas culturales" (2022). En este último campo, el de nuestro particular interés, caben destacarse que durante su gestión la Asamblea General comienza a hablar de "políticas culturales", se realiza en 1967 la Mesa Redonda sobre Políticas Culturales de Mónaco, la Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales, celebrada en Venecia en 1970 y el informe *La cultura en el mundo contemporáneo* (Maheu, 1973), que analizaremos en profundidad más adelante. En un momento que Mahau veía coexistir "dos humanidades, la de los astros y la de las cavernas", consideraba que el desarrollo equivalía en su tiempo a la idea de libertad en el siglo XVIII, pero advertía que "antes que recurso y materia del desarrollo, antes incluso que agente del desarrollo, el hombre es su fin"; tanto la fuerza del "progreso incesante de la tecnología", como "la necesidad del hombre de acceder a la categoría de humanidad" conducen a la concreción de una "civilización planetaria", proceso en que para el Director, la UNESCO debe desempeñar un rol protagónico. (Maheu, 1976: 25).

Amadou-Mahtar M'Bow (1974-1987)

De origen senegalés, profesor de historia y geografía, M'Bow había ocupado los cargos más altos de las agencias de educación de su nación desde los años '50, antes y después de su independencia, se había incorporado a la UNESCO a mediados de los años '60 y desde 1970 era Sub Director del Sector de Educación. Tal como sucediera con sus antecesores resulta difícil desvincular su nombramiento del contexto geopolítico y del impacto de este sobre la dinámica del multilateralismo de la organización. El propio M'Bow "interpretaba" su designación en estos términos en su discurso de asunción:

> Como cada uno lleva dentro de sí mismo la marca del medio que le ha visto nacer y crecer, es en el genio del pueblo africano, en su sabiduría, de donde extraeré mis razones para actuar. Interpreto el voto de ustedes como una manifestación de consideración y de estima hacia las regiones y los pueblos —los del Tercer Mundo— que durante tanto tiempo han sido marginados de los centros de decisión y de los focos de influencia universal. (M'Bow, citado por Valderrama, 1995: 231)

Sin dudas los años del senegalés al frente de la UNESCO están signados por un marcado tercermundismo, tanto en esta como en otros organismos multilaterales. Dos hechos resultan señales inequívocas: el Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI), y el Nuevo Orden Mundial de la Información y las Comunicaciones (NOMIC). El NOEI es una idea que vio la luz en 1974 en el marco de la Asamblea General de las Naciones Unidas, muy sintéticamente es un reclamo de los países en vías de desarrollo a los desarrollados para cambiar las reglas del juego de la economía internacional, dado que entendían que el estado de cosas en su tiempo lejos de promover el tan ansiado desarrollo, lo perpetuaba. El NOMIC tiene sus orígenes en la propia UNESCO, que desde comienzo de la década de 1970 reclamaba un reordenamiento de los flujos de información en el mundo, donde esta estaba cuasi monopolizada por unas pocas agencias de noticias de origen norteamericano, inglés, francés y ruso; el punto álgido fue el Informe MacBride aparecido en 1980, fuertemente criticado por los países desarrollados y que en no menor medida alimento la decisión de los Estados Unidos y el Reino Unido de retirarse de la UNESCO en 1984. En el campo de las políticas culturales es durante

el mandato de M'Bow que se realiza en México la célebre MONDIACULT de 1982, además de las Conferencias regionales que se vinieron realizando en los años anteriores. Después de los primeros años de la Guerra Fría, los años de la gestión del senegalés son los de mayor conflictividad al interior de la UNESCO.

Federico Mayor Zaragoza (1987-1999)

Federico Mayor es un científico, educador y político español, al momento de ser electo Director General de la UNESCO en 1987 ya había sido Director General Adjunto entre 1978 y 1981. Su elección estuvo signada por la idea de que el organismo estaba en medio de la principal crisis desde su creación, consecuencia de la retirada unos años antes de Estados Unidos y el Reino Unido. El retiro de norteamericano y británico implicaba un golpe a la tan ansiada universalidad de la UNESCO, pero amén de este valor ético había resultado en una merma de casi el 30% de su presupuesto anual. Después de una conflictiva negociación en el Consejo Ejecutivo, órgano que postula los candidatos a la Conferencia General, en esta última fue electo por amplia mayoría, no obstante, su elección claramente dejó dos lecturas contrapuestas, para unos Mayor era la opción por el retorno a los causes del consenso por sobre los disensos en el organismo, para otros era una vez más "el candidato del norte", sobre todo para los países asiáticos del tercer mundo que veían frustrada su esperanza de tener su primer Director General.
El mandato de Mayor es por lo común caracterizado como de marcada profesionalización de la organización, ordenamiento de la gestión y austeridad, de hecho el eslogan de su primer Plan de Plazo Medio presentado tras asumir fue "Hacer menos, pero hacer mejor". Prosiguió con el discurso de M´Bow de contraste entre los gastos armamentistas y las necesidades más básicas de una amplia fracción de la población mundial. Durante su gestión vio la luz el conocido Informe Delors sobre educación (1996), que reivindicaba un componente ético para la educación frente al instrumental demandado desde el discurso neoliberal en auge por esos años. En el campo de la política cultural se conoció el Informe Nuestra Diversidad Creativa (1997) y tuvo lugar la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo de Estocolmo (1998).

Koichiro Matsuura (1999-2009)

Claramente el perfil del japonés Matsuura habla de su tiempo, no se trata de un educador o un humanista, sino de un economista y aunque fuera diplomático de carrera, según los medios de la época, asienta su postulación en “su obsesión contable” en “ausencia en su discurso de un verdadero proyecto cultural” (Barbería, 1999). Con Matsuura finalmente un asiático era Director General, pero trátase una vez más un representante del norte global; su principal competidor fue el saudí Ghazi Algosaibi, parte del rechazo a su candidatura se deriva del descredito de su país en el campo de la integración de las mujeres y de otras minorías; según los analistas por detrás de la consagración del japonés estuvieron el fuerte lobby de su país, las relaciones bilaterales franco japonesas, en las que la nación gala estaba por entonces muy interesada, el que Japón fuera el principal aportante financiero del organismo con algo así como el 20% de su presupuesto y la, para nada menor, garantía que con su gestión los Estados Unidos retornaran al organismo, lo cual se efectivizara en 2003.

La gestión de Matsuura navega entre el diagnóstico de mil millones de personas entre niños sin escolarizar y adultos analfabetos, que lo llevan a afirmar “la educación básica, mi prioridad entre prioridades” (2000), el auge de Internet y los problemas que se avizoraban en la red hacia el cambio de milenio (El País, 1999), y el informe Hacia las sociedades del conocimiento (2005), que lo alientan a pensar la educación como factor de desarrollo al estilo de Kerala , en la India, o de Singapur (Matsuura, 2006).

Durante su mandato se dan dos importantes hitos en el campo de las políticas culturales, se sancionan la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en 2003 y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, en 2005.

Irina Bokova (2009-2017)

Con la búlgara Irina Bokova no solo una mujer es por primera vez elegida para ocupar el cargo de Directora General en la UNESCO, sino que es también la primera vez para un Director oriundo de Europa del este; claro que en un contexto

muy diferente al de la Guerra Fría, Bulgaria pasó a formar parte de la OTAN en 2004 y de la Unión Europea en 2007.

En el plano geopolítico el hecho más significativo durante la gestión de Bukova fue la admisión de Palestina como Estado Miembro de la organización a fines de 2011; lo cual constituyo para la nación de medio oriente su primer reconocimiento en un organismos internacional, el que no podía, y aun no puede, conseguir en las Naciones Unidas por el sistemático veto norteamericano en el Consejo de Seguridad; pero para la UNESCO implico un nueva crisis en su relación con Estados Unidos, que en principio restringió sus aportes al organismo, hasta que finamente anunció su retiro en 2017 (el cual quedó en efectivo al último día de 2018 durante la administración de su sucesora). El desfinanciamiento norteamericano a la UNESCO significó la casi paralización de sus acciones en 2012 y una fuerte reestructuración en los años siguientes.

Un elemento que caracterizó la conducción de Bokova fue el retorno a la discusión sobre la posibilidad, y la necesidad, de un humanismo global, el cual se convirtiera casi en el leitmotiv de su gestión, sostenía Bokova durante la 38 Conferencia General de la UNESCO en que se conmemorara el 70 aniversario de su creación en 2015: “Nuestra función es fortalecer la solidaridad intelectual y moral entre los pueblos, afianzar la convicción de que la humanidad es una única familia, unida en su diversidad”. El tema del humanismo fue el eje de la reunión de su Grupo de Alto Nivel sobre la Paz y el Diálogo entre las Culturas, convocada por la UNESCO y celebrada en la sede de Naciones Unidas en 2011; de la última edición de El Correo de la UNESCO de ese año; de un texto de la propia Bukova, *Un humanismo para el siglo XXI* (2010); de una revisión en clave humanista del Informe Delors (Elfert, 2015) y de otras acciones.

Audrey Azoulay (2017- actualidad)

El proceso sucesorio de Bokova estuvo signado por la crisis de la UNESCO por el portazo norteamericano y por la expectativa árabe de tener su primer Director General, habida cuenta de ser la única región de la UNESCO que aún no cuenta con un Director General en la historia del organismo, pese a que sistemáticamente, al menos desde la elección de Mayor en 1988, tiene un candidato en la elección

final. En ese contexto es electa la ex Ministra de Cultura de Francia, Audrey Azoulay, convirtiéndose en la octava Directora de la región europea, lo cual ha puesto sobre el tapete la hegemonía euro-norteamericana en la conducción de la institución.

Con solo dos años la gestión de Azoulay debió de enfrentar la pandemia por Covid-19 que trastocó el habitual desenvolvimiento de la vida social e institucional en todo el mundo y en todos los ámbitos. La cultura estuvo lejos de ser la excepción, por el contrario la pandemia puso al descubierto la precariedad del sector artístico y cultural en todo el mundo, desarrollado o subdesarrollado, norte o sur global, local, si se tiene en cuenta que se trata de un tema que fue parte de la agenda de la organización desde sus orígenes no deja de sonar un tanto frustrante. Resulta imposible soslayar que durante su mandato se realizara en México la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible - MONDIACULT 2022, que será objeto de nuestro análisis más adelante.

3. La UNESCO y la cultura

Resumir lo actuado por la UNESCO no es, ni posible, ni la intensión del presente apartado, se mencionan simplemente algunas acciones y preocupaciones acotadas al ámbito cultural, y en alguna ocasión de las ciencias sociales, por ser estos los ámbitos en los que se tratan los temas particulares de nuestro interés, pero dejando de lado su desempeño en campos como las ciencias naturales o la educación, clara mente el de mayor acción de la organización.

Los primeros años de la UNESCO están fuertemente dedicados a la organización interna, la “reconstrucción” europea, el fortalecimiento de las relaciones con los Estados Miembros y la seducción a nuevos estados para que se sumen al organismo.

En el plano cultural las primeras acciones se centran el ámbito bibliotecológico, habida cuenta de la íntima relación entre estas y los sistemas educativo y científico; en la difusión de las que se consideran las grandes obras del arte (de esos años data el Instituto Internacional del Teatro, aun hoy en funcionamiento) y el pensamiento, y en el sistema museístico y de conservación del patrimonio. También

es importante desde sus orígenes la atención que la UNESCO pone al moderno sistema de telecomunicaciones y a los desarrollos tecnológicos, la televisión en los ’50 y la que denominan “comunicación espacial” (satelital) en los ’60, todo ello en muy buen medida en tanto se lo entiende como subsidiario del sistema educativo. Manifiesta así mismo una preocupación por las condiciones de vida y producción de artistas e intelectuales, lo que lleva a la UNESCO a realizar algunas iniciativas en conjunto con la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

En el marco del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas surge hacia fines de los ’40 el “Programa de Asistencia Técnica”, la Conferencia General de la UNESCO de 1949 establece que el organismo se asocie al mismo. Este dato no es menor, desagrega al conjunto de las naciones entre asistentes y asistidas (o desarrolladas y en vías de desarrollo) a la vez que formaliza en la asistencia misma un modelo concreto de intervención.

En el plano normativo los dos primeros grandes hitos en el campo cultural serán la Convención Universal sobre los Derechos de Autor, sancionada en Ginebra en 1952 en el marco de la Conferencia Intergubernamental sobre Derechos de Autor auspiciada por la UNESCO y la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado sancionada en La Haya en 1954, conocida también como Convención de La Haya.

Un tema presente desde los primeros momentos de la UNESCO fue el necesario conocimiento de las cultura, por parte del organismo, pero por sobre todo entre las naciones, como condición necesaria para mejorar el entendimiento mutuo, que en el programa de la organización conduciría a la paz duradera. En su Historia de la UNESCO, Fernando Valderrama reseña así la forma en que este tema fuera tratado ya en la Primera Conferencia General de 1946:

> Por lo que respecta al nacionalismo y al internacionalismo, los tres objetivos principales fueron: ayudar a desarrollar en cada país la simpatía y el respeto hacia los demás y hacia las aspiraciones de los otros; estudiar y recomendar las medidas más adecuadas para crear una cooperación más estrecha entre las naciones, respetando íntegramente su ideal y su cultura. (1995: 33)

Tenemos entonces el objetivo, “ayudar a desarrollar en cada país la simpatía y el respeto hacia los demás”; la condición necesaria, “determinar los rasgos característicos de la cultura y el ideal de cada país”; y el programa de acción,

“estudiar y recomendar las medidas más adecuadas”. Esta orientación es reforzada por las Naciones Unidas, que en una Resolución de 1949 invita al Consejo Económico Social a elaborar “un informe general sobre la situación social y cultural en todo el mundo” y a que este haga a su vez extensiva la invitación a los organismos pertinentes, entre ellos los “organismos especializados” del sistema de Naciones Unidas, entiéndase la UNESCO (ONU, 1949)

En el campo de las ciencias sociales se lanza en el año 1947 el proyecto “Estados de tirantez que afectan a la comprensión internacional”, según el relato que hace Handley Cantril, quien fuera parte del proyecto, la actividad principal del proyecto era la elaboración de monografías sobre “los modos de vida de los principales pueblos del mundo” (1948: 2). Una derivación de este proyecto era el estudio de las condiciones que conducían a lo que los investigadores denominaban “un nacionalismo agresivo”. Estos trabajos de investigación tenían para la UNESCO el objetivo de alimentar dispositivos tendientes a “modificar las mentalidades” de las personas, estos eran folletos, notas periodísticas, películas, etc.

En sintonía con lo anterior, pero en el campo que la organización identificaba como “filosofía y humanidades”, terreno en el que colaboraba intensamente con el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas (organismo fundado en enero de 1949), se encomendaban trabajos tendientes a revisar los fundamentos de las nociones fundaméntale de la filosofía política moderna: libertad, igualdad, democracia, etc. y de los “fundamentos filosóficos de los derechos humanos”. Se desarrolla un plan de investigación sobre las “civilizaciones indígenas de África”. También se hace lo propio respecto de las “poblaciones aborígenes” americanas, en este caso en colaboración con el Instituto Indigenista Interamericano.

Un lugar destacado entre las acciones de la UNESCO en pos de conocer las culturas del mundo y explorar las formas de convivencia le corresponde al Proyecto Principal “Apreciación mutua de los valores culturales de Oriente y Occidente”, puesto en funcionamiento en 1957 y con una duración programada de diez años. El Comité Consultivo Internacional encargado de asesorar al Director General de la Unesco en la preparación y ejecución del Proyecto definía lo que podríamos considerar su plan operativo en estos términos:

> Se propiciarán los trabajos de los investigadores, el mejoramiento de la educación escolar y el desarrollo de los contactos e intercambios de

> personas, tratando de llegar al gran público por los medios de información más modernos, con el concurso de las organizaciones juveniles y de educación de adultos y mediante la traducción de obras literarias y la difusión de las artes plásticas y de la música. (1956: 35)

Pasados los primeros años de organización y selección de iniciativas el Programa había decantado según Fernando Valderrama en tres líneas de acción: “estudios e investigación; enseñanza escolar y extra escolar; y divulgación para el público en general” (1996: 146)

En 1959 la República Árabe Unida solicita el apoyo de la UNESCO para salvar los monumentos arqueológicos de la región de Nubia, ubicada sobre el valle del Nilo entre el sur de Egipto y el norte de Sudan, dado que la construcción de la represa de Asuan y la posterior elevación de la cota del Nilo los dejaría sumergidos. El 1960 la UNESCO lanzaría la Campaña para salvar los monumentos de Nubia, la iniciativa se desarrollara durante toda la década y logrará hacer converger los recursos, técnicos, científicos y económicos, de múltiples países. Este es un hecho por demás relevante, pues, como veremos más adelante, significó un gran éxito en términos de cooperación internacional para la salvaguarda del patrimonio cultural y en particular implicó el reconocimiento de que por su valor cultural ciertos fenómenos culturales trascienden a los estados nacionales en los que se hayan emplazados para ser considerados patrimonio de toda la humanidad. La campaña de Nubia bien puede ser considerada como el antecedente inmediato de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural de 1972.

Durante la XII Conferencia General celebrada en París la UNESCO resuelve participar en el Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1961-1970), establecido por la Asamblea General de las Naciones Unidas. El 1 de enero de 1966 entraba en vigor el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en diciembre del año anterior ya se habían celebrado en la sede de la UNESCO reuniones con el nuevo Programa a los efectos de articular las acciones que el organismo venía desarrollando en el terreno del desarrollo. Si bien el programa del desarrollo era parte de la agenda de la UNESCO por lo menos desde la década anterior, este hecho es relevante pues marca la institucionalización del desarrollo como horizonte programático.

Según Valderrama en el año 1965 tres países, Irán, Perú y Turquía solicitaron a la UNESCO su apoyo para la preservación de monumentos arqueológicos, el autor ubica este hecho en “el campo de las relaciones entre la protección del patrimonio cultural y el turismo” (1995: 171). El hecho es de desatacar por dos motivos, porque tenemos ya presente la idea de turismo cultural, y porque muestra ya la dinámica de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural, e incluso lleva a pensar que la propia Convención es una forma de institucionalizar los pedidos espontáneos de ayuda de los estados miembros.

La XIV Conferencia General celebrada en París en 1966 es sin dudas el escenario de aparición del moderno concepto de política cultural, al menos el sintagma “políticas culturales” no está presente en las Conferencias anteriores.

La propuesta de la Conferencia General de 1966 se materializó un año más tarde con la realización de la Mesa Redonda sobre Políticas Culturales, organizada por la Unesco del 18 al 22 de diciembre de 1967 en Mónaco, y cuyos resultados se conocieran como *Políticas Culturales: Un estudio Preliminar* (UNESCO, 1969).

En 1970, del 24 de agosto al 2 de septiembre se celebra en Venecia la Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales, en los hechos la primera gran conferencia sobre políticas culturales, de la cual participaron representantes de 88 de los 122 Estados Miembros con los que la organización contaba por entonces, cuyas recomendaciones fueron aprobadas por la Conferencia General de ese mismo año y uno de cuyos corolarios fue la realización de Conferencias regionales a lo largo de la década siguiente (Helsinki, 1972; Yogyakarta, 1973; Accra, 1975; Bogotá, 1978).

Durante la XVI Conferencia General fue aprobada la Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes Culturales.

Durante la conferencia de 1972 celebrada en París se aprobó la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Natural y Cultural, heredera de la exitosa experiencia del rescate por parte de la comunidad inter-nacional de los monumentos de Nubia durante la década del ’60, la Convención propone un sistema de registro de bienes naturales o culturales que por su valor histórico, estético y científico deben ser considerados patrimonio de toda la humanidad, así

como un sistema de acciones para su protección por parte de la comunidad internacional.

En 1972 las Naciones Unidas resuelven proclamar el año 1975 como Año Internacional de la Mujer, como una forma de promover la igualdad de género. Durante la XVIII Conferencia General la Unesco resuelve una cantidad de medidas tendientes a participar del mismo, pero resulta particularmente interesante las recomendaciones hechas a sus Estados Miembro de promover la participación de la mujer en la propia organización, sea en los cargos representativos o bien en las postulaciones que los Estados hacían para cubrir cargos administrativos en la propia organización (UNESCO; 1974), de hecho la XVIII Conferencia de 1974 fue la primera presidida por una mujer, la húngara Majda Joburu (Valderrama: 1995). En los hechos todos los Directores Generales hasta entonces habían sido varones y lo seguirían siendo por mucho tiempo, habrá que esperar hasta 2009 para que Irina Bokova se convierta en la primera mujer Directora General de la UNESCO, tanto las nóminas de participantes en actas de reuniones, como la Historia de la UNESCO de Valderrama revelan muy escasos nombres femeninos. En 1975 la lingüista peruana Martha Hildebrandt se convierte en la primera mujer en ocupar un cargo de Subdirectora General, en su caso en el área de ciencias sociales.

La XVIII Conferencia General de 1974 resultó particularmente prolífica en cuestiones conceptuales que atañen a nuestros temas de interés. Surgen las primeras referencias a la idea de identidad nacional y del importante rol que la cultura desempeña en su constitución, se refuerza la idea de preservación del pluralismo cultural, se emplea la noción de subcultura, se habla de ayudar a los Estados Miembros en la conservación de ciudades, barrios y lugares históricos emplazados en contextos más amplios modernos, reconociendo (como ya los hacía la Convención del Patrimonio Mundial de 1972) la tensión entre conservación del patrimonio histórico y las fuerzas de modernización de la sociedad. En el campo comunicativo se habla de una doble circulación de la información, para evitar el par productor - consumidor pasivo, de una “libre y equilibrada circulación de la información”, de un derecho la información que contemple tanto el derecho a ser informado como el derecho a informar (Valderrama, 1995: 231).

A fines de 1974 asume como Director General de la UNESCO Ahmadu Mahtar M'Bow, de Senegal, quien se desempeñará en el cargo hasta 1987, primer africano

en ocupar ese cargo, sus antecesores habían sido tres europeos, dos norteamericanos y un mexicano,

La historia no hará demasiado lugar a la esperanza de una equitativa distribución geográfica del más alto cargo de la UNESCO, toda vez que con excepción del japonés Koichiro Matsuura, todos sus sucesores serán europeos.

La XIX Conferencia General de 1976 fue celebrada en Nairobi, siendo la primera celebrada en territorio africano. La Conferencia de Nairobi parece haber sido un momento muy productivo para la organización en virtud de una amplia voluntad de acurdo entre los participantes, hecho que llevó al Director General a hablar de un "Espíritu de Nairobi" y que para Fernando Valderrama fue fundamental para que en los años subsiguientes se pudieran implementar más fluidamente los planes de acción, a la vez que contribuyó al cambio organizacional del organismo que se proponía hacia adelante generar planificaciones de más largo aliento (Valderrama, 1995), que en lo inmediato se materializó en lo que se conoció como Plan a Plazo Medio para 1977-1982 (UNESCO, 1977).

Durante la misma se recomendó la participación y contribución de las "masas populares" a la vida cultural, lo cual es un signo de la persistencia de una visión humanista de la cultura[9].

La XX Conferencia General se celebró en París en 1978, un dato interesante es que en la misma se aprobó la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales (UNESCO, 1978), sin embargo el texto de la misma fue objeto de cuatro proyectos anteriores, redactados en 1951, 1952, 1964 y 1967 por diversos comités de expertos, lo cual da una idea de lo áspero del tema para su tratamiento. En la misma se autoriza al Director a fomentar la participación de los jóvenes en la cooperación internacional, los derechos humanos, la paz y el desarme. Fueron aprobados los estatutos del Comité Internacional para la restitución de bienes culturales resultado de expolio o de tráfico ilícito a sus países de origen.

El 22 de febrero de 1980, Sean MacBride entregó al Director General el informe de la Comisión Internacional encargada de analizar la situación del sistema internacional de comunicaciones, titulado *Un Solo mundo, voces múltiples: comunicación e información en nuestro tiempo* (MacBride, 1980), aunque más conocido desde entonces como Informe MacBride. En forma acaso un tanto

[9] Esta noción es objeto de desarrollo del Capítulo II.

esquemática, aunque no por ello menos rigurosa, podría afirmarse que en la década de 1970 se dio la puja entre dos formas de ver el campo de las comunicaciones, como un negocio y por tanto legítimamente regido por las reglas del mercado, o como un derecho y en consecuencia potencial objeto de la promoción y/o regulación estatal e inter-nacional; el informe MacBride claramente toma partido por esta última opción, la que por otra parte era la sostenida por la UNESCO, al menos, desde los años ’60. El Informe resultaba el trabajo intelectual más ambicioso en pos de la instauración de lo que se conocía como Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC).

Durante la XXI Conferencia General celebrada en Belgrado en 1980 se adoptó la recomendación sobre la normalización internacional de las estadísticas relativas al financiamiento público de las actividades culturales.

Impulsada no por el área de cultura, sino de ciencias sociales, en 1981 se realiza en San José (Costa Rica) una reunión de expertos, cientistas sociales y representantes de los pueblos indígenas de América, para tratar la relación entre los temas de desarrollo y el genocidio. El resultado fue la conocida Declaración de San José, que instala definitivamente las nociones de etnocidio y de etnodesarrollo.

Del 26 de julio al 6 de agosto de 1982 la UNESCO celebró en México la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, conocida en adelante como MONDIACULT. El objetivo era marcar la agenda de las políticas culturales de los años ’80, hoy sabemos que lo hizo por las últimas cuatro décadas.

“La identidad cultural es indudablemente uno de los mejores ejemplos de trabajo de profundización intelectual que se ha realizado, al menos desde hace diez años, en el plano conceptual”, decía en su Discurso de Apertura de la XXII Conferencia General de 1983 el Director Genral Amadou-Mahtar M'Bow (UNESCO, 1983: 3)

Durante la XXIII Conferencia General celebrada en Sofía (Bulgaria), en 1985, ya hace lugar al concepto de patrimonio inmaterial, toda vez que, según Valderrama “promover la elaboración, armonización y aplicación, en las diferentes regiones, de métodos de inventario, de acopio y de preservación del patrimonio no físico en sus diferentes formas, comprendidas las tradiciones orales” (1995: 306).

Entre mediados de los años ’70 y mediados de los ’80 la UNESCO propició la realización de Conferencias Regionales Intergubernamentales sobre las Políticas de Comunicación, de modo similar a que lo hubiera hecho para con las políticas

culturales. Se realizaron así las Conferencias de San José (Costa Rica) en 1976 para América Latina y el Caribe, Kuala Lumpur (Malasia) en 1979 para Asia y Oceanía, Yaunde (Camerún) en 1980 para África y Jartum (Sudán) en 1987 para los Estados Árabes.

Durante la XXV Conferencia General celebrada en 1989 se aprobó la Recomendación para la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular.

La preocupación por lo que hoy denominaríamos medio ambiente estuvo siempre presente en el accionar de la UNESCO, pero como una preocupación más bien circunscripta al área de ciencias naturales. En la década de 1970, y tras realizarse la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (nótese que aún no se emplea el concepto de medio ambiente) en Estocolmo en 1972 y la consecuente creación del Programa de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, la UNESCO comienza a incorporar la temática en forma más amplia en su agenda. Tal es así que en 1990 crea la Oficina de Coordinación de los Programas del Medio Ambiente, uno de cuyos objetivos principales es preparar la participación de la UNESCO en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo realizada en Rio en 1992, más conocida como la Cumbre de la Tierra, y en la cual quedara definitivamente institucionalizada la noción de desarrollo sustentable.

El 11 de diciembre de 1992, en el marco del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, queda constituida la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo, presidida por Javier Pérez de Cuellar, organismo que finalmente dará a luz el informe *Nuestra Diversidad Creativa* en 1997.

Cinco fueron los temas principales de su programa de actividad: la incidencia de los factores culturales y socioculturales sobre el desarrollo; el impacto del desarrollo social y económico sobre la cultura; las relaciones que unen la cultura y los modelos de desarrollo; la influencia del desarrollo cultural sobre el bienestar individual y colectivo; y el papel que juegan la actividad cultural y la creación artística como tales y también en el desarrollo y la cooperación internacional. (Valderrama, 1995: 372)

Según Valderrama las estrategias del área de cultura para el bienio 1992-1993 fueron tres: salvaguardia del patrimonio mundial de la humanidad, preocupación y ocupación permanente de la UNESCO desde la aprobación de la Convención de

1972; cultura orientada al desarrollo, como no podría ser de otro modo dado que estaba en tránsito el Decenio Mundial para la Cultura y el Desarrollo; y por último, y esto sí resulta una novedad sintáctica en el relato de nuestro autor, “las diversas formas de diálogo intercultural”, sintagma este que acompañará el discurso de la organización hasta nuestros días cuando de formas de procesamiento de las diferencias culturales se trata (1995: 380).

En 1993 se crea, dentro de la órbita de la Secretaría, el Centro del Patrimonio Mundial.

En 1992 se conmemoraba la llegada de Cristóbal Colón a suelo americano, un hito que movilizó al mundo en su conjunto a reflexionar sobre la interpretación del hecho. La UNESCO hace un “Llamamiento” a los Estados Miembros y a la comunidad internacional en su conjunto a conmemorar el hecho bajo el lema (“figura” dirá Enrique Dussel en su análisis crítico) “Encuentro de Dos Mundos”. El llamamiento “tendrá por objetivo fundamental estimular los intercambios y los contactos interculturales fundados en la afirmación de la identidad cultural de los pueblo” (UNESCO, 1989: 2), el cual es desagregado en el mismo documento en tres objetivos específicos: “poner de manifiesto las profundas transformaciones que se han registrado en todo el mundo desde la era de los descubrimientos; recoger testimonios de las culturas indígenas de América, y realzar y preservar el patrimonio cultural del nuevo continente”. Tales fueron las consignas que rigieron un sinnúmero de actividades realizadas o patrocinadas por la organización en 1992. La UNESCO elude el enjuiciamiento histórico, optando por una lectura de la conquista como momento seminal en que la humanidad por fin constituye una unidad a partir del “encuentro”.

En el marco de la XXVII Conferencia General, una por entonces novedosa idea hace su aparición en el discurso de apertura del Director General: la globalización, la cual caracteriza en los siguientes términos:

> Las ideas, los hombres, los servicios, las informaciones, los productos agrícolas, industriales, las materias primas, los capitales viajan por encima de las fronteras. Gracias a la libertad de la prensa, la información se distribuye de forma instantánea en todos los puntos de nuestro planeta. La informática y la telemática establecen formas nuevas de comunicación entre

> los hombres. Esto es positivo y contribuye al progreso general de la humanidad. (Federico Mayor, citado por Valderrama, 1995: 388)

Pero a renglón seguido se cuestiona en qué medida la globalización no atentará contra la particularidad cultural de las poblaciones y reafirma una vez más la consabida fórmula que conjuga la unidad de la especie, baluarte histórico de la UNESCO en su lucha contra el racismo, con la diversidad de las culturas, preocupación por esos años cada vez más presente en la agenda del organismo.

En Estocolmo se realizará en 1998 el tercer gran evento internacional sobre políticas culturales: la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo. La Conferencia fue en buena medida el corolario del decenio mundial para el desarrollo cultural y consecuentemente no aportó demasiadas novedades, si generó el denominado Plan de Acción sobre políticas culturales para el desarrollo, que contiene no solo principios sino recomendaciones para los Estados Miembros. (UNESCO, 1998)

En el año 2001 se aprueba en París la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, corolario del Informe Nuestra Diversidad Creativa y el antecedente necesario de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales sancionada en 2005, la cual está, en lo fundamental, enfocada a equilibrar la circulación internacional de bienes y servicios culturales.

La destrucción de los llamados Budas de Bamiyan por el régimen talibán en Afganistán en el año 2001 generó gran conmoción internacional y obviamente mayor aun en el campo del patrimonio cultural; como respuesta, durante la XXXII Conferencia General celebrada en 2003 se sanciona la Declaración de la UNESCO Relativa a la Destrucción Intencional del Patrimonio Cultural, que, además de conminar a los Estados Miembros a realizar acciones preventivas de actos de esta naturaleza, establece la responsabilidad del propio Estado perpetrador ante el derecho internacional. A más de dos décadas del hecho, sigue el debate en relación a qué hacer al respecto, más que dificultosa la reconstrucción aparece como una empresa casi imposible, pero el tema sigue en la agenda de la UNESCO, como lo demuestra la publicación de 2020, *The Future of the Bamiyan Buddha Statues: heritage reconstruction in theory and practice*.

En el año 2003 fue aprobada la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de un enfoque muy similar a la Convención del Patrimonio Mundial, claramente viene a complementar a esta en lo referente a las manifestaciones culturales inmateriales, que resultaban difíciles de cuadrar en su dinámica, la cual analizaremos en profundidad más adelante.

Un tema que marcó la agenda de la UNESCO en las últimas décadas fue la aspiración a que la cultura sea reconocida dentro de los Objetivos de las Naciones Unidas. En el año 2000 la ONU, como una forma de revitalizar al alicaído paradigma del desarrollo, adopta el mecanismo de concertar con los Estados Miembros una lista mínima de objetivos de desarrollo, líneas de acción y mecanismos de monitoreo de los avances, surgen así los ocho Objetivos del Milenio; la revisión y reelaboración de la misma en 2015 establece una lista más amplia, de diecisiete objetivos estratégicos con un horizonte temporal fijado en 2030, conocidos como Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). En ninguna de las dos listas la cultura constituye un objetivo en sí mismo pese al intento de la UNESCO de promover la cultura a tal categoría. Como dijimos, esta preocupación de incorporar la cultura a los ODS es parte de la agenda actual, como lo demuestra la Declaración Final de la Conferencia de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible celebrada en 2022 en México. La Conferencia, es sin lugar a dudas, el último gran hito en el campo de las políticas culturales de la organización, la cual analizaremos en extenso más adelante.

CAPITULO II. La UNESCO en la geopolítica y economía global

La Segunda Guerra Mundial implicó más que un conflicto entre estados nacionales soberanos en defensa de sus intereses, en medida no menor lo que se enfrentaron fueron concepciones del mundo en conflicto: liberalismo, socialismo y fascismo. Resulta claro que el multilateralismo nacido en las postrimerías de la Guerra es una construcción de los vencedores: recuerda Jaime Torres Bodet que, al menos durante su mandato como Director General (1948-1952), "tenía yo la obligación de revisar cada vez los antecedentes personales de los candidatos que con frecuencia me presentaban. Existía una regla conforme a la cual el director de la UNESCO debía comprobar que ningún candidato hubiera servido al régimen nazi o al fascista"[10] (2017b: 13); en la V Conferencia General celebrada en 1950 todavía participaba en carácter de Observador un representante del Mando Supremo de las Potencias Aliadas; en tanto que la República Federal de Alemania (Alemania Occidental)[11] y Japón son incorporados a la UNESCO recién en 1951; si a ello sumamos el hecho de que la Unión Soviética, como dijimos, se retirará de la Conferencia Preliminar de 1945 y recién se sumará al organismo en 1954, resulta a todas luces evidente el importante sesgo ideológico que marca los orígenes de la organización. Un sesgo que no solo era ideológico, sino que tenía su correlato en aspectos organizativos, como nos recuerda Torres Bodet:

> Cada nación tenía derecho a un porcentaje determinado en el total de los funcionarios. México, en proporción al importe de sus contribuciones, no podía exceder el nivel que ya había alcanzado. Menudeaban, en cambio, los franceses, los norteamericanos y los ingleses. Pero sus países eran los principales contribuyentes de nuestra empresa. (2017b: 9)

La Guerra de Corea representó el primer escoyo importante en el plano geopolítico para la UNESCO en pleno desarrollo. Tras la Segunda Guerra Mundial Estados

[10] Cuenta esto Torres Bodet en sus Memorias en relación al reclamo del representante italiano Alberto De Clementi ante la UNESCO por la poca cantidad de funcionarios de su país, quien le recordara al mexicano que "en 1940, Italia era un país de más de cuarenta millones de fascistas. Hoy somos más de cuarenta millones de antifascistas. ¿Cómo hará usted?" (Torres Bodet, 2017b: 13)

[11] La República Democrática Alemana (Alemania Oriental) se incorporará a la UNESCO recién en 1972.

Unidos y la Unión Soviética se repartieron la potestad sobre la Península de Corea tras la ocupación Japonesa de la misma. Tras años de infructuosas negociaciones en pos de instaurar un gobierno unificado, ambas potencias se retiran de la región dejando la península dividida políticamente en el paralelo 38 y con sendos gobiernos afines a sus respectivos intereses. La tensión entre ambos gobiernos, sin embargo, fue en crecimiento hasta que en 1950 Corea del Norte invade a su par del sur. El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, con ausencia de la Unión Soviética, resuelve el apoyo, incluso militar, a Corea del Sur, lo cual se materializa en una fuerte intervención norteamericana en la región para repeler la invasión. La guerra concluyo con un armisticio en 1953 restituyendo el paralelo 38 como límite entre las dos Coreas.

En ese contexto la UNESCO decide, mediante resolución del Consejo Ejecutivo del 28 de agosto de 1950, atender las "invitaciones" que mediante las Resoluciones del 31 de julio del Consejo de Seguridad y del 14 de agosto del Consejo Económico y Social hacen a las Instituciones Especializadas del sistema de Naciones Unidas. La ayuda de la UNESCO se materializa en un aporte financiero de 175.000 dólares destinados a la recomposición del sistema educativo de Corea del Sur (El Correo, 1950). La posición, y acción, sostenida por la UNESCO durante toda la guerra, decididamente alineada con las Naciones Unidas, afín a los intereses norteamericanos y contraria a los intereses pro soviéticos en el marco de la Guerra Fría, deriva en que en diciembre de 1952 Polonia y Hungría manifiestan su decisión de retirarse de la UNESCO, en tanto Checoeslovaquia lo hiciera al año siguiente (Valderrama, 1995).

La UNESCO arrastró la carga de no contar entre sus miembros con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas durante casi una década. Según recordara Jaime Torres Bodet, Director General de la UNESCO entre 1948 y 1952:

Durante los cuatro años en que desempeñé el cargo de director general, no recibí la menor indicación de que la URSS se interesase en participar en las actividades de la UNESCO", y aventura a modo de diagnóstico de tal situación: "era más cómodo para ella hacer censurar a la institución, por medio de sus satélites, que colaborar en sus debates y contribuir a su presupuesto. (Torres Bodet, 2017b: 212)

Distinta era la lectura de la ausencia soviética de Yuri Káshlev, quien en plena Guerra Fría sostenía:

> Los Estados imperialistas pretendieron imponer su dominio en la UNESCO y afectar los intereses de la Unión Soviética y los países de democracia popular. (…) las fuerzas imperialistas planteaban utilizar la UNESCo para facilitar su expansión ideológica en los países de Asia, África y América Latina. En la UNESCO (igual que en la ONU) se articuló una peculiar "máquina de votación": cualesquiera propuestas de las principales potencias imperialistas obtenían casi automáticamente el apoyo de la mayoría constituida por los países eurooccidentales y latinoamericanos proyanquis. En vista de ello, la Unión Soviética y varios países de democracia popular se abstuvieron de ingresar a la UNESCO. (1986: 7)

En cierta forma el propio Torres Bodet coincide con la impresión de Káshlev respecto de la hegemonía occidental en el organismo, "mientras el oso estuviese ausente, dirá Bodet, podrían los partidarios del águila norteamericana, o del león británico, o del gallo francés, jugar con relativa comodidad determinadas cartas modestas", aunque insiste en que más allá de esto, el ingreso de la Unión Soviética era necesario para la propia organización, "si alguna asamblea necesita apoyar su esfuerzo sobre el principio de la universalidad, es la de la UNESCO" (Torres Bodet, 2017a: 919).

Finalmente la Unión Soviética ingresó a la UNESCO en 1954. Dado que se trataba de una "Unión de Repúblicas", los soviéticos argumentaros que debían de contar con más de un delegado, se acordó que podrían ser dos, fue así como ingresar como Estados Miembros Bielorrusia y Ucrania en el mismo año. Los Estados Unidos realizaron un planteo similar, toda vez que se trata de una federación, y obtuvieron el mismo beneficio, aunque nunca lo implementaron por no poder acordar que estados serían los representados.

Hemos mencionado ya que en el Artículo 1, Inciso 3 de su Constitución misma, "la Organización se prohíbe toda intervención en materias que correspondan esencialmente a la jurisdicción interna de esos Estados" (UNESCO, 2014: 9), en línea general la UNESCO ha mantenido en forma bastante firme este principio, con algunas excepciones en torno a causas como el racismo o le colonialismo, que ha llevado a choques diplomáticos con los Estados Miembros. Así por ejemplo, poco después, en 1955, la República Sudafricana anuncia su intención de retirarse de la UNESCO debido a lo que considera intromisiones no pertinentes del organismo en

los problemas raciales del país. Su retorno se hará esperar por casi cuatro décadas, hasta 1994, tras la eliminación del apartheid contra el que la UNESCO mantuvo una posición histórica, y se realizaran las primeras elecciones libres en el país. En 1971 Portugal anuncia su determinación de salir de la UNESCO, la cual se efectiviza a fines de 1972, a la que se había incorporado recién en 1965, en clara oposición a las resoluciones que tanto el Organismo como las Naciones Unidas venían teniendo en contra de su política colonial. En los años siguientes Portugal cierra su periodo colonial y en 1974, año en que se instaura un régimen democrático en el país ibérico, reingresa a la UNESCO.

Pese al ingreso soviético en 1954, las potencias occidentales siguen manteniendo su primacía en la organización, el cambio se da con la incorporación masiva de los nuevos Estados surgidos del proceso de descolonización.

> La labor de la UNESCO adquirió un nuevo cariz cuantitativo y cualitativo después de 1960, cuando, una vez independizados muchos países de África y Asia, aumentó la composición numérica de la mayoría de las organizaciones internacionales. (..) Los países socialistas y los emergentes con frecuencia empezaron a adoptar posiciones comunes, concordadas y afines y a ejercer una influencia cada vez mayor sobre la organización. (Káshlev, 1986: 9)

Un punto de inflexión de ese proceso se da durante la XVIII Conferencia General de 1974, en la que la UNESCO resuelve conceder el carácter de Observador (recordemos que es una figura contemplada por su Constitución como una potencial instancia previa a la de Estado Miembro) a la Organización para la Liberación de Palestina. Por su parte Israel solicita ingresar como parte de la región de Europa, lo cual es rechazado por la organización. En respuesta a estos hechos Estados Unidos resuelve suspender el pago de su contribución obligatoria. Finalmente Israel es incorporado como parte de la región europea de la UNESCO durante la XIX Conferencia General de 1976 y Estados Unidos realiza sus contribuciones en 1977.

La conflictiva relación de la UNESCO con los Estados Unidos no debe confundirse con los casos antes mencionados de intervención en asuntos de los propios Estados; en caso como los mencionados de Sudáfrica o Portugal la organización contrariaba explícitamente la política local en temas conflictivos; mientras que los

conflictos con Estados Unidos por lo común respondieron a cuestiones geopolíticas o incluso de intereses comerciales, pero no de política doméstica norteamericana.

En lo referente al impacto del contexto económico mundial en el plano interno de la organización, en 1973 se desencadenó la que todos consideraron a mayor crisis financiera de la UNESCO hasta ese momento. En 1971 Estados Unidos decide, unilateralmente, salir del patrón oro que se había establecido como garante de orden económico internacional posterior a la Segunda Guerra Mundial, este mecanismo garantizaba que el Departamento del Tesoro de Estados Unidos cambiaba, en cualquier momento y a quien lo solicitara, un dólar por su equivalente en oro, pero lo cierto era que para entonces el atesoramiento en moneda estadounidense en el extranjero, tanto público como privado, excedía con creces la capacidad de cambio del Tesoro, con lo cual el patrón era en los hechos ya una ficción. El cambio del patrón oro por el sistema fiduciario género grandes turbulencias en las principales economías del mundo capitalista (Alemania, Francia, Japón y el Reino Unido), se suceden devaluaciones de las principales monedas para no perder su capacidad competitiva en el mercado mundial y muy especialmente del propio dólar, que tuvo en esos años dos importantes devaluaciones del orden del 10%, a fines de 1971 y a comienzos de 1973. En ese nuevo contexto el presupuesto de la UNESCO quedó rápidamente desfasado, la crisis por el déficit creado fue tan profunda que se convocó a una Asamblea General Extraordinaria para tratar la situación y en los hechos los recortes presupuestarios se siguieron dando durante los años subsiguientes.

La crisis generada por la salida del patrón oro mostró al mundo la arbitrariedad con que la gran potencia económica del momento podía manejar la economía mundial.

A la crisis generada se sumó la crisis del petróleo de 1973, los países árabes productores de ese insumo decidieron entablar fuertes embargos a los países occidentales, sobre todo a Estados Unidos y a los Países Bajos, en respuesta al apoyo de estos hacia Israel durante la Guerra del Yom Kipur entre este y Egipto y Siria (la excepción fueron Inglaterra y Francia que habían negado su apoyo a ambos contendientes), en los hechos esto significó una importante escalada del precio del crudo.

Estos y otros factores, entre los que deben considerarse las críticas que el modelo de desarrollo venía acumulando, empujaron a los países en vías de desarrollo a

reclamar en el marco de la VI Asamblea Especial de las Naciones Unidas lo que se denominó un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI), un orden, según el por entonces Director General de la UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow “basado en la equidad, la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común y la cooperación de todos los Estados, cualesquiera que sean sus sistemas económicos y sociales, que permita corregir las desigualdades y reparar las injusticias actuales” (UNESCO, 1976: 12). A diferencia del desarrollo, el postulado nuevo orden no era un modelo a ser aplicado, sino un conjunto de principios, las Naciones Unidas conmina a los organismos especializados a sumarse a la reflexión sobre cómo alcanzar ese objetivo. La UNESCO plasma sus posiciones en la publicación *El mundo en devenir. Reflexiones sobre el nuevo orden económico internacional* (UNESCO, 1976); allí se destaca la importancia de la educación, sobre todo de la alfabetización; del aporte de la ciencia y la tecnología, en este sentido resalta la postura de buscar un desarrollo tecnológico endógeno; en el plano cultural, sin embargo, la reflexión no pasa tanto por analizar potenciales aportes de la cultura (si se reitera, como venía haciéndose desde los ’60, la importancia del turismo cultural) sino más bien por advertir sobre las tensiones que se da entre el desarrollo y los particularismo culturales.

Las inestabilidades institucionales en nuestra región, con sus consecuentes, persecución ideológica y violaciones de los derechos humanos, no fueron ajenos al desenvolvimiento de la UNESCO. Durante los años de la dictadura cívico militar en la Argentina (1976-1983) Víctor Massuh fue embajador ante la UNESCO, fue Miembro del Consejo Consultivo desde 1978 y Presidente del mismo desde 1980 hasta 1983. Una de las funciones centrales de Massuh era bloquear los trabajos del Comité de Convenciones y Recomendaciones del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, encargado de examinar “las comunicaciones relativas a casos y asuntos concernientes al ejercicio de los derechos humanos en las esferas de competencia” de la organización: es decir educación, ciencia y cultura (Terragno, 2016). Entre otros, los documentos conocidos recientemente contienen listas de presuntos “subversivos” puestos a consideración de Massuh para que informara de su posible relación con la UNESCO, la única respuesta positiva de este fue en relación a Julio Cortazar, quien tenía un contrato como traductor en el organismo.

En 1984 los Estados Unidos se retiran de la UNESCO, el argumento norteamericano fue la excesiva politización así como el mal manejo administrativo de la organización. Un año después hicieron lo propio el Reino Unido y Singapur, aduciendo motivos similares. En los hechos el retiro norteamericano y de sus aliados respondió la dificultad que encontraba para imponer sus intereses a la vez que consideraba las acciones de la UNESCO contraria a los mismos; el tema desencadenante fue la posición de la UNESCO respecto de los medios de comunicación plasmada en el Informe MacBride y la idea de un Nuevo Orden Mundial de la Información y las Comunicaciones (NOMIC), que denunciaba las asimetrías en los flujos internacionales de información y pregonaba el reconocimiento de la información y las comunicaciones como un derecho por sobre un negocio.

Entre fines de los años de ’80 y comienzo de los ’90 una serie de sucesos políticos en Europa del Este marcan la implosión de los socialismos reales bajo el orbe directo de la Unión Soviética, caída del Muro de Berlín, elecciones relativamente libres en Polonia y Hungría, procesos secesionistas en las ex repúblicas soviéticas y balcánicas, la disolución misma de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Todo ello marcó el fin de la Guerra Fría.

El contexto de post Guerra Fría estuvo marcado por un optimismo a nivel global, buena parte de los males del mundo eran atribuidos a ésta, la tensión soviético-norteamericana dificultaba los procesos políticos a escala internacional, la escalada armamentista drenaba los recursos económicos, humanos y tecnológicos que los países desarrollados podrían re direccionar a aquellos en vías de desarrollo. El fin de la guerra, se suponía, auguraba un futuro en el que las potencialidades del mundo pudieran redireccionarse para conseguir el bienestar de toda la población del planeta.

A ello se sumaba el fin del apartheid en Sudáfrica, algo que como dijimo siempre ocupó un lugar central en la agenda de la UNESCO. En 1990 el líder histórico del Congreso Nacional Africano, Nelson Mandela era liberado tras veintiséis años de prisión; el 17 de marzo de 1991 se realizaba el histórico referéndum en el que la población blanca sudafricana votaba mayoritariamente por el fin del régimen de segregación racial; y en 1994, en las primeras elecciones libre de Sudáfrica, Mandela era electo Presidente.

Obviamente la UNESCO no estuvo al margen de aquel éxtasis optimista. Entre el 15 de octubre y el 7 de noviembre de 1991 se celebró en París la XXVI Conferencia General de la UNESCO, el discurso de apertura que diera su Director General, Federico Mayor, comenzaba diciendo:

> Esta 26a. reunión de la Conferencia General que tengo el honor de declarar abierta hoy representa mucho más que una nueva ocasión de reunirnos: es un segundo nacimiento. En efecto, señoras y señores, la UNESCO nació de la guerra, una guerra total que empezó con la violencia, continuó con el genocidio y finalizó con una nube nuclear que ya no iba a disiparse. Desde esa primera Conferencia General, la UNESCO sólo ha conocido la guerra; una guerra, bien es verdad, de otra índole, esa guerra fría originada por la escisión en bloques ideológicos opuestos de la comunidad de las naciones, que se han enfrentado sin tregua hasta este decenio de los años noventa, entorpeciendo así el funcionamiento de las organizaciones de cooperación internacional definidas en Bretton-Woods, San Francisco y Londres. (UNESCO, 1991: 1)

No desconoce el Director General en su discurso que “esa coyuntura favorable no debe llevarnos a triunfalismos excesivos”, toda vez que:

> Las afirmaciones comunitarias, las fronteras de los Estados, los derechos de las minorías, las rivalidades étnicas, los prejuicios raciales, los integrismos, la xenofobia, la intolerancia que han acompañado a la humanidad en su largo decurso irrumpen de nuevo en nuestras vidas… (UNESCO, 1991: 2)

Sin embargo, el tono general del discurso es optimista, cuando no triunfalista.

Tal como lo mencionamos anteriormente, parte del diagnóstico de la organización era que la Guerra Fría “entorpeciendo así el funcionamiento de las organizaciones de cooperación internacional”, en tanto que los gastos militares obligaban a los Estados a retacear sus aportes a la cooperación internacional, decía Mayor al respecto:

> Ahora que la defensa de la soberanía de los Estados comienza a dejar de reclamar los cuantiosos medios que hasta hoy exigía, es de esperar que podamos disponer de los recursos necesarios para la defensa de la soberanía de las personas, lo que finalmente les permitirá explotar todas sus capacidades. (UNESCO, 1991: 2)

Sobre lo que vuelve más adelante, cuando casi sobre el final de su discurso sostiene que: “es hora de acelerar el proceso de desarme para que los dividendos de la paz puedan permitir la consolidación de las democracias y aumentar las inversiones en sanidad, nutrición, justicia y educación” (UNESCO, 1991: 5).

Veía Mayor un momento refundacional, para la UNESCO, para la cooperación internacional y para el mundo mismo, momento de refundación contractualita basada en:

> Un contrato que reconcilie y aúne a los humanos con su planeta, al desarrollo con la solidaridad, al mercado con la ética, a la eficacia y a la competitividad de los individuos y de los grupos con los valores comunitarios. (UNESCO, 1991: 1)

Más allá de la caída de los factores estructurales que obstruían en optimo desempeño de la cooperación internacional en pos del bien común de la humanidad, el discursos de Mayor refleja la posición ideológica, podríamos pensar que del propio Director, pero que era la dominante del momento para toda la organización y muy buena parte de la comunidad internacional. Cuando sostiene que “por primera vez desde 1946, una Conferencia General tiene lugar en un ambiente de libertad y esperanza” y más adelante sostenía que: “la democracia, la libertad, los derechos humanos que han sido y son objetivo principal y permanente de la UNESCO se han convertido ahora en elementos de una propuesta política universal e incuestionable”[12], lo que refleja es que la Guerra Fría no se disolvió en la nada misma, sino que tuvo un claro ganador, no militar, sino ideológico, eran los años en que el Consenso de Washington mostraba el sendero de las tan ansiadas mejoras de la calidad de vida de los países más desfavorecidos del globo.

El desencanto no se haría esperar demasiado, en 1993, como parte de su discurso inaugural de la XXVII Conferencia General, Betwell Allan Ogot, Presidente de la XXVI Conferencia, reconocía que el fin de la Guerra Fría no había traído, ni la paz tan ansiada, ni la prosperidad para todos los pueblos de la tierra, a la vez que se preguntaba sobre el desempeño de la propia organización. Según su diagnóstico:

> 40 países habrán adquirido la habilidad necesaria para fabricar armas nucleares hacia el año 2000 (…), cerca de 800 millones de personas viven

[12] Mayor pasa por alto que en 1990 la Organización de la Cooperación Islámica sanciona la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, justamente como respuesta critica a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

> en la absoluta pobreza y se estima que la población del "Cuarto Mundo" alcanzará la cifra de tres billones en el año 2000. De acuerdo con estadísticas de la UNESCO, 814 millones de adultos son analfabetos y 123 millones de niños en edad escolar no tienen acceso a la educación. (Citado por Valderrama, 1995: 385)

En un discurso dado ante el Congreso de la República Argentina, el Director General de la UNESCO decía, ratificando su posición política y con cierto desencanto:

> En 1989, se hundió con el Muro de Berlín un sistema basado en la igualdad, pero que se había olvidado de la libertad. Ahora corremos el riesgo de que el sistema en que vivimos, basado en la libertad, se hunda por haberse olvidado de la igualdad. (Mayor, 1996: 2)

Casi tres décadas más tarde, y sin el apremio de sostener la posición institucional, el propio Federico Mayor pintaba el escenario anterior en los siguientes términos:

> En los años 80, parecía que algo estaba cambiando. Mijaíl Gorbachov da un giro inesperado en la URSS; en Sudáfrica, Nelson Mandela logra reconciliar a su país; la Comunidad de Sant'Egidio consigue la paz en Mozambique; en El Salvador se firman los acuerdos de Chapultepec; se retomaran las conversaciones de paz en Guatemala… Un mundo nuevo parecía emerger. Y el señor Reagan y la señora Thatcher lo desvirtúan; dicen: «Fuera las Naciones Unidas», y de facto las sustituyen por el G6 (después G7, con Canadá). (Benjumea, 2017)

La década del 2010 trajo una nueva crisis de la relación Estados Unidos-UNESCO, esta vez como consecuencia de la admisión de Palestina como Estado Miembro en 2011, desde entonces Norteamérica suspende sus aportes económicos al organismo como señal de disconformidad con tal resolución, hasta que finalmente se concreta su retiro efectivo a partir de 2018, el cual es seguido por Israel. En este hecho se avizora como, además de la dimensión geopolítica, también la política doméstica norteamericana impacta sobre la organización; la decisión de la gestión de Obama de suspender el aporte económico claramente es un factor de presión más que importante, toda vez que por entonces el aporte norteamericana significaba aproximadamente el 22% del presupuesto de la UNESCO; pero Obama no abandona el foro multilateral, fiel a la tradición de demócrata, mientras que la

administración Trump, que claramente prefería las relaciones bilaterales o de foros restringidos, no dudo en el retiro. Como señalamos oportunamente el multilateralismo del siglo XX fue impulsado en sus orígenes por Woodrow Wilson y Franklin D. Roosevelt, dos presidentes demócratas; en tanto que los dos retiros norteamericanos de la UNESCO se dan durante gestiones republicanas (Reagan y Trump).

La Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible - MONDIACULT 2022, que analizaremos en detalle más adelante, resulto un escenario de cómo la principal disputa por la hegemonía mundial se da al interior de la UNESCO. Con motivo del conflicto entre Rusia y Ucrania se dieron una serie de denuncias cruzadas entre el Delegado ruso y sus pares europeos, discriminación de los artistas rusos por parte del primero y destrucción de patrimonio cultural en suelo ucraniano por los segundos (recuérdese que al no ser parte del organismo los Estados Unidos no tuvieron Delegado en la Conferencia). China, en tanto, no se muestra abiertamente conflictiva, por el contrario, resulta un miembro casi ejemplar como parte de su estrategia global. De presentar, hace apenas cuatro décadas, una escena social y económica que la hacía claramente destinataria a la cooperación de la UNESCO, China ha pasado a ser el principal aportante de la organización, con el 15,5% de su presupuesto, y de no contar con ningún sitio Patrimonio de la Humanidad hasta 1987, ha pasado a encabezar la lista de países con más sitios junto a Italia, lo cual muestra que claramente maneja el juego del organismo.

Como sea, la UNESCO se mueve hoy en un escenario en el que Estados Unidos, China y Rusia se disputan la hegemonía mundial, y en el que la Unión Europea se debate permanentemente entre ser un jugador de pleno en ese tablero geopolítico o ser el principal aliado norteamericano.

CAPÍTULO III – Orígenes de la concepción humanista de cultura

1. La cultura como concepto histórico

Las categorías, esas palabras que empleamos para intentar dar cuenta de las entidades que constituyen nuestro mundo, son fenómenos históricos, tienen una historia de usos, transformaciones, significaciones y re significaciones (todas ellas en plural); esta historia, a su vez, es el resultado de la acción de múltiples agentes sociales y de los procesos históricos (sociales, políticos, económicos, académicos, religiosos, etc.) que ellos desencadenan y protagonizan. Como para complejizar aún más las cosas, las significaciones no son reemplazadas en forma automática, mediante intervenciones "quirúrgicas" asépticas, sino que conviven nuevas concepciones con otras históricas, en lo que podríamos denominar significaciones diacrónicas.

Proponemos aquí historiar el concepto cultura siguiendo algunas de las consignas que nos aporta la historia conceptual en la particular acepción de Reinhart Koselleck (2009). Digamos en primer lugar que diferenciaremos entre palabra y concepto, el cual es necesariamente polisémico; "en la práctica, nos dirá Koselleck, hay numerosos hechos históricos y modos de comportamiento que aparecen antes de su denominación lingüística" (2009:103). Por lo tanto, adoptar una perspectiva onomasiológica, es decir ir desde las significaciones hacia el significante, nos habilita a estudiar la formación de conceptos que solo en un segundo momento encontraran su significante en la palabra cultura; en un segundo momento nos volcaremos por una perspectiva semasiológica, esto es analizar cómo el significante se carga de otras significaciones, en lo concreto cómo diferentes producciones simbólicas son legitimadas como culturales. "Los conceptos son concentrados de muchos contenidos significativos", son la combinación de "estratos de significados", nos dice Koselleck, la metáfora de la estratificación resulta particularmente interesante a nuestro objetivo, intentaremos mostrar como la conceptualización, que más adelante identificaremos como humanista de cultura, y que es la de más fuerte impronta en las prácticas de la UNESCO, es el resultado

de un proceso de estratificación, de sedimentación se significaciones históricas. En relación a las fuentes, nos centraremos en la primera de las opciones que nos propone Koselleck, “los clásicos”, escritos muy representativos de cada uno de los momentos históricos analizados, en menor medida se recurrirá otro tipo de documentos escritos, no se hará una revisión de diccionarios, y se emplearán ediciones contemporáneas en castellano, por lo que la cuarta consideración de nuestro autor respecto de las fuentes no nos afecta; invertiremos sí los momentos de la investigación, comenzaremos por un análisis sincrónico intentando mostrar, como diría Koselleck, “la simultaneidad de lo no simultaneo” en el presente y consecuentemente la necesidad de clarificar el concepto, para pasar en un segundo momento al estudio diacrónico.

La terna alta cultura/cultura popular/cultura de masas resulta hoy perimida en el campo académico (seguramente mucho más que en el político), claramente ha perdido su capacidad heurística frente a las producciones y consumos simbólicas del presente (García Canclini, 2001). Sin embargo proponemos recuperarla aquí, no en tanto forma de estratificación sincrónica de las producciones simbólicas, sino en cuanto un índice diacrónico de la forma en que los estratos de significación fueron recalando en el concepto de cultura. Antes de avanzar se impone clarificar el sentido que damos aquí a estos sintagmas; aclaremos en primer lugar que no nos interesa una diferenciación de tipo axiológica, ni tampoco en relación con los elementos intrínsecos de los fenómenos; asumiremos la diferenciación entre alta cultura y cultura popular solo en tanto diferencian fenómenos que son consumidos preferentemente por grupos sociales diferentes (particularmente en los siglos XVIII y XIX); en tanto cultura de masas nos remitirá a fenómenos que alcanzan niveles de producción y consumo multitudinarios.

Peter Burke (2014) sostiene que hasta mediados del siglo XVII no había una fuerte escisión entre las manifestaciones culturales de las clases populares y de la aristocracia, pero que esta es clara ya en el siglo XVIII, dando lugar a la división entre una cultura popular y una alta cultura. Lo cual es coincidente con el planteo de Larry Shiner (2014), para quien en la segunda mitad del siglo XVIII se da lo que denomina “la gran división” entre arte y artesanía. Sin embargo, casi en simultaneo con la *Crítica del Juicio* de Kant (2018), se da en el movimiento romántico nacionalista, y en no menor medida conservador, la revalorización de la cultura

popular por parte de las clases dominantes (Berlin, 2015). El nacionalismo decimonónico habrá de imbricar cultura, alta y popular, con nación como un mecanismo privilegiado de cohesión interna y de diferenciación externa. En la segunda mitad del siglo XIX el movimiento “artes y oficios” volverá sobre la revalidación de elementos de la cultura popular, esta vez en respuesta a la producción industrializada. Mientras que las discusiones de mediados del siglo XX entre “apocalípticos e integrados” (Eco, 2004) en relación con las industrias culturales y los medios masivos de comunicación, encontrará su clausura economicista y definitiva validación como parte del concepto cultura, en la idea de industrias creativas a fines del siglo. Vaya este último párrafo a modo de una muy apretada síntesis del trabajo que nos proponemos desarrollar en este capítulo.

2. Las políticas culturales y su polisémica concepción de cultura

La cultura es, a no dudarlo, el objeto por excelencia de las políticas culturales, esta casi trivial afinación encierra, sin embargo, uno de los problemas centrales del campo mismo, ¿qué se entiende por cultura? En lo que sigue intentaremos demostrar que el campo de las políticas culturales resuelve este dilema recurriendo a dos universos de significaciones bien diferenciables. Preferimos hablar de universos de significaciones por cuanto no podemos sostener que las fuentes que citaremos den con significaciones unívocas, pero sí que las que cada una propone tienen raíces históricas comunes, de ahí que optemos por pensar en universos de significaciones más que en definiciones.

En su intervención en el clásico *Políticas culturales en América Latina*, compilado por Néstor García Canclini (1987), el político e investigador chileno José Joaquín Brunner planteó este dilema en los siguientes términos:

> ¿Dónde mirar cuando se quiere incidir mediante políticas en el terreno cultural? ¿Cómo articular un discurso razonable sobre “lo cultural” que no sea ni demasiado trivial ni tampoco tan abstracto como para convertirse ya bien en ciego o en mudo frente a las necesidades de la acción? Y, ¿cómo moverse en este terreno sin caer en la generalidad de que “todo es cultura” así como a veces se sostiene que “todo es política”? (1987: 175)

Los interrogantes de Brunner adelantan ya los elementos principales del dilema en cuestión, por un lado una estructura binaria a la hora de concebir la cultura, “ni demasiado trivial ni tampoco tan abstracto”; y por otro lado la necesidad de dar con una conceptualización que posibilite la intervención, que responda a “las necesidades de la acción” gubernamental. Dado que hemos empleado a Brunner para abrir este debate, justo es que comencemos con la resolución que el mismo propone, esto queda particularmente claro en su obra *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales* (1988), plantea allí la existencia de una cultura “cotidiana” y una cultura “especializada”.

> Cotidianamente, la cultura existe en el tráfico que los hombres y mujeres ponen en marcha en el proceso de sus infinitas interacciones: en la calle y el hogar, en la fábrica y en la escuela, en sus negocios y en sus amores, en sus formas de vivir y de morir, de celebrar y disputar. A fin de cuentas, toda actividad humana transcurre en un contexto simbólico. (Brunner, 1988: 45)

Al momento de delinear la cultura especializada, Brunner sostiene que “dentro de ese movimiento donde cultura y sociedad se confunden en un mismo movimiento de producción”, es decir la cultura cotidiana, es donde se da “progresiva y lentamente una separación de esferas especializadas de actividad”, niega sin embargo que se trate de una relación “parte y todo” y toma también distancia de la interpretación marxista de la cultura como superestructura, opta en cambio por la perspectiva bourdiana que considera un campo específico, el campo cultural, en el cual identifica muy específicos agentes, instituciones y prácticas.

> La cultura es, en este contexto analítico, el campo privilegiado de unos ciertos individuos, genéricamente llamados los intelectuales (académicos, científicos, artistas, sacerdotes, críticos sociales, periodistas y comunicadores de los medios de masas, educadores; en breve, productores directos de la esfera cultural); de unas específicas instituciones (escuelas, periódicos y medios de comunicación, universidades, iglesias, talleres de arte, museos, libros, laboratorios de investigación, etc.) y de unos determinados procesos creativos y comunicativos a través de los cuales se organizan la circulación y el reconocimiento de los bienes simbólicos producidos (el proceso pedagógico, la lectura de obras, la crítica de arte, la

> recepción del texto, el sermón y la liturgia, el discurso científico y así por delante). (Bruner, 1988: 47)

Como ya adelantáramos, junto con los esfuerzos por conceptualizar la cultura, el campo de las políticas culturales presenta la permanente preocupación concomitante por las instancias de posible intervención, para nuestro autor ese espacio de intervención estará dado por la cultura especializada, sea en el nivel de los agentes, de las instituciones o de las prácticas, dando lugar a diferentes "tipos de políticas culturales": las que "intervienen en el nivel de los agentes", las "relativas a los medios de producción", aquellas que focalizan en "los canales de comunicación", las "que tienen que ver con los públicos", y las orientadas a "instancias organizativas" (Bruner, 1988: 366 y ss.). En tanto:

> La cultura constituida cotidianamente (y cotidianamente reproducida), una de las dos dimensiones esenciales de toda cultura, no puede ser objeto de políticas (culturales) específicas. Así, por ejemplo, no puede intervenirse mediante acciones específicas y deliberadas para cambiar el vocabulario de un grupo, para introducir nuevos sentidos del amor entre los sexos, para impedir sueños religiosos o modificar la preservación de las maneras de sentarse en la mesa, etc. (Brunner, 1988: 263)

Como vemos, Brunner es contundente al negar la posibilidad de desarrollar políticas en relación con la cultura cotidiana, más aun, no avizora posibles vasos comunicantes entre la intervención en la cultura especializada, entre los efectos de las políticas culturales, y la cultura cotidiana, como sí veremos seguido en otros autores.

En su libro *Política cultural*, Toby Miller y George Yúdice (2004) abordan esta problemática desde la primera frase de la Introducción, cuando sostienen que: "La cultura está relacionada con la política en dos registros: el estético y el antropológico", vemos una vez más esta conceptualización binaria, polisémica; y seguido clarifican sus formas de conceptualizar cada una de ellas.

> En el registro estético, la producción artística surge de individuos creativos y se la juzga según criterios estéticos encuadrados por los intereses y prácticas de la crítica y la historia cultural. En este ámbito, la cultura se considera un indicador de las diferencias y similitudes de gusto y estatus dentro de los grupos sociales. El registro antropológico, por otro lado, toma

> la cultura como un indicador de la manera en que vivimos, el sentido del lugar y el de la persona que nos vuelven humanos, esto es, ni individuales ni enteramente universales, sino asentados en la lengua, la religión, las costumbres, el tiempo y el espacio. (2004: 11)

A diferencia de Brunner, nuestros autores consideran que tanto uno como otro significado son potencialmente objeto de la política cultural, dejan en claro que la misma encarna en el nivel institucional, “es más burocrática que creativa u orgánica”, es metafóricamente “un puente entre los dos registros”.

Al momento de explicar el funcionamiento de este “puente” apelan a la idea de gubernamentabilidad de Foucault, el pasaje del gobierno de territorios al gobierno de poblaciones; la noción de formación del gusto, que “desplazó la autoridad afincada en la religión y el Estado teocrático” a fin de consolidar el “proyecto de gubernamentalidad”, dado que “el gusto se basa en la autoridad de una función fiscalizadora que el sujeto internaliza a través de la cultura”. El esquema de nuestros autores se complementa con la noción de incompletitud ética, dado que como sostenía Rousseau “no basta con decir a los ciudadanos; sean buenos; es preciso enseñarles a serlo” (Citado por Miller & Yúdice, 2004: 26), en última instancia “la política cultural implica siempre el gerenciamiento de las poblaciones a través de la conducta sugerida”.

Si bien Miller y Yúdice dejan en claro que hay “una inevitable superposición entre el registro estético y el antropológico”, los estudios sobre: la National Endowment of the Arts norteamericana, las políticas cinematográficas británicas y latinoamericanas o los museos, contenidos en el libro, sin embargo, establecen que el accionar de las políticas culturales se asienta a uno de los lados del puente, el del “registro estético”, según nuestros autores.

En el artículo introductorio de su célebre *Políticas culturales en América Latina*, Néstor García Canclini (1987) también da cuenta de este carácter dual de la categoría cultural al interior del campo de las políticas culturales.

> Al dejar de designar únicamente el rincón de los libros y las bellas artes, al concebir al cultura –en un sentido más antropológica- como el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se la 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. (1987: 25)

García Canclini está particularmente interesado en cómo la cultura, en las décadas precedentes, ha ido ganando espacio en las explicaciones de los procesos sociopolíticos, “el agotamiento del foquismo guerrillero”, “la crisis de los paradigmas de desarrollo”, “los movimiento populistas” y todo ello enmarcado en la revitalización que la noción de hegemonía había obtenido de la mano de la Escuela de Birmingham.

Obviamente a Canclini no escapa el denominado principio de simetría de Hempel, según el cual toda explicación posibilita una predicción (Klimovsky & Hidalgo, 1998), de ahí que en su famosa definición vincule la política cultural con la forma de “obtener consenso para un tipo de orden o de trasformación de la sociedad”, Lo que no resulta tan citado es el párrafo inmediatamente anterior a su definición de políticas culturales, allí sostiene que: “No basta entonces una política cultural concebida como administración rutinaria del patrimonio histórico, o como ordenamiento burocrático del aparato estatal dedicado al arte y al educación, o como cronología de las acciones de gobierno” (1987: 26). Se puede ver en el texto en cuestión una vez más estas dos conceptualizaciones de la cultura, sus consecuentes formas de intervención, y un esfuerzo por vincular ambos espacios, que en Canclini queda sintetizado en al decir que “las funciones políticas de la cultura no pueden desentenderse de su sentido estético o simplemente recreativo”.

Un autor que en las últimas décadas ha tenido gran impacto en el campo local es el mexicano José Luís Mariscal Orozco, en *Políticas culturales. Una revisión desde la gestión cultural* (2007), parte de la idea, que compartimos plenamente, de que conceptualizar las nociones de cultura resultan “una cuestión primordial, pues según la claridad en la definición del objeto de intervención, serán sus alcances y limitaciones”, y seguido reproduce una vez más la conceptualización dual de la cultura, que para él se identifican con “dos grandes visiones: la elitista y la antropológica”.

> Según la visión elitista, la cultura se reduce a las producciones artísticas, y dentro de estas, las académicas y occidentales tienen mayor peso que las populares y no occidentales.

> La visión antropológica considera que la cultura es un elemento social común a todos los seres humanos. Estos elementos pueden ser observados a partir de prácticas y sentidos que varían según el tiempo y el espacio. (Mariscal Orozco, 2007: 32)

Seguido identifica los "ámbitos" de intervención de las políticas culturales: producción, distribución, consumo y reproducción; y las "estrategias de intervención": creación, preservación, rescate, formación, promoción, difusión y recreación. Todas categorías de circulación corriente en el campo, que Mariscal Orozco deja entrever pueden ser aplicables en forma independiente de cómo se conceptualice la cultura, pero que darán resultados diferentes y entre los que no se dejan entrever vasos comunicantes, más que "tender puentes" como lo proponen Miller y Yúdice, estamos en presencia de opciones, que a priori, pudieran pensarse como mutuamente excluyentes.

Uno de los autores que más ha contribuido al debate sobre las políticas culturales en el contexto latinoamericano en la última década ha sido el peruano Víctor Vich. Con *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política* (2014) y *Políticas culturales y ciudadanía. Estrategias simbólicas para tomar las calles* (2020), ha aportado nuevos aires y una visión que aunque parezca obvia no siempre lo es al interior del campo: la cultura no necesariamente es algo bueno para la sociedad, por el contrario, al pensar en cultura Vich la vincula a la desigualdad, la corrupción, el consumismo y todas las formas de subalternización. Reconoce desde el vamos la dualidad del concepto de cultura que venimos planteando:

> La definición clásica de cultura la adscribe a un conjunto de objetos con un valor especial, en la medida en que construyen la identidad de un grupo y han instalado sentidos estéticos (y políticos) sobre la vida personal y colectiva. Desde aquí la cultura se define como un capital simbólico. Esta definición es correcta, pero incompleta, porque la cultura no es solamente una mera cuestión de objetos: es también el conjunto de habitus que nos han socializado, vale decir, son los sentidos comunes en que participamos, los estereotipos que reproducimos, los goces heredados, las maneras en que interactuamos con los demás y las formas en que todo ello determina un

> posicionamiento ante el mundo y una forma de entender la realidad social. (2014: 17)

Esos “objetos” para Vich no son otros que los productos de las artes, la cultura popular, el patrimonio; en tanto que esa segunda conceptualización, “el conjunto de habitus que nos han socializado” los ubica en el orden de lo “ordinario”, siguiendo a Raymond Williams o de la “vida cotidiana”, en sintonía con Agnes Heller.

Para Vich las políticas culturales deben de valerse de que “los objetos culturales tienen un gran poder de seducción y sirven, en muchos casos, para transformar aquellos imaginarios que funcionan como soportes de las relaciones sociales establecidas”, ese poder de seducción debe ser empleado para desnaturalizar las situaciones de dominación social, para “la construcción de una nueva cultura cotidiana”.

El mismo dilema se lo plantea Oscar Moreno (2003), quien frente a la misma necesidad epistémica y metodológica de identificar qué reconocer como cultura y cómo intervenir, sostiene que tradicionalmente la cultura “apareció vinculada al concepto de bellas artes, a los suplementos dominicales de los grandes periódicos urbanos y con el consumo, más o menos conspicuo, de obras y símbolos revestidos de un aura luminosa”, por un lado; y por otro, concepciones que “la vinculan a desarrollo, la educación y el cambio en las condiciones de distribución de la riqueza en el mundo. En fin, antropológicamente la cultura es casi todo lo que los hombres y las mujeres realizan cotidianamente”. Se pregunta Moreno “¿Cuál sería la definición de cultura, que sin perder su carácter de producción de valores simbólicos, ubique el espacio de la gestión cultural?”, su respuesta es muy concreta: “sólo se puede gestionar aquella cultura capaz de institucionalizarse” y esta es fundamentalmente la objetivable en torno a la concepción humanista ilustrada y muy especialmente a las artes.

El problema lo aborda también Ricardo Santillán Güemes en *Hacia un concepto operativo de cultura* (2010), un trabajo que, como su título lo indica, tiene justamente por objetivo analizar y proponer una alternativa a este dilema, pues considera que “de optar por el concepto antropológico en crudo, lo que gana en amplitud se pierde en operatividad”; es necesario aclarar que Santillán Güemes considera a la cultura como una forma integral de vida creada por una comunidad para resolver su relación con la naturaleza, consigo misma, con otras comunidades

y con lo que considera como trascendente; propone, de cara al núcleo de nuestro planteo, esto es: evadirnos de la ambigüedad que nos genera la polisemia, diferenciar entre el “campo de la cultura integral”, cuando nos refiramos a la cultura como forma integral de vida, del “campo de lo cultural”, en referencia a “sus cuerpos simbólicos y la producción tangible y/o intangible de sentido”. Desde su perspectiva “la clave de una política cultural democrática y participativa se encontraría en la construcción de una articulación creativa entre ambos campos, en la toma de decisiones respecto de cómo operar desde “lo cultural”, sea produciendo, consensuando y/o concretando significados y acciones en todos y/o cada uno de los distintos bloques de relaciones que fueron presentados como constitutivos de una forma integral de vida” (relación de la comunidad consigo misma, con la naturaleza, con otras comunidades y con lo trascendente), la propuesta de Santillán Güemes ratifica la idea de operar sobre “lo cultural” para así impactar sobre “la cultura integral”.

Rubens Bayardo (2019) también se ve empujado a dirimir este dilema, aparentemente ineludible cuando de gestión cultural se trata, “así, a la hora de gestionar, nos dice, partir de que “todo es cultura” entraña el riesgo de diluir el objeto, y aun cuando es necesaria una aproximación funcional específica hacia los “productos culturales”, limitarse a ellos tampoco constituye un enfoque fructífero”. Bayardo entiende desde el vamos, y muy en sintonía con las ideas hoy en boga en nuestro campo, la gestión cultural como “una práctica de mediación” entre actores; y a la cultura como un proceso que implica “la producción, la circulación y el consumo”. Sin embargo, aun cuando reconoce que la cultura está vinculada a “la gestación y transformación de los diversos sentidos que circulan en la vida social”, al pensar el campo de esa gestión su enumeración resulta próxima a la vista en Oscar Moreno, “pienso, nos dice Bayardo, en la gestión de instituciones, de programas, de proyectos, de industrias, de emprendimientos, de bienes, de servicios y de derechos culturales”.

Vemos entonces que la cultura resulta un concepto polisémico que interpela al campo de la gestión y las políticas culturales permanentemente, que moviliza a sus agentes a tener que establecer posiciones al respecto y que por lo común se propone intervenir sobre una de las significaciones, la “estética” pensando en que esta tiene injerencia sobre la otra, la “antropológica”.

Los autores citados no están equivocados al plantear para el concepto de cultura estos dos, como ya dijimos, universos de significaciones, planteo que por otra parte comparten otros analistas culturales no particularmente interesados en el campo de las políticas culturales (Bauman, 2017; Eagleton, 2017). Proponemos, sin embargo, no emplear las adjetivaciones “estética” y “antropológica”, sino humanista y científica; la propuesta responde a que entendemos que estas dos formas de conceptualizar la cultura están vinculadas respectivamente con los dos campos que desde el siglo XVIII, y más aún desde el XIX, hacen lugar al estudio de los social: las humanidades y las ciencias sociales (Wallerstein, 2006). Susan Wright (2004) señala que entre los años ’80 y ’90 la UNESCO recurrió sistemáticamente a los antropólogos para clarificar su conceptualización de cultura (aunque, como veremos, podría argumentarse que de entre las ciencias sociales, más que a la antropología prestó oído a la economía); sin embargo siguió primando una perspectiva humanista, tal y como vimos entre los referentes del campo de la gestión y políticas de la cultura, que por lo común entienden es este el objeto de su intervención, es por ello que en lo que sigue intentaremos, como ya dijimos, historiar el concepto de cultura, pero justamente esta conceptualización humanista. Antes de adentrarnos en el proceso de formación de esos conceptos de cultura, veamos cómo esta polisemia se presenta también en la población en general y el peso que da a las diferentes acepciones.

El Sistema de Información Cultural de la Argentina (SINCA), organismo dependiente de la entonces Secretaría de Cultura de la Nación, realizó en 2017 una encuesta de consumos culturales, como parte de la misma se consultaba sobre las “acepciones de cultura” de los encuestados, se empleó una pregunta semiestructurada que rezaba: “Si yo le digo CULTURA, ¿qué es lo primero que se le viene a la cabeza?”, las opciones de respuesta, las cuales fueron diseñadas conforme a los resultados de una pregunta similar, pero abierta, que parte de la encuesta realizada en 2013, fueron las siguientes en el ordenamiento original en la encuesta:

- Hábitos, costumbres, comportamientos
- La forma de pensar, ideología, valores
- La tradición, la historia
- La identidad

- Información, estudiar, conocer
- Los modales, el buen comportamiento
- El arte, lo culto
- Otro (¿Cuál?)

Los resultados generales fueron los siguientes en orden decreciente:

- Hábitos, costumbres, comportamientos: 22,4%
- La tradición, la historia: 18,5%
- Información, estudiar, conocer: 17,7%
- El arte, lo culto: 11,8%
- La forma de pensar, ideología, valores: 11%
- Los modales, el buen comportamiento: 4,8%
- La identidad: 3,4%
- Otro (¿Cuál?): 2,1%

Lo primero que resulta interesante es que, mientras la encuesta de consumos "culturales" se centra fuertemente en lo que, siguiendo su propia caracterización, podríamos identificar como "el arte, lo culto", así, por ejemplo, en la ventana de acceso a resultados del SINCA, 7 de las 13 opciones (exceptuamos la que estamos analizando que no refiere a consumo) refieren al campo del arte y lo culto (música, cine, patrimonio, etc.), por su parte los propios encuestados solo en forma minoritaria entienden que esos fenómenos son la cultura (11,8%).

Otro elemento interesante es la escasa vinculación entre cultura e identidad por parte de los encuestados, si bien categorías diferentes, como señala Alejandro Grimson "ambos términos han sido superpuestos, mencionados a veces como sinónimos intercambiables" (2011: 137), idea que creemos refleja bastante bien el estado de situación en el campo de las políticas culturales, pero que sin embargo no se corresponde con las concepciones de la sociedad; también hay que destacar que si bien siempre de escasa elección entre los encuestados, su preferencia va incrementándose con el nivel educativo, los resultados de la encuesta pueden estar reflejando una mucha mayor penetración del concepto cultura en el uso coloquial respecto de identidad.

La distribución de las respuestas no muestra alteraciones significativas en función del nivel socioeconómico, etario o de la distribución geográfica de los encuestados, tal vez con la excepción de la respuesta "la tradición y la historia" levemente de

menor elección en la región centro (CABA, provincias de Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe y Córdoba) que en el resto del país. El desagregado por nivel de estudios muestra si ciertas interesantes tendencias de correlación entre este y las elecciones; la elección de la opción “la tradición, la historia” desciende en forma sostenida a medida que aumenta el nivel educativo, inversamente en la medida en que este aumenta también lo hacen las elecciones por las opciones “el arte, lo culto”, la de más marcado crecimiento, “hábitos costumbres comportamientos” e incluso “la identidad”.

3. Significantes en busca de un significado (Siglo XVIII)

Existe un generalizado consenso de que los actuales conceptos de cultura comienzan a tomar forma en el siglo XVIII (Cuche, 1999, Kuper, 2001; Bauman, 2017); si bien con disímiles desarrollos temporales y contraposiciones conceptuales, su historia está íntimamente enlazada con lo que Walter Mignolo (2018) denomina las lenguas imperiales de la segunda modernidad: francés, alemán e inglés. Este proceso de formación de una matriz conceptual en la que enraízan los conceptos que hasta hoy nos llegan, y que hoy vamos formando, se extenderá hasta fines del siglo siguiente, un derrotero que bien caracteriza Raymond Williams.

> (Cultura) había sido habitualmente cultura de algo, se modificó en el siglo XIX para hablar de la cultura como tal, una cosa en sí. En un primer momento llegó a significar un estado general o hábito de la mente, con estrechas relaciones con la idea de condición humana. En segundo lugar, significaba el estado general del desarrollo intelectual, en el conjunto de una sociedad. En tercer lugar, aludía al cuerpo general de las artes. En cuarto lugar, ya más avanzado el siglo, llegó a significar todo modo de vida material, intelectual y espiritual. (2001: 15)

Según Juan Goberna Falque (2010), el resurgir del término latino emparentado con *cultura* puede rastrearse hasta el siglo XIII en el francés, tanto en su forma *culture* como en toda una familia de términos (*cultuvage*, *cultuvement*, *cultivoison*, etc.), pero siempre referidos al cultivo de la tierra. Según nuestro autor, la transformación

del “sentido genérico” de cultivar los campos, en el “sentido figurado” de cultivar el espíritu, recién comienza a aparecer hacia fines del siglo XVII, aunque en un sentido menos específico el término ya había sido empleado por Montaigne un siglo antes. En el diccionario de la lengua francesa editado por Richelet en 1680, la entrada cultura consignaba: ejercicio que uno toma para perfeccionar las artes, la ciencia o el espíritu; esta definición ya avizora su uso en el siglo posterior, por un lado, como señala Goberna Falque, persiste el “uso latino, (y consecuentemente) reclama un complemento de objeto, esto es, implica por norma general que la cosa cultivada sea precisada” (2010: 236), serán estos complementos (las artes, las ciencias, el espíritu) los que pasado un siglo decanten en el uso del término como sustantivo autónomo de pleno. Sin embargo, estas y algunas otras referencias previas al siglo XVIII son sumamente escasas, será en el Siglo de las Luces, y sobre todo en su segunda mitad, cuando el uso del término alcance algún grado de generalización (en el francés y más aún en el alemán, no así en el inglés, como más adelante veremos) y cuando el concepto comience a tomar parte de la forma que llegara hasta nuestros días.

Si bien cultura mantiene estos usos antes mencionados durante todo el siglo XVIII y recién dará el primer paso significativo en el “desplazamiento de la relación significado significante”, como diría Saussure, hacia la relación presente, a fines del siglo y en el contexto alemán, ya en el siglo XVIII muchos de los significados que hoy asociamos a cultura empiezan a tomar una forma próxima a los presentes, aunque permanezcan asociados a otras palabras (otros significantes), como civilización, espíritu o costumbres.

3.1. Los rasgos característicos de una sociedad como cultura

Un cambio que se hace evidente por entonces está en torno a la significación de la historia. Según Martín Caparrós (2001) “el Medioevo había sido un tiempo sin historia”, en tanto que “en el renacimiento la historia funcionaba como el objeto de deseo, el relato de la edad dorada”, para la Ilustración la historia era un campo más a ser disputado a “los falsarios”, armados con la razón, dado que “Dios nos ha dado a todos un principio de razón universal, como ha dado plumas a las aves y pelaje a

los osos", diría Voltaire (2001: 37), y el método científico, tal como había sucedido en la astronomía, la física o la biología. Una historia que se apartara de la teología, de la reiteración de textos dados por válidos sin que medie ningún ejercicio crítico, del relato novelesco más atento al efecto en el lector que la validez de sus afirmaciones, que por entonces dominaban el campo; incluso de aquellos relatos que aun siendo fieles a los hechos del pasado se limitaban a relatar la sucesión de estos, pues por oposición a esto último la filosofía de la historia de la Ilustración, según Caparrós, se asienta en el principio de intelección de los hechos históricos, en la posibilidad de explicarlos.

En Voltaire es posible avizorar elementos de una contemporaneidad sorprendente, en *Ensayos sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*, de 1756, sostiene que en China "El respeto de los hijos a sus padres es el fundamento de su gobierno" (1827: 43), lo cual coincide plenamente con los diagnósticos que desde perspectivas ideológicas contrapuestas sostienen Göran Therborn (2011) o Samuel Huntington (2015) dos siglos y medio más tarde; otro tanto cabe señalar respecto de la explicación, también en *Ensayos*, de que China no haya tenido una política expansionista durante milenios, coincidente en este caso con la explicación que nos aporta Enrique Dussel (2011); el trabajo metodológico que, según Caparrós, despliega Voltaire para escribir *El siglo de Luís XIV*, resulta también de notable contemporaneidad, una compilación de documentación de fuentes primarias que incluían estados de cuenta del reino e incluso manuscritos del propio Rey Sol; Voltaire nos dice que la historia "no consiste en saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a otro en una nación grosera. Si se tuviese la desgracia de conservar en la memoria la serie cronológica de todas las dinastías nada se sabría" (1827: 2), en un claro diálogo con sus predecesores que nos remite al de los Annales con la historiografía decimonónica.

Este último punto es quizá el de mayor interés para nosotros, el desplazamiento del objeto de investigación de la historia, de la sucesión de monarcas, guerras y conquistas, hacia un conjunto muchísimo más amplio de temas que caracterizan a una sociedad; en la Introducción de *El siglo de Luís XIV* sostiene Voltaire:

> No me propongo escribir tan sólo la vida de Luis XIV; mi propósito reconoce un objeto más amplio. No trato de pintar para la posteridad las acciones de un solo hombre, sino el espíritu de los hombres en el siglo más ilustrado que

> haya habido jamás. Todos los tiempos han producido héroes y políticos, todos los pueblos han conocido revoluciones, todas las historias son casi iguales para quien busca solamente almacenar hechos en su memoria; pero para todo aquél que piense y, lo que todavía es más raro, para quien tenga gusto, sólo cuentan cuatro siglos en la historia del mundo. Esas cuatro edades felices[13] son aquellas en que las artes se perfeccionaron, y que, siendo verdaderas épocas de la grandeza del espíritu humano, sirven de ejemplo a la posteridad. (s/f: 13)

Ya no se trata de "las acciones de un solo hombre, sino del espíritu de los hombres", las historias se asemejan y en su semejanza pierden interés cuando se hace foco en los "héroes", los "políticos" y las "revoluciones", lo que realmente reviste interés son las "edades felices" en las que "las artes se perfeccionan", pues en este perfeccionamiento está "la grandeza del espíritu humano". Según Voltaire ese cambio no se da solo en la historiografía, sino en una aptitud de "quien tenga gusto".

> Los numerosos extranjeros que hacen actualmente el viaje a Roma, ya no como peregrinos, sino como hombres de gusto, se preocupan poco de Gregorio VII y de Bonifacio VIII; admiran los templos construidos por el Bramante y por Miguel Ángel, los cuadros de Rafael, las esculturas de Bernini; si tienen espiritualidad, leen a Ariosto y al Tasso, y respetan las cenizas de Galileo. (s/f: 533)

Pese a todo *El siglo* se estructura en su mayor parte en torno a personalidades destacadas, conquistas, batallas y demás tópicos de la tradición historiográfica hasta entonces. Sin embargo Voltaire se ve inclinado a incluir varios capítulos dedicados a las ciencias, las artes y la religión, como una forma de completar el cuadro del "espíritu" de la época. Los capítulos dedicados a las artes (XXXII, XXXIII y XXXIV) resultan interesantes porque nos ayudan a comprender la significación de esta categoría a mediados del siglo XVIII, como más adelante veremos.

En *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*, Voltaire profundiza en esta misma orientación y la relación entre las referencias a príncipes y conquistas y las que realiza a las artes, la ciencia y las costumbres se inclina más en favor de estas últimas que en *El siglo de Luís XIV*, sobre todo en los primeros

[13] Las "cuatro edades" a que se refiere Voltaire son las de la Grecia Clásica, la de Roma del Siglo I ac, el Renacimiento y el reinado de Luís XIV.

capítulos, dedicados a Oriente (China e India), “cuna de todas las artes y de donde ha venido todo a Occidente” (1827: 5). Nuestro interés en estos cambios en la forma de concebir la historia radica en que va tomando forma un nuevo modo de caracterizar a una sociedad, una nación en términos de Voltaire, un desplazamiento de sentido. De hacer foco en los reyes y príncipes, en si tal nación era descendiente de tal personaje bíblico, de conquistas y batallas (como nos recuerda Foucault “todas las naciones de Europa reivindicaban el hecho de haber nacido de la caída de Troya” (2006, pp. 67)); en *Ensayo*, Voltaire repara en la cronología milenaria de eclipses registrados, el cuidado de sus libros antiquísimos, aventura una prueba de la antigüedad del imperio chino no en sus sucesiones dinásticas, sino en lo extenso de su población, destaca la magnificencia de la Gran Muralla, el legado de Confucio, la numismática, los textiles de seda, la talla de maderas, las relaciones sociales, etc., en definitiva, un cúmulo de rasgos distintivos que por momentos se aproxima a los que, como veremos, décadas más tarde Herder consideraría como *kultur*, en tanto que para Voltaire es el *espíritu* de una nación, como señala Caparros: “El establecimiento de una historia del mundo como historia de sus diversas culturas, del “espíritu de las naciones” terminó de cristalizar el giro que la Ilustración estaba dando al sentido de la historia” (Voltaire, s/f: XX).

No es que Voltaire y Herder compartieran una filosofía de la historia. Muy por el contrario, mientras que el francés adhiere a una perspectiva que hoy consideraríamos evolucionista, en la cual la historia de las diferentes naciones se mostraba como un ascenso, peldaño a peldaño, hacia un estadío superior, el de civilización, que en su tiempo detentaban las naciones europeas y muy particularmente Francia; Herder ha pasado a la historia como el precursor del relativismo, en clara respuesta a Voltaire, Herder afirma en tono satírico:

> ¿Por qué se traspone a todos los siglos la "fábula de una unilateral mentira ridícula"?, ¿por qué se hace así burla de las costumbres de todos los pueblos y de todos los períodos, desfigurándolos de forma que un hombre sano, modesto, sin prevenciones, no encuentre otra cosa que leer en casi todas esas llamadas historias pragmáticas del mundo entero la repugnante mezcla del "ideal glorificado de la propia época"?
>
> Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales; todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro;

> tenemos relaciones, somos iguales: educados, corteses, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes "nuestras" para las que vivir, pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros, pronto hablaremos francés. Y entonces, ¡felicidad!, la edad de oro vuelve a comenzar, toda la tierra hablará la misma lengua, habrá un solo rebaño y un solo pastor". Caracteres nacionales, ¿dónde estáis? (citado por López-Domínguez, 2002: 15)

Las referidas “historias pragmáticas del mundo entero” es una clara referencia a *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*, en su apelación a la defensa de los “caracteres nacionales” Herder muestra su faceta relativista, y al satirizar la “edad de oro” a la que arribará la humanidad cuando “todos nosotros, pronto, hablaremos francés”, se muestra como un resistente al imperialismo cultural, aunque esto debe ser leído más en detalle en el contexto político de su tiempo, como más adelante haremos.

Pero más allá de esta abismal diferencia que separa a ambos pensadores, como lo dijimos, nuestro interés en vincularlos es por el hecho de que ambos apelan a un cúmulo de fenómenos para caracterizar a una sociedad, una nación en sus términos, que comienza a guardar cierta similitud con nuestra apelación al actual concepto de cultura, que no es para Herder sino el resultante de “la razón práctica y la justicia” (2002: 193).

No es la existencia de una cultura, sino de cultura, sin más, lo que para Herder da cuenta de la unidad del género humano.

> En general, toda la marcha de la cultura en nuestra Tierra, con sus trechos incoherentes y sus bruscos vaivenes, casi nunca se muestra como una corriente apacible, sino más bien como el descenso de una catarata en las montañas; en esto la convierten las pasiones humanas. Es evidente también que toda la ordenación del conjunto de nuestro género ha sido organizada contando con semejantes cambios y oscilaciones. Así como al andar nos inclinamos constantemente hacia la derecha y hacia la izquierda, no obstante lo cual avanzamos algo a cada paso, el progreso de la cultura ocurre de la misma manera a través de generaciones humanas y pueblos enteros. (2002: 183)

La cultura de un pueblo “progresa”, pero no la de todos los pueblos en un sentido teleológico hacia la civilización, sino en forma autónoma, “se va modificando según su lugar, su tiempo y su carácter innato; cada una lleva en sí su medida de perfección, incomparable con la de los demás” (2002: 173).

En la segunda mitad del siglo XX tanto Raymond Williams (2001 [1958]) como Zygmunt Bauman (2002 [1973]) destacaban el poco uso que el término cultura había tenido, y que aún tenía, en el pensamiento social británico, el cual no tiene un uso relevante sino hasta los trabajos de Mattew Arnold (*Culture and Anarchy*, 1869) y Edward Taylor (*Primitive culture*, 1871) en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, un concepto similar al que vimos en Voltaire o en Herder para caracterizar a una sociedad que estaba presente en Edmund Burke hacia 1780:

> Una nación no es sólo una idea de extensión local y agregación momentánea de individuos, sino una idea de continuidad, que se extiende tanto en el tiempo como en las cifras y el espacio. Y ésta no es una elección de un día o de un grupo de personas, ni una decisión tumultuosa y atolondrada; es una elección deliberada de las épocas y las generaciones; una constitución hecha por lo que es diez mil veces mejor que la elección: las circunstancias, ocasiones, temperamentos y disposiciones singulares y los hábitos morales, sociales y civiles del pueblo, que sólo se revelan en una larga extensión de tiempo. (Citado por Williams, 2001: 25)

Si bien el uso del término cultura para los pensadores británicos es tan escaso y diagonal como en los franceses, es claro que el concepto que va tomado forma guarda similitudes en Inglaterra, Francia y Alemania. Que “una nación no es sólo una idea de extensión local” está en sintonía con los cambios que plantea Voltaire para el estudio de la historia de las naciones; la descripción de Burke del proceso de formación de una nación se asemeja a la imagen de “la catarata en las montañas” que nos propone Herder; y por sobre todo la común vocación de poder caracterizar una sociedad, y en tal sentido Burke no duda en sostener que

“una sociedad (…) es una asociación en todas las ciencias; un asociación en todas las artes; una asociación en todas las virtudes y todas las perfecciones”.

Retomando el mapa evolutivo del concepto que nos aportara Raymond Williams, hemos visto hasta aquí como cultura pasa de ser “cultura de algo” a constituirse en “una cosa en sí”, en un primer momento remite a “un estado de la mente”, a una

condición, la del hombre cultivado/culto, para luego representar “el estado general del desarrollo intelectual” de una sociedad, como una caracterización de esa sociedad (Williams, 2001: 15). Hemos mostrado que si bien el significado va tomando forma tanto en el pensamiento francés, como británico y alemán, el significante “cultura” en el siglo XVIII solo adquiere cierto vigor en Alemania, conviviendo, dialogando o confrontando, tanto allí como en las otras lenguas imperiales, con otros términos como espíritu, civilización o nación.

Dado que establecimos que al diferenciar entre dos conceptos de cultura el campo de la gestión y políticas culturales se refiere a uno de ellos como “estético”, antes de abandonar en nuestra recapitulación en el siglo de las luces debemos explorar el surgimiento, también por entonces, de esta categoría.

3.2. La estética como sutura de un hombre escindido

El empleo moderno del término estética se generaliza a partir de la publicación de *Aesthetica*, de Alexander Baumgarten en 1750 (tomo I) y 1758 (tomo II). Baumgarten rescata el término del griego para designar un campo del conocimiento que por entonces se consideraba como “las bellas ciencias”, así, *aisthetike* “designa la ciencia de todo lo que es sensible”, “la filosofía de las musas y de las gracias” o “la metafísica de lo bello” (Baumgarten: 1975).

Lo sensible, en tanto, resulta para Baumgarten en un complemento para el conocimiento oriundo de la lógica.

> Cuando los antiguos hablaban del mejoramiento del entendimiento, se proponía inmediatamente a la lógica como el recurso universal que debía mejorar el entendimiento en su conjunto. Sabemos en el presente que el conocimiento sensible es el fundamento del conocimiento distinto; si, por lo tanto, el conocimiento distinto tuviese que ser mejorado por completo, entonces la estética debe venir en ayuda de la lógica. (Baumgarten, 1975: 32)

Esas bellas ciencias, el producto de las musas, lo bello, que es el objeto de la estética, ancla para Baumgarten en la noción de bellas arte que por entonces estaba tomando forma.

> No será inútil hacer una pequeña introducción a la historia de la estética; toda la historia de los pintores, escultores, músicos, poetas y oradores tendrá aquí su lugar, ya que todos estos diferentes ámbitos encuentran en la estética sus reglas universales. (Baumgarten, 1975: 36)

Si bien se atribuye a Baumgarten el comenzar el uso del término estética, sin apelar a este algunas de las ideas centrales del siglo en este campo estaban ya presentes, por la misma época que en Baumgarten, en Rousseau (1990), su definición del gusto y el hecho de que este se aplique a "cosas indiferentes", que anuncia el principio de desinterés del arte, preanuncian las investigaciones sobre el juicio estético de Kant.

> Cuanto más lejos vamos a buscar las definiciones del gusto, más nos extraviamos: el gusto no es más que la facultad de juzgar sobre lo que agrada o desagrada a la mayoría. (…)
>
> El gusto sólo se ejerce en las cosas indiferentes o de un interés de entretenimiento todo lo más, y no en aquellas que afectan a nuestras necesidades; para juzgar sobre éstas no se necesita el gusto, basta el solo apetito. (Rousseau, 1990: 460)

Sin dejar de reconocer el carácter fundacional de la obra de Baumgarten, la noción de estética que nos legara el Siglo XVIII tendrá en la *Crítica del Juicio*, de Kant (1790) y en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller (1795) dos de su hitos más destacados, que si bien son una continuidad de las investigaciones sobre la estética de Baumgarten, también toman distancia, de hecho Kant no duda en afirmar que "no hay ciencia de lo bello, sino solo crítica, ni ciencia bella, sino solo arte bello" (2018: 155).

La *Crítica del juicio* de Kant aparece poco después de su *Crítica de la razón pura* (1781) y de la *Crítica de la razón práctica* (1788). Para nuestro autor "todas las facultades o capacidades del alma pueden reducirse a las tres que no cabe derivar ya de un fondo común ulterior: la facultad de conocer, el sentimiento de agrado y desagrado, y la facultad de apetecer" (2018: 20). La facultad de conocer se vale del entendimiento y tiene por objeto la naturaleza, es la facultad a la que Kant dedica la *Crítica de la razón pura*; la facultad de apetecer, por su parte, aplica al orden moral y se vale de la razón, y fue a su vez el objeto de la *Crítica de la razón práctica*. La *Crítica del juicio* vino a ocupar un lugar de vacancia en el andamiaje teórico de

Kant, “otro miembro intermedio más entre el entendimiento y la razón” (2018: 20), “entre el entendimiento y la razón se halla la capacidad de juzgar” (2018: 21), “la facultad de juzgar enlaza las legislaciones del entendimiento y de la razón” (2018: 39) y así como el entendimiento se orienta a la naturaleza y la razón a la moral, la capacidad de juzgar se orienta al arte.

El juicio de gusto es el que dirime si algo es o no es bello y esto a su vez está íntimamente ligado a la sensación de agrado/desagrado, es por tanto un juicio subjetivo.

> Para discernir si algo es bello o no, referimos la representación, no por el entendimiento al objeto con vistas al conocimiento, sino por la imaginación (tal vez unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de agrado y desagrado experimentado por éste. Por lo tanto el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea un juicio cuyo motivo determinante solo puede ser subjetivo. (Kant, 2018: 46)

No debe entenderse por subjetivo, relativo, muy por el contrario el juicio estético tiene aspiración, más bien necesidad, de universalidad para ser tal, caso contrario estamos ante un juicio de agrado (que si es relativo, o subjetivo en el sentido actual de esa acepción); es subjetivo en tanto la sensación de agrado o desagrado es necesariamente experimentada por el sujeto, “es necesario ensayarlo”.

Otro rasgo distintivo del juicio estético, y que marcará hasta nuestros días la forma en que entendemos el arte, es su necesario desinterés, “nadie podrá discutir que un juicio de belleza que vaya unido a un interés, por mínimo que sea, resultará parcial y no será un puro juicio de gusto”, nos dirá Kant (2018: 47), en clara sintonía con Schiller, quien afirma en relación al arte, ya en un tono un tanto más romántico, que “este ha de abandonar la realidad y elevarse con honesta audacia por encima de las necesidades; porque el arte es hijo de la libertad y sólo ha de regirse por la necesidad del espíritu, no por meras exigencias materiales” (s/f, 6).

Ya décadas antes Rousseau daba cuenta de este carácter de inutilidad del arte, solo que en un tono un tanto más crítico de la sociedad de su época, en un párrafo del *Emilio* (1990) que bien podría considerarse como anticipatorio de la economía del arte e incluso de los análisis bourdianos planteados en *La distinción* (1998), sostiene:

> Hay una estimación pública que se aplica a las diversas artes en razón inversa de su utilidad real. Mídase directamente esta estimación por su misma inutilidad, y debe de ser así. Las artes más útiles son las que menos ganan, porque se proporcionan el número de operarios con la necesidad de los hombres, y porque el trabajo necesario para todo el mundo permanece forzosamente a un precio que pueda pagar el pobre. Por el contrario, esos que no se llaman artesanos, sino artistas, como trabajan únicamente para los ocios y los ricos, ponen a sus bujerías precios arbitrarios; y consistiendo solo en la estimación el mérito de estos vanos artefactos, hasta su subido precio es parte de él y se estiman en proporción de lo que cuestan. No es debido a su uso el caso que de ellos hacen los ricos, sino a que no pueden pagarlo los pobres. (Rousseau, 1990: 238)

Schiller comparte, como veremos en detalle más adelante, las críticas de muchos pensadores de su tiempo respecto de lo que la "cultura", en términos del propio Schiller, ha provocado en sus sociedades, pero entiende también que la propia cultura es la vía para la superación de esta situación y en particular "la educación estética del hombre".

Al igual que para Kant, para Schiller la estética presenta una instancia superadora de la escisión que se abre entre dos órdenes de la existencia humana, mientras que para el primero ésta se daba entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer, para el segundo será entre el impulso sensible y el impulso formal. El impulso sensible "necesita de la materia para manifestarse" y sus verdades son limitadas al sujeto que las formula, su ámbito es el de las "leyes naturales"; el impulso formal apela a la "naturaleza racional" del hombre, y por consiguiente se eleva hacia las verdades universales, hacia las "leyes racionales". "No parece haber nada más contrapuesto que las tendencias de estos dos impulsos", nos dirá Schiller, y de allí la pregunta central de su obra "¿Cómo vamos a reestablecer la unidad de la naturaleza humana, que parece completamente suprimida por esa oposición originaria y radical?" (S/f: 37).

Como dijimos Schiller ve en la cultura tanto el problema como la solución, pues "la tarea de la cultura consiste en vigilar estos dos impulsos y asegurar los límites de cada uno de ellos" (S/f: 37).

> Su cultura consistirá, pues, en los siguiente: en primer lugar, habrá de proporcionar a la facultad receptiva los contactos más variados con el mundo, y llevar a su cota más alta la pasividad del sentimiento; en segundo lugar, habrá de procurar a la facultad determinante la máxima independencia respecto de la receptiva, y llevar a su cota más alta la actividad de la razón. Si se unen ambas cualidades, el hombre enlazará la máxima autonomía y libertad con la máxima plenitud del ser y, en lugar de perderse en el mundo, lo aprehenderá más bien junto a la totalidad infinita de sus fenómenos, dentro de sí, y lo someterá a la unidad de su razón. (S/f: 37)

En esta frase se condensan muchos de los tópicos que han de caracterizar a la cultura dese entonces: “los contactos más variados con el mundo”, el hombre culto serán entonces un hombre de mundo, tal como lo vería Baudelaire medio siglo más tarde, un conocedor de diferentes realidades; “la pasividad del sentimiento”, siempre asociado al proceso de civilización; anteponer la razón al orden de lo sensible; posibilitar en su seno “la realización del ser” y estar en, y dominar el, mundo. El hombre habita el mundo mediado por su cultura.

Ahora bien, el objeto del impulso sensible “se denomina vida”, dirá Schiller, mientras que el del impulso formal “se denomina forma”. Al impulso que permite la sutura entre ambos los denomina nuestro autor “impulso de juego” y su objeto se denominará “forma vida”, “un concepto que sirve para designar todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en un apalabra, aquello que denominamos belleza en su más amplia acepción” (S/f: 45). Participar de ese impulso de juego es lo que al hombre le permite “reestablecer la naturaleza humana” que preocupa a Schiller, pues, como sostiene nuestro autor, “el hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra y sólo es enteramente hombre cuando juega. (…) Sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir” (S/f: 47) y desarrollar el impulso de jugo es el objeto de la educación estética del hombre.

> Así, el pensador medita la virtud, la verdad, la felicidad; pero el hombre activo se limita únicamente a poner en práctica las virtudes, a comprender las verdades, a disfrutar de días felices. Hacer que se pase de una cosa a la otra, es decir, colocar la moralidad en el lugar de las costumbres, el conocimiento en el lugar de los conocimientos, la felicidades en el lugar de

> los momentos felices, es tarea de la educación física y moral; hacer surgir la belleza de las cosas bellas, es el cometido de la educación estética. (S/f: 49)

Tenemos entonces ya en el siglo XVIII formado el núcleo de esa concepción estética de la cultura. Ya en *La escuela de Atenas*, pintada por Rafael a comienzos del siglo XVI, el gran maestro renacentista ubica en el centro de la escena a sus personajes principales, Platón y Aristóteles, el primero con su mano derecha indica hacia arriba, hacia el espacio de las ideas, de lo racional, el segundo hacia abajo, hacia lo terreno, los sensible; tres siglos más tarde los pensadores ilustrados plantean la estética como una forma de sutura de esta escisión, como un tercer espacio de conocimiento, ni racional, ni sensible, a la vez que racional y sensible al mismo tiempo. La ilustración ha pasado a la historia como un tiempo de confianza en el futuro, de fe en el progreso por venir como resultado de la acción de hombre, confiaban así mismo en que las bellas artes, y la cultura en general, podían contribuir a la formación de esos hombres; sin embargo, esta confianza no está exento de contradicción, de una fuerte crítica a los efectos de esos factores sobre su propio tiempo.

3.3. Las duda sobre el arte y la cultura

Como vimos, estas dudas están en los pensadores que venimos analizando, pero la obra que ha pasado a la historia como arquetípica de este debate es sin dudas el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, de Jean-Jacques Rousseau (2005 [1750]). Un dato que evidencia que esta duda era corriente en este tiempo, y no exclusiva del pensador ginebrino, es el hecho de que el *Discurso* fuera escrito en respuesta a una convocatoria de la Academia de Dijon cuya consigna era: “Si el restablecimiento de las ciencias y las artes han contribuido a depurar las costumbres”, cabe recordar que el “restablecimiento” es respecto del establecimiento original greco-latino, y que las artes no son todavía las bellas artes, sino casi cualquier destreza manual para realizar algo, pero que como vimos, de conjunto “las ciencias y las artes”, a las que en algunos párrafos agrega Rousseau la letras, se comienzan a aproximar a nuestro actual concepto de cultura.

En el *Discurso* Rousseau anticipa en buena manera la noción gramsciana de hegemonía.

> Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, acaso menos despóticas y más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los hombres cargan, ahogan en ellos el sentimiento de libertad original para el que parecen haber nacido, los hacen amar su esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados. (Rousseau, 2005: 218)

Así, "las ciencias, las letras y las artes" no son sino "guirnaldas de flores" que adornan y hacen más llevaderas las "cadenas de hierro" que oprimen a los hombres y no les permiten concretar la libertad para la cual han nacido en tanto hombres. El concepto que hace de faro de las meditaciones de Rousseau es el de virtud, de la cual el hombre se aleja cada vez más para cumplimentar con ciertas formas vanas de sociabilidad, "¿serán incompatibles la ciencia y la virtud?" (2005: 228) se pregunta, y en relación a la virtud, siempre confiado en la naturaleza del hombre, se dice:

> ¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿son necesarios tantos esfuerzos y tantos aparatos para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones y no basta para aprender tus leyes, entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? He aquí la verdadera filosofía. (Rousseau, 2005: 247)

La lectura retrospectiva de las grandes civilizaciones le muestra que en la medida en que las artes y las ciencias avanzan el hombre va abandonando su naturaleza para adoptar una pura forma, ya "los romanos se habían contentado con practicar la virtud, (sin embargo), todo se perdió cuando comenzaron a estudiarla" (pp.227), de hecho "los romanos mismos han admitido que la virtud militar se ha extinguido en ellos, a medida que comenzaron a ser reconocidos en cuadros, en grabados, en vasos de orfebrería y a cultivar las bellas artes" (2005: 238).

Esta decadencia de otras sociedades a lo largo de la historia Rousseau la ve en la propia de su tiempo.

> Vuestros hijos ignorarán su propia lengua, pero hablarán otras que no se emplean en ninguna parte; sabrán componer versos que a duras penas

> podrán comprender; sin saber separar el error de la verdad, poseerán el arte de volverlos irreconocibles a los demás por artimañas engañosas pero ignorarán qué significan los términos magnanimidad, equidad, temperancia, humanidad, valor. (2005: 240)
>
> Ya no se pregunta a un hombre si tiene probidad, sino si tiene talento; ni de un libro si es útil, sino si está bien escrito. (2005: 241)

Los interrogantes que guían las reflexiones de Herder no difieren significativamente de los de Rousseau, "¿qué aplicación se ha dado a todas estas artes e inventos? ¿Acaso gracias a ellos se han acrecentado la razón práctica y la justicia y, por tanto, la verdadera cultura y felicidad del género humano?", ambos pensadores vivencian la misma tensión dialéctica en relación a las ciencias, las artes, las letras, las bellas artes, los cambios en las costumbres, la tensión entre un potencial que avizoran pero que no ven se plasme en el devenir de sus sociedades.

> Remito al lector a lo que he dicho poco antes sobre la marcha de los desórdenes en todo el reino de la creación, a saber, que conforme a una ley natural interna, nada puede tener duración fuera del orden, duración a la que tienden esencialmente todas las cosas. El cuchillo afilado lastima la mano del niño y, a pesar de ello, el arte que inventó el cuchillo y lo afiló es uno de los más indispensables. No todos los que usan este utensilio son niños, e incluso éstos han de aprender con su dolor a utilizarlo mejor. La prepotencia artificial en manos de un déspota o el lujo extranjero que se introduce en un pueblo sin legislación reguladora son instrumentos mortíferos de esta clase, pero el daño mismo hace más listos a los hombres, y tarde o temprano el mismo arte que inventó tanto el lujo como el despotismo habrá de reducirlos primero a sus límites y luego convertirlos en un bien auténtico. (Herder, 2002: 193)

Herder veía como en su tiempo aquellos que interpretaba como los rasgos característicos del espíritu alemán eran desplazados por burdas imitaciones, lo que se suponía "de gusto" en Francia, justamente lo que el propio Rousseau criticaba.

No solo compartirán la inquietud y el diagnóstico Rousseau y Herder, sino la confianza en la vía alternativa a esta situación que vivencian como decadente, ya que mientras que el primero ve "los principios (de la virtud) grabados en todos los corazones", el segundo entiende que "sólo debemos aprender la razón y la justicia,

y al ejercitarlas paso a paso habrá de derramarse la luz en las almas, la bondad en los corazones, la perfección en el Estado y la felicidad en la vida." (Herder, 2002: 181)

La preocupación de Friedrich Schiller no es menor, de hecho dedica las primeras nueve de sus veintisiete *Cartas sobre la educación estética del hombre* a alimentar idéntico diagnóstico y el resto de su obra a evaluar similar alternativa, nos dirá: "debemos ser capaces de reestablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada" (S/f: 20).

Como el propio Schiller lo afirma en su *Primer carta*, sus reflexiones están en sintonía con "la parte práctica del sistema kantiano", hace lugar así a la tensión inherente en el hombre, que como dijimos anteriormente, visualiza entre "el impulso sensible" y "el impulso de forma". Editadas en 1795, las *Cartas* fueron escritas a la sombra de la Revolución Francesa en auge, la convulsión política que impacta toda Europa urgencia la reflexión política; Schiller encuentra que los impulsos sensible y formal hacen lugar a un Estado natural o a un Estado moral respectivamente, "ese Estado natural (como puede denominarse a todo cuerpo político que deriva originariamente su organización a partir de fuerzas naturales y no de leyes) se opone al hombre moral, cuya única ley es, precisamente, la adecuación a las leyes" (s/f: 8), el tema es que "el hombre físico es real, y el moral tan solo un supuesto", el Estado natural nos conduce al "desorden", a la "tosquedad", en tanto que el Estado moral a la "uniformidad", a la "perversión". Cuando Schiller aplica este esquema conceptual a la sociedad de su tiempo no encuentra un panorama del todo alentador.

> (…) las clases cultas nos proporcionan la imagen todavía más repulsiva de una postración y de una depravación de carácter que indigna tanto más cuanto que la cultura misma es su fuente. (…) El hijo de la naturaleza se convierte, cuando se sobreexcede, en un loco frenético; el discípulo de la cultura, en un ser abyecto. (S/f: 13)
>
> Vemos que el espíritu de la época vacila entre la perversión y la tosquedad, entre lo antinatural y la naturaleza pura y simple, entre la superstición y el escepticismo moral. (S/f: 14)

En su análisis del camino por el que el proceso de civilización ha conducido a su sociedad, Schiller anticipa el concepto marxista de alienación; contrapone un ideal

clásico, en el cual “vemos a los griegos plenos tanto en forma como en contenido, a la vez filósofos y artistas, delicados y enérgicos, reuniendo en una magnífica humanidad la juventud de la fantasía con la madurez de la razón”, con su propio presente, en el que “vemos que no sólo sujetos individuales, sino clases enteras de hombres, desarrollan únicamente una parte de sus capacidades, mientras que las restantes, como órganos atrofiados, apenas llegan a manifestarse” (s/f: 15); y no duda en sostener que “fue la propia cultura la que infligió esa herida a la humanidad”, “este desmoronamiento que la artificiosidad de la cultura y la erudición empezaron provocando en el interior del hombre, lo completó y generalizo el nuevo espíritu de gobierno”, con lo cual el hombre “en lugar de elevarse a una vida orgánica superior, cayó en una mecánica burda y vulgar” (s/f: 16).

Lo que se requiere es encontrar el punto de equilibrio, y Schiller no tiene dudas respecto de la solución, “convenceros, dirá, de que para resolver en la experiencia este problema político hay que tomar por la vía estética” (s/f: 7).

Hay algo más en Schiller que no podemos eludir al momento de retrotraernos a los orígenes de una concepción estética de la cultura.

> Así pues, en tanto la exigencia de realidad y la inclinación hacia lo real son simples resultados de una carencia, la indiferencia frente a la realidad y el interés por la apariencia significan una verdadera ampliación de la humanidad y un paso decisivo hacia la cultura. (S/f: 82)

Entonces, es cuando el hombre puede sobreponerse a la urgencia de lo real, cuando puede adoptar cierta indiferencia hacia esta y dirigir su interés hacia la apariencia, que en el párrafo siguiente al citado Schiller aclara “nos estamos refiriendo aquí a la apariencia estética”, es entonces cuando estamos dando forma a la cultura, la consecuencia de ello es ineludible, la cultura es necesariamente cultura estética.

3.4. Las bellas artes como cultura

Si bien para nuestros autores es claro que la experiencia estética no tiene su origen en forma excluyente en las bellas artes, sino que por el contrario la naturaleza es fuente de la misma, incluso más aún que el arte; con el paso del tiempo la relación

se ha invertido y la estética ha quedado casi exclusivamente anclada a la experiencia artística. Debemos detenernos aquí en esa categoría arte, que en la acepción que hasta nosotros nos llega se forma también por la misma época.

Si bien ambos términos comparten un origen latino, a diferencia de *cultura*, que desapareció o que fue escasamente usado durante siglos, *ars* se incorporó a las diferentes lenguas que fueron tomando forma tras la caída del Imperio Romano, con lo cual tuvo un uso prácticamente ininterrumpido. Sin embargo, su significado lejos está de haber sido unívoco a lo largo de la historia.

En su monumental obra *La invención del arte*, Larry Shiner (2014) da cuenta de casi dos milenios de cambiantes acepciones para el término arte, repasa las concepciones de Horacio, Hugo de San Víctor, Santo Tomás de Aquino o Giorgio Vasari para dar cuenta de esa mutabilidad. Así, por ejemplo, en el medioevo era común la división entre las artes liberales y las artes mecánicas o serviles, a las primeras correspondían (pudiendo variar) actividades tales como la lógica, la gramática, la retórica, la aritmética, la geometría, la astronomía y la teoría musical; mientras que a las artes mecánicas correspondían el tejido, el comercio, el armamento, la agricultura, la caza, la medicina y el teatro (Shiner, 2014: 57 y ss.).

Shiner señala como todavía a mediados del siglo XVI Giorgio Vasari, al poner título a la que con todo derecho puede ser considerada como la primer gran obra de la historia del arte, no puede usar este concepto y por lo tanto la llamó *Vidas de los más importantes pintores, escultores y arquitectos*. Arte designa, y lo hará por dos siglos más, a toda actividad que se realiza con destreza, pintar cuadros o fabricar botas, escribir poesía o herrar caballos. Será recién a mediados del siglo XVIII cuando se de lo que Shiner considera “la gran división” entre las bellas artes (las que alimentan nuestra actual concepción de arte) y las artesanías, las cuales desde entonces remiten a artefactos construidos con destreza manual; división que además lleva implícita la subalternización de las últimas a las primeras.

Como no podía ser de otro modo, los propios pensadores ilustrados dan cuenta en sus escritos de esta división y consecuente formación del campo del arte. Así, por ejemplo, distingue Voltaire en los capítulos dedicados a las artes en *El siglo de Luís XIV*, entre las “bellas artes”, que reúnen más o menos las disciplinas que hoy consideraríamos como literatura, de las “artes” a secas, o “las artes que no dependen solamente del espíritu” (como sí lo hacen las “bellas artes”), a esta

categoría corresponden la pintura, la escultura, la arquitectura, las medallas, la talla de piedras preciosas, el grabado y la cirugía (sic). Sin embargo, por la misma época ya Baumgarten intenta zanjar la diferenciación entre las artes espirituales y manuales.

> Es función de una pintura, y así mismo poético, representar una composición. La representación pictórica es muy semejante a una impresión sensible que también puede ser pintada, y esto es poético. Por consiguiente, un poema y una pintura son cosas muy semejantes". (2002: 52)

Al proponer su modelo educativo Rousseau plantea la necesaria formación del gusto, pero en la adolescencia, no así en la niñez; lo cual lo lleva a repasar las diferentes bellas artes para establecer la bondad o lo contraproducente de su disfrute por el niño en función de su edad. Da así cuenta de la poesía, la pintura, la música, la arquitectura y el teatro como bellas artes.

> En el siglo XVIII se estableció una distinción decisiva en el concepto tradicional de arte. Tras significar durante dos mil años toda actividad humana realizada con habilidad y gracia, el concepto se descompuso en la nueva categoría de las bellas artes (poesía, pintura, arquitectura y música) y en oposición a la artesanía y las artes populares (fabricar zapatos, bordar, contar cuentos, cantar canciones populares). A partir de esta época se comenzó a hablar de "bellas artes", materia de inspiración y de genio y, por ello mismo, objeto de un disfrute específico, mediando por un placer refinado. (Shiner, 2014: 24)

En su *Crítica del juicio*, Kant dedica sendos apartados a tratar "del arte en general" y "del arte bello". En sentido amplio, nos dice, "cabría calificar de arte lo producido con libertad, es decir, mediante una voluntad cuyos actos tienen por fundamento la razón" (2018: 153); esto le permite diferenciar el arte de la artesanía, pues mientras que al primero cabe el apelativo de "liberal", se trata de un "juego" que se ejercita por el puro placer, mientras que el segundo entraña un trabajo que se hace con desagrado, y por oposición a "liberal" se lo puede caracterizar como "retribuido". El arte en general puede escindirse entre el arte mecánico y el arte bello, el primero "se limita a ejecutar los actos para convertirlo (a un objeto conocido) en real", vale decir que se limita a la acción de construcción, a ejecutar los pasos necesarios para corporizar la idea; por el contrario, el arte bello "tiene como propósito inmediato el

sentimiento de agrado” o bien de belleza, el agrado es generador de sensaciones, mientras que la belleza de conocimiento (Kant, 2018: 155).

Establecidas la división entre artesanía y arte, y entre arte mecánico y arte bello, Kant establece que actividades se corresponden con esta última categoría. En su catalogación arma tres agrupaciones principales: a) las artes elocutivas, que son la elocuencia y la poesía; b) las artes figurativas, en este caso reúnen a la plástica (tridimensional), que a su vez contiene a la escultura y la arquitectura, y la pintura, que comprende a la pintura propiamente dicha y la jardinería; c) por último, “el arte del bello juego de las sensaciones”, que en lo fundamental es la música (2018: 171 y ss.)

Esta “gran división”, como la considera Shiner, de la cual surge la concepción de arte que a nuestro día ha de llegar, nos deja además dos conceptos, imbricados entre sí, que han sido sus condiciones de posibilidad hasta nuestros días (o al menos hasta la segunda mitad del siglo XX si se adhiere a las tesis de Arthur Danto de la “muerte del arte”): el genio y la originalidad. Una vez más es Kant quien nos aclara el tema, dijimos que para este el arte es la capacidad de materializar una idea, por ejemplo de construir un reloj (ejemplo al que apela en algún momento el propio Kant), pero existen reglas que deben ser seguidas para la construcción de un reloj; sin embargo, en tanto libre, el arte bello no puede estar sometido a reglas, es así que el genio viene a suplir esa ausencia de reglas que puedan aprenderse, por ello “el genio es el talento para producir aquello para lo cual no cabe dar una regla determinada”, y dado que no es algo que pueda aprenderse mediante reglas, es que “la originalidad tiene que ser su cualidad primera”, por lo tanto, podemos concluir con Kant que “el genio es el talento (don natural) que da la regla al arte” (2018: 157 y ss.).

Tenemos así que el siglo XVIII nos deja una conceptualización de arte bastante próxima a la que aun sostenemos; un conjunto de actividades que más o menos se aproximan a las que hoy consideramos como tal: literatura, música, pintura, escultura, arquitectura, teatro; un sentido de libertad, que se evidencia en la no utilidad; una particular forma de apreciación, introspectiva, individual, que se derivan de las necesidades del juicio estético; la figura del artista como genio; y la necesaria originalidad de la producción. Veamos en lo que sigue como es que el arte se instituyo en un factor de formación del hombre.

3.5. Arte y educación como instrumentos de ilustración

Efectivamente la confianza de Schiller en la estética, y en un sentido más general en la cultura, era compartida por sus contemporáneos. Como venimos viendo Schiller dedica sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* a proponer una salida superadora a la escisión que ve en el hombre, desgarrado entre los órdenes de la razón y de lo sensible.

Kant, de quien Schiller toma su idea de estética como instancia superadora de la dicotomía razón práctica - razón pura o moral - naturaleza, si bien no tan enfático como este último, entiende que en quien tenga predisposición por lo bello podrá presuponerse una disposición natural al bien, a la vez que el carácter formativo de lo bello sobre el espíritu de una comunidad.

> (…) tenemos razones de suponer por lo menos una disposición para sentimientos morales buenos en aquél que se interese directamente por lo bello de la naturaleza. (Kant, 2018: 150)
>
> El arte bello es (…) un modo de representación idóneo por sí mismo y que, aun sin finalidad, estimula el cultivo de las fuerzas espirituales para la comunidad social. (Kant, 2018: 156)

Décadas antes el carácter desinteresado del arte, que resulta central en Kant y en Schiller, no era un requisito y vemos así como Baumgarten aun apela al carácter pedagógico de la poesía en un sentido que aún nos recuerda al dado a las imágenes religiosas en el medioevo, atributo que Hans Belting asocia a las imágenes “antes de la era del arte” (2003), muy concretamente lo dice Baumgarten: “El fin principal de la Poesía debe ser enseñar la virtud y la procedencia por medio de ejemplos” (2002: 44).

La posición de Voltaire respecto de la historia no es muy diferente, confía en el carácter formativo del relato de los que considera los pocos momentos de la historia en que el hombre supero las instancias de barbarie; así, en la Introducción de *El Siglo de Luís XIV* sostiene:

> En esta historia me interesaré sólo por lo que merece la atención de todos los tiempos, que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres, servir de ejemplo y fomentar el amor a la virtud, a las artes y a la patria. (S/f: 9)

Si bien esto es transversal a los pensadores que venimos analizando, tal vez sea en Herder donde mayor énfasis encuentre la idea de que la cultura es la herramienta para que los hombres, y más aún las sociedades, puedan abandonar los impulsos violentos y autodestructivos, "el propio progreso de las artes y de los inventos proporciona al género humano medios cada vez mayores para limitar o hacer inofensivo lo que la naturaleza misma no pudo extirpar" (2002: 163), nos dirá. Si bien el propio Herder emplea la noción de *kultur* para oponerse a la de civilización, como más adelante veremos en detalle, es justamente como "el proceso de la civilización" (Elías, 1993) como esta acción de las artes y la cultura sobre las disposiciones a la violencia de los hombres ha pasado a la historia.

> Incluso nuestra corta historia ya demuestra que, al aumentar la verdadera ilustración de los pueblos, felizmente ha disminuido la destrucción misantrópica y absurda. (...) las naciones devastadoras de la Edad Media eran pueblos rudos y salvajes. A medida que fue aumentando su cultura, y aprendieron a apreciar su propiedad, se les impuso, sin darse cuenta y hasta contra su voluntad, el espíritu más bello y sosegado de aplicación a las artes, la agricultura, el comercio y las ciencias. Se aprendió a utilizar las cosas sin destruirlas, porque lo destruido ya no podía servir para nada, y así, con el tiempo, por la naturaleza misma de las cosas, se produjo un equilibrio pacífico entre los pueblos, que acabaron por comprender finalmente, después de siglos de guerras feroces, que el fin que cada cual deseaba no podía alcanzarse si no era gracias a la cooperación de todos. (Herder, 2002: 161)

Si bien, como vemos, todos los pensadores ilustrados (o si se prefiere romántico para el caso de Schiller) que hemos visto en una u otra forma entienden que ese conjunto de significaciones que más adelante anclarán en el significante cultura, contiene en sí un potencial formador, nos detendremos un poco más en extenso en la obra de Jean-Jaques Rousseau, *Emilio. O de la educación* (1990). El *Emilio* es un enorme y muy pormenorizado tratado de cómo debe ser educado el hombre, para ser más específico cómo debe ser educado el varón, pues a la educación de la mujer (Sofía) dedica el último Libro de la obra; y no todos los varones, sino solo "los hombres vulgares", "pues los demás (los que sobresalen a la media de la vulgaridad) se educan a pesar de las contrariedades". En esta obra Rousseau

explicita su propuesta de una educación negativa, es decir sin coacción, como acompañamiento del educando, orientando un proceso casi auto formativo; en esto evidencia su fe en la naturaleza del hombre cuando esta, como ya vimos, aun no fue corrompida por la sociedad.

> El proyecto rousseauniano se resume en una idea central: la capacidad de restaurar la esencia bondadosa perdida. Y la educación será la que posibilita el acceso a ese retorno a una esencia humana en la que la virtud, de nuevo, mediante el aprendizaje retorna a ese estadio histórico en el que la Naturaleza aún no había sido extraviada ante un progreso que sólo conlleva el antagonismo y la desigualdad. (Muñoz, 2005: 44)

Un claro indicador que pone en evidencia el aprecio de Rousseau por una vida simple y en contacto con la naturaleza, en la que el hombre vuelve a un estado previo a la división social del trabajo, es el hecho de que para los primeros años de formación del niño recomienda el empleo de un único libro, aun desestimando a los grandes clásicos, y este es *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.

Esta posición de Rousseau, casi de añoranza por una vida más austera, natural y auténtica es compartido por los pensadores británicos que en torno al cambio de siglo ven como la surgente sociedad industrial arrasa con las tradiciones. Es este impulso el que conduce a William Cobbett a publicar a comienzos del siglo XIX su, como dirá Raymond Williams, “manual de la Inglaterra que recordaba”, al que tituló, en forma bastante explícita, como: “*La economía de la cabaña rural: que contiene información relativa a la elaboración de la cerveza, el horneado del pan, la crianza de vacas, cerdos, abejas, cabras, aves de corral y conejos y sobre otras cuestiones estimadas útiles en la administración de los asuntos de la familia de un trabajador*” (citado por Williams, 2001: 26)

El *Emilio* es un programa educativo que alcanza hasta los veinticinco años de edad y está dividido en libros dedicados cada uno a un grupo etario determinado. Aquello que podríamos considerar la formación estética, Rousseau entiende se corresponde con “la edad de la razón y de las pasiones”, que va de los 15 a los 20 años. Antes de esa edad, por el contrario, el contacto con las bellas artes debe ser acotado y mediado por el maestro.

> Los niños, grandes imitadores todo prueban a dibujar; yo quisiera que el niño cultivara ese arte, no precisamente por el arte en sí, sino para ajustar la vista

> y hacer flexible la mano; que en general poquísimo importa que sepa este o el otro ejercicio, con tal que adquiera la perspicacia del sentido y el hábito del cuerpo, que se logra con ese ejercicio. (1990: 173)
>
> La música imitativa y teatral no es para su edad; no quisiera que cantase ni una palabra; y si las quisiera cantar, procuraría componer yo canciones ex profeso para él; que fuesen interesantes a su edad y tan sencillas como sus ideas (1990: 181)
>
> (…) enseñadle sólo pinturas halagüeñas, pero modestas, que los conmuevan sin seducirlos, y que ceben su sensibilidad sin agitar sus sentidos. (1990: 304)

La preocupación de Rousseau respecto de las artes es justamente que puedan "seducirlos", "que ceben su sensibilidad", su temor es que genere sensaciones que el niño, al menos el menor de 15 años, no pueda manejar y que lo desvíe de armonioso cause de su formación, de allí que no duda en sentenciar que en esta edad "no expongáis a sus ojos (…) a los atractivos del teatro" (1990: 290), aunque lo recomienda para los más grandes, "para estudiar no las costumbres, sino el gusto; porque es ahí, sobre todo, donde se muestra a los que saben pensar (…) El teatro no está hecho para la verdad, está hecho para halagar, para divertir" (1990: 366), además, el teatro conduce al educando hacia la poesía.

El gusto es para Rousseau un atributo común a todos los hombres, sin embargo "su cultura y su forma" serán función biográfica del sujeto, dependerán del medio en que haya vivido y se haya formado, consecuentemente: es educable; y su formación requiera algunas condiciones sociales: "una sociedad numerosa", que hoy podríamos denominar complejas, en las cuales se está expuesto a múltiples experiencias sensibles; un sociedad que haga lugar "al entretenimiento y el ocio", pues es allí donde estas experiencias tienen lugar, pues en las sociedades "de negocio la regla no es el placer, sino el interés"; y por último, se necesita de una sociedad relativamente igualitaria, pues de lo contrario "la moda ahoga al gusto, y no se busca ya lo que agrada, sino lo que distingue" (1990: 461).

> Mi principal objetivo al enseñarle a sentir y a amar lo bello en todos los géneros es fijar sus afecciones y sus gustos, impedir que sus apetitos naturales se alteren, y que no busque un día en su riqueza los medios de ser feliz que debe encontrar más cerca. He dicho en otra parte que el gusto no

> era más que el arte de conocerse en pequeñas cosas, y es muy cierto: pero dado que es de un tejido de pequeñas cosas del que depende el encanto de la vida, tales cuidados son cualquier cosa menos indiferentes; por ellos aprendemos a llenarla de los bienes puestos a nuestro alcance, en toda la verdad que pueden tener para nosotros. No me refiero aquí a los bienes morales que atañen a la buena disposición del alma, sino sólo a lo que es propio de la sensualidad, de la voluptuosidad real, dejando aparte los prejuicios y la opinión. (Rousseau, 1990: 467)

Como ya hemos visto el Siglo de las Luces recela del arte y la cultura, ve en estos senderos en los que las sociedades se pierden, se alejan de la virtud; pero también ven en estos la capacidad de reencauzamiento. La formación estética es pues, o para mejor decir puede ser, un instrumento para alcanzar esa senda de la virtud; como nos dijera Kant, lo bello promueve “una disposición para los sentimientos morales”; o en palabras de Rousseau, “el buen gusto atañe a las buenas costumbres”.

Nos hemos remontado hasta el siglo XVIII en busca si bien no del origen, como nos indicara Foucault (1992), si de la procedencia, la emergencia, el sentido histórico de aquel que en el campo de las políticas culturales denominamos coloquialmente como “concepción estética de cultura”. Vimos como aun sin anclar en el significante cultura, su significación en tanto rasgos distintivos de una sociedad está ya en formación; el surgir de la estética como una vía de suturar la escisión del hombre entre el orden de lo sensible y lo racional; el desprendimiento de las bellas artes de otras actividades y su relocalización como centro de la estética; y la ambigua percepción de la cultura, como generadora y de-generadora de la sociedad a la vez. Pero la sola referencia a estas ideas en pensadores ilustrados requiere de su reinserción en sus particulares contextos sociales y políticos, en los mecanismos de poder de su tiempo. Esto no solo es el necesario complemento para captar más plenamente estas formaciones conceptuales, sino que en el particular caso que nos incumbe pondrá en evidencia cómo desde su génesis mismo el concepto de cultura es en sí mismo un concepto político.

CAPITULO IV. La revalorización de lo popular y la legitimación de lo masivo en tanto cultural

1. La cultura en el cambio político europeo del siglo XVIII

El siglo XVIII se ha instalado en el imaginario popular como un momento de profundos cambios políticos y muy probablemente el icono por excelencia sea la Revolución Francesa, en desmedro de una casi ignorada Revolución Haitiana, incluso relegando a la independencia norteamericana y otros hechos relevantes. A este momento asociamos una cantidad de nociones centrales de la filosofía política moderna tales como libertad, emancipación, derechos del hombre, igualdad, dignidad, pueblo. Sin embargo la idea que hoy podemos tener de un pueblo libre, digno, emancipado, con derechos, etc., dista bastante de la realidad de la época, para ser más específicos lo que dista bastante es el alcance de la noción de pueblo. Las grandes trasformaciones sociales y políticas del siglo no tienen a toda la sociedad como protagonista y destinataria; la esclavitud sigue siendo la moneda corriente durante la época; la mujer seguirá teniendo una posición relegada respecto del varón; los habitantes de las grandes urbes siguen viendo como inferiores a las poblaciones rurales; y otros grupos minoritarios como los locos son también estigmatizados y segregados. ¿Quiénes son entonces los actores sociales de esos profundos cambios sociopolíticos?: las burguesías.

Para Raymond Williams “el desarrollo de la palabra cultura” puede ser visto en relación a los cambios histórico sociales como “un tipo especial de mapa por cuyo intermedio es posible explorar la naturaleza de dichos cambios” (2001: 16). La formación de esos significados, que finalmente anclarán en el significante cultura, están íntimamente relacionados con las transformaciones sociales de la época y muy especialmente el avance de la burguesía como facción de clase dominante. Si bien la puja ascendente de la burguesía es el tono dominante en las tres naciones imperiales que venimos estudiando, cada una presenta particularidades bien marcadas.

Sea que lo pensamos en términos políticos (el desarrollo de derechos civiles y políticos), sociales (el avance de la relevancia social de la burguesía frente a una clase noble en retroceso) o económicos (el desarrollo de la revolución industrial y

el capitalismo), Inglaterra claramente marca el paso a sus vecinos; sin embargo, en la genealogía que Williams nos propone del concepto de cultura en *Cultura y Sociedad* (2001), esta noción comienza a tomar forma tardíamente respecto de Francia o Alemania, recién sobre fines del siglo XVIII y aún más tardío es el empleo del termino mismo. Las primeras voces que apelan a una noción asimilable a cultura no pertenecen a una burguesía progresista, sino todo lo contrario, son respuestas conservadoras a los vertiginosos cambios que la sociedad británica protagoniza en el siglo XVIII, pero a la vez son una crítica social a los efectos sobre las clases sociales más bajas del proceso industrializador. Como parte del proceso que Polanyi denominó *La gran transformación* (2017), la reconversión agro productiva británica, orientada a la producción de lanares, que implicó entre otro, la privatización y parcelamiento de tierras comunes, expulsó a los campesinos hacia los márgenes de las urbes industrializadas, y si bien el surgente complejo fabril demandaba cada vez más mano de obra, no absorbía toda la migración y las condiciones laborales eran desastrosas, a lo cual se suma la desarticulación de los mecanismos de asistencia social hasta entonces vigentes. En ese contexto buena parte de la intelectualidad británica apelaba por la vuelta a un orden, en el que no por un circunstancial éxito empresarial cualquier advenedizo se sintiera par del noble, pero también por una sociedad donde las clases bajas volvieran a ser pobres y no miserables.

En Francia el absolutismo monárquico tuvo uno de sus representantes más acabados en la figura de Luís XIV, hecho que sin embargo no impidió que Voltaire considerada su reinado como uno de los momentos más loables de la historia de la humanidad (Voltaire, *El siglo de Luís XIV*). Los herederos del Rey Sol protagonizaron reinados bastante más discretos en lo político, aunque con un muy destacado apoyo a las artes. En este contexto, los intelectuales que están por entonces configurando el significado que recalará finalmente en el término cultura sostiene posiciones no precisamente revolucionarias (el tono disruptivo lo dará Rousseau), pugnaban por la ilustración del pueblo, lo cual dará lugar en la segunda mitad del siglo al despotismo ilustrado, un giro que no le dará capital político suficiente a Luís XVI para evitar el proceso revolucionario. La burguesía, en tanto, había tenido en Francia una expansión de su participación política formal durante el reinado del Luís XIV, quien repartía cargos entre la misma a despecho de los

nobles de sangre; esta situación se revirtió durante las sucesivas regencias que gobernaron el país durante el reinado de Luís XV. Los Estados Generales de 1789 convocados ante la crisis política y económica del país, en los que el Tercer Estado (el pueblo llano, pero en los hechos la burguesía) toma distancia del Primer y Segundo Estado (el clero y la nobleza respectivamente) resultan así una válvula de escape para una clase social que entiende que no puede desarrollar todo su potencial por el encorsetamiento del *Ancien Regime*.

Un caso particularmente interesante de alianza entre la lucha política de la burguesía y el campo de lo que hacia fines del siglo XVIII será conceptualizado como las bellas artes, y consecuentemente la cultura, es el del teatro burgués. En el análisis que hace del mismo Arnold Hauser "el drama burgués significaba de antemano la relativización y depreciación de las virtudes heroicas aristocráticas y era en sí una propaganda de la moral burguesa y de la igualdad de derechos reclamada por la burguesía" (1994: 247). Los cambios formales del drama burgués dan cuenta esa actitud, los palacios y castillos son reemplazados en las escenografías de las obras por el gabinete del empresario o la tienda del comerciante, príncipes y nobles señores son desplazados por profesionales liberales o tenderos, las historias heroicas dan lugar al drama interior de personajes que se sienten convocados a desempeñar un papel en la sociedad que ésta les reniega, personajes que, aun sin títulos y fortunas, se sienten moralmente superiores. El Prólogo de *El mercader de Londres*, obra de George Lilo de 1731 refleja maravillosamente este cambio:

> La musa trágica, sublime, goza mostrando
> Príncipes afligidos y escenas de reyes dolidos;
> Con pompa tremenda, narra, majestuosa,
> La caída de naciones y el destino de un héroe;
> Para que aquellos con cetro vean, mediante ejemplos,
> La extraña vicisitud de las cosas terrenales:
> Qué peligros acompañan a la seguridad;
> Cómo se derrumban el orgullo y la crueldad;
> Y así conozcan la suprema Providencia,
> Y sepan que lo humano le da gloria al trono.
> En épocas pasadas y en lenguas extranjeras

Así cantó la diosa, con autóctona grandeza.
En nuestro escenario, ojalá que con éxito,
Ustedes ya la vieron, con prendas humildes:
Grande sólo en la desgracia. Cuando se queja,
Movida por un Southern, un Rowe o un Otway,
Las gotas brillantes que caen de los ojos
Dan a la pompa ausente gemas más relucientes.
Perdón, entonces, si pretendemos mostrar,
Con rasgos más simples, un relato de dolor privado.
El tema es un pobre aprendiz de Londres,
Tomado de la vieja canción que lleva su nombre.
Ojalá su gusto no sea tan fino como para desdeñar
Un cuento con moraleja, preciado desde antaño,
Y que en el curso de un centenar de años
Hizo desbordar miles de ojos con lágrimas.
Si advertir al joven irreflexivo y avergonzar al adulto
Ante el vicio destructivo le sienta al escenario;
Si este ejemplo protege a la inocencia,
Evita nuestra culpa, o cura por reflejo;
Si el horrible crimen y la triste angustia de Millwood
Elogian la virtud de los buenos y justos:
Aunque falte arte y las cuentas no cierren,
¡perdónese este intento, en honor al relato!

La obra postula que “lo humano dará gloria al trono”, lo cual en sí mismo implica una inversión filosófico política; la grandeza de los personajes está en su desgracia, se pretende mostrar “con rasgos más simples, un drama de dolor privado”, las lágrimas son gemas más relucientes que la gran pompa del teatro anterior.

En la obra, Barnwell y Trueman son aprendices de Thoronwgood, empresario a quien asisten con asuntos contables, Barnwell es seducido y engañado por Millwood, quien se dedica a este tipo de actividades, para que le entregue dinero encomendado a él por su maestro.

El siguiente diálogo entre Thornwgood (THOR) y su discípulo Trueman (TR) es en sí mismo un manifiesto de capitalismo mercantil, cimiento del capitalismo industrial

en auge en la segunda mitad del siglo XVIII, de su presunto valor ético, de su racionalidad, del potencial progreso que en el reside y de su, como sostiene Quijano, contracara necesaria, el colonialismo imperialista.

> THOR. Paréceme que no quisiera que sólo aprendieses el método del comercio, y que lo practicaras en lo sucesivo, como un simple medio para obtener riqueza. Bien valdrá tus esfuerzos estudiarlo como ciencia, para descubrir cómo está fundado en la razón y en la naturaleza de las cosas; cómo ha hecho avanzar a la humanidad, abriendo y todavía conservando un vínculo entre naciones muy remotas entre sí en cuanto a situación, costumbres y religión, promoviendo las artes, la industria, la paz y la abundancia, difundiendo el amor mutuo de polo a polo en pos de mutuos beneficios.
>
> TR. He considerado algo de esto y espero, a través de tu tutela, extender mucho más lejos mis pensamientos. He observado que aquellos países donde el comercio es promovido y alentado no realizan descubrimientos para destruir la humanidad, sino para mejorarla; a través del amor y la amistad, para amansar a los fieros y pulir a los más salvajes; para enseñarles las ventajas del comercio honesto tomando de ellos, con su propio consentimiento, sus superfluidades inútiles y dándoles a cambio aquello que necesitan a causa de su ignorancia de las artes manuales, de su situación o de algún otro accidente.
>
> THOR. Con justicia se observa que el populoso Oriente, exuberante, abunda en gemas relucientes, en perlas brillantes, en especias aromáticas y en drogas que restablecen la salud. La tierra, tardíamente descubierta, del mundo occidental resplandece con innumerables vetas de oro y mineral de plata. En todo clima y en todo país el cielo ha otorgado a éstos algún bien particular. Es la industriosa empresa del mercader recolectar las diversas bendiciones de cada tierra y de cada clima y, con el producto de todo ello, enriquecer su país natal.

Vemos como Thornwgood y Trueman desbordan de optimismo, el progreso los invade, es ya el espíritu de su siglo, en cuyo cenit aun sostendría Herder: “a medida que la razón vaya conquistando terreno, la marina de guerra tiene que transformarse en mercante”.

El personaje de Millwood es probablemente el más rico y complejo de la obra, muestra una lúcida crítica histórica, cuando refiriéndose en la obra a sus propias conquistas de hombres, dice:

> Deseo que mis conquistas sean completas, como las de los españoles en el Nuevo Mundo, que primero despojaron a los nativos de toda la riqueza que tenían y luego condenaron a los desdichados a las minas de por vida, para que trabajasen por más.

Como vemos, donde Trueman ve “amansar a los fieros y pulir a los más salvajes” “a través del amor y la amistad” para tomar las bondades de sus tierras “con su propio consentimiento”, Millwood habla de despojos y desdichas. De ser habitante de las colonias podríamos decir con Mignilo que habla desde la “herida colonial”, pero parafraseándolo podríamos decir que su voz se alza desde la herida sexista, como lo evidencia en el siguiente párrafo:

> Los hombres, no importa cuán generosos o sinceros sean los unos con los otros, son todos hipócritas egoístas cuando de nosotras se trata. No nos estiman ni nos consideran de ningún modo, salvo en la medida en que contribuimos a su satisfacción.

Tampoco la religión escapa a su afilada crítica.

> Sea cuanto sea la religión en sí misma, tal como es practicada por los hombres ha causado los males mismos que, según dices, se proponía sanar. La guerra, la plaga y la hambruna no han destruido tanto de la raza humana como lo ha hecho esta pretendida piedad, y con tan bárbara crueldad, como si la única forma de honrar al Cielo fuera convertir el mundo presente en el infierno.

Tanto Therborn (2011) como Huntington (2015) coinciden en señalar el orden jurídico como uno de los pilares de la civilización occidental, es contra sus leyes que Millwood lanza su crítica más contundente, cuando dice:

> ¿Qué son las leyes de ustedes, de las que hacen alarde, sino la sabiduría del loco y el valor del cobarde: el instrumento y la protección de todas sus villanías, por las que castigan en otros lo que hacen ustedes mismos, o lo hubieran hecho de haber estado en tales circunstancias? El juez que condena al pobre por ser un ladrón, hubiera sido él mismo un ladrón, de haber sido pobre. De este modo siguen engañando, y se siguen engañando,

> hostigando y fastidiando los unos a los otros: pero las mujeres son su presa universal.

Más allá de las críticas clasistas y de género que evidencia el párrafo, hay allí algo que es central para nuestro análisis, nada menos que la discusión en torno a si el comportamiento social del hombre está regulado por la herencia o por el ambiente, al decir “hubiera sido el mismo (…) de haber sido” condiciona la formación de la subjetividad a la biografía misma del sujeto, toma partido por el ambiente en desmedro de la herencia y presagia ya, en la primera mitad del siglo XVIII, lo que Williams ve en los pensadores de fines del siglo y comienzos del siguiente, que la criminalidad es una variable dependiente de la condición social. La burguesía es una clase que necesita imperiosamente desmantelar el dispositivo ideológico que legitima en la herencia la posición dominante de la nobleza, no niega en absoluto que haya hombres superiores e inferiores, lo biológico no determina la grandeza o miseria de la persona, sino que es la condición de posibilidad de la igualdad; claro está, siempre y cuando se trate de varones y blancos. En un tono similar al planteado por Lilo y por la misma época, pero en el contexto alemán, sostiene Lessing: “la naturaleza no reconoce esas divisiones odiosas que establecen los seres humanos entre ellos y reparte las buenas cualidades del alma sin dar un trato de favor a los nobles o a los ricos” (citado por Elias, 1993: 68). Reconocer ese ambiente en el cual se configura el sujeto es hacer el espacio en el cual en un futuro se alojará la noción de cultura, es adelantar la posibilidad de pensar, con Denys Cuche (1999), que “el hombre es esencialmente un ser de cultura”, un ser no deudor de su bilogía, sino del ambiente cultural en el cual ese ser se forma.

Dijimos ya que si bien en Francia está ya tomando forma el significado cultura desde comienzos del siglo XVIII, será en Alemania donde el significante cultura comenzará su carrera estelar hasta nuestros días y donde, siguiendo el relato de Norbert Elias (1993), es más claro su empleo político por la burguesía. A diferencia de Francia e Inglaterra, Alemania no adopta de pleno la forma de un estado nación moderno sino hasta fines del siglo XIX; lo que en el siglo X fue constituido como el Sacro Imperio Romano Germánico pervivió formalmente hasta comienzos del siglo XIX, pero en los hechos su poder central se fue disolviendo con el paso de la historia, hacia el siglo XVIII el orden político alemán se estructuraba en torno a

numerosos principados independientes y solo dos reinos con poder para disputarse entre si la hegemonía de la región, Prusia y Austria.

En ese orden político los espacios sociales para el empoderamiento de la naciente burguesía eran aun menores que en sus países vecinos; a diferencia de lo sucedido en Francia durante el reinado de Luís XIV, los puestos gubernamentales le estaban vedados; los derechos políticos eran casi nulos en comparación con Inglaterra; y el desarrollo económico de esta clase social, si bien en proceso de expansión, era mucho menor que en sus vecinos del oeste; tal como sostiene Elias:

> Nos encontramos, por lo tanto, con una clase social excluida en general de toda participación política, que apenas piensa en categorías políticas y solo de un modo tímido en categorías nacionales y cuya legitimación reside fundamentalmente en sus realizaciones espirituales, científicas o artísticas. (1993: 61)

Serán esos elementos de legitimación, "sus realizaciones espirituales, científicas o artísticas" los que la intelectualidad alemana reivindicará como la auténtica *kultur* del pueblo alemán; cultura identificada con el pueblo (para ser más precisos con la burguesía[14]) y planteada como oposición a la noción de civilización, asociada a Francia e Inglaterra, con la cual se identificaba la nobleza cortesana alemana.

Antes de comenzar su trabajo focalizado en las civilizaciones como unidades de análisis en *El mundo*, Gorën Therborn (2011) se detiene en aclarar que civilización es un término con dos muy diferentes connotaciones ya sea que se emplee en singular o en plural; en plural nos remite a universos sociales integrados por sociedades con culturas diferentes entre sí, pero lo suficientemente semejantes como para poder diferenciarse de otros universos sociales con, a su vez, otras culturas en su interior; en sintonía con esta concepción sostiene Elias:

> El concepto de "civilización" se refiere a hechos muy diverso: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a la forma de las viviendas o a la forma de convivencia entre

[14] Sostiene Norbert Elias en tal sentido: "Nada es más característico de la conciencia de la clase media que esta afirmación; las puertas de abajo tienen que seguir cerradas. Las puertas de arriba han de abrirse. Y, al igual que todas las clases medias, también se encontraba en una curiosa paradoja: no se atrevía a derrumbar los muros que cerraban el camino hacia arriba, por miedo a que, en la conmoción, también fueran cayendo los muros que los separaban del pueblo" (1993: pp. 70).

> hombres y mujeres, al tipo de las penas judiciales o a los modos de preparar los alimentos. Para ser exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una forma "civilizada" y de una forma "incivilizada", con lo que siempre resulta algo difícil tratar de resumir en una cuantas palabras todo aquello que el término "civilización" comprende. (1993: 57. Los entrecomillados en el original)

La idea de civilización esgrimida por las cortes alemanas del siglo XVIII es, sin embargo, justamente la singular, vale decir "todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las más "primitivas"" (Elias, 1993, pp. 57, entrecomillado en el original) y, por tanto, un concepto marcadamente evolucionista y universalista. Civilización que la nobleza alemana identifica con Inglaterra y más aun con la corte francesa, lo cual se traduce en un uso del francés entre la nobleza germana y un desprecio por el alemán, y en la imitación, degradada en razón de las limitaciones económicas, de los usos y formas propios de Versalles. Con ello la aristocracia alemana se erigía en baluarte de la civilización en su tierra por oposición a las incivilizadas clases inferiores.

Frente a esto, la forma en que los intelectuales burgueses alemanes "se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es "cultura"" (Elias, 1993, pp. 57, entrecomillado en el original), frente a la superficialidad de la civilización cortesana, se contrapone la profundidad del espíritu del pueblo alemán que supone su cultura, incluso Herder llega a plantear frente al universalismo evolucionista un relativismo particularista. Con la expansión napoleónica de comienzos del siglo XIX, el carácter clasista de cultura, es decir como contraposición entre burguesía y aristocracia, devienen en nacionalista, como emblema de lo alemán frente a lo francés.

El relato de Elias, además de aportar a la reconstrucción historiográfica del surgimiento de la moderna concepción de cultura, tiene el valor de poner en evidencia que es esta una categoría que surge como política, es empleada como instrumento político, algo que con el tiempo se irá encubriendo, al punto de cuestionarse la vinculación entre estas dos categorías centrales para nuestro análisis. El cambio en el uso político, del conflicto de clases al conflicto inter-

nacional, que señala Elias, nos muestra ya uno de los elementos que el siglo XIX aportará a la conceptualización de cultura en proceso, el nacionalismo.

La nación, nos dice Hobsbawm es una idea muy reciente en la historia de la humanidad, “podemos aceptar, sostiene, que en un sentido moderno y básicamente político el concepto nación es muy joven desde el punto de vista historiográfico” (2012: 26). En ese sentido moderno, como dice Hobababwm, la nación está íntimamente asociada al estado, formando de conjunto el sintagma “estado nación moderno", con el que caracterizamos a estas entidades en los últimos siglos. El nacionalismo, por su parte, aparecería como una ideología política resultado del proceso mismo de configuración de los estados nacionales en la modernidad.

La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, establecía que “el principio de toda Soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo ni ningún individuo pueden ejercer autoridad alguna que no emane expresamente de él”, complementariamente la Declaración de 1895 sostenía que “cada pueblo es independiente y soberano, cualesquiera que sean el número de individuos que lo componen y la extensión de territorio que ocupa”; tenemos entonces, como intentamos mostrar en estos dos breves párrafos, un abigarrado entramado de categorías de difícil asidero, nación misma, nacionalismo, estado , modernidad, soberanía, pueblo y territorio, en ese proceso complejo y conflictivo los elementos que hasta el siglo XVIII habían comenzado a dar significación al significante cultura serían apelados como elementos de legitimación a la vez que adjetivados en su carácter nacional.

2. La revalorización de lo popular (Siglos XIX)

2.1. La revalorización nacionalista

La nación es sin dudas uno de los grandes problemas del pensamiento social y político del siglo XIX, el hecho mismo de que los dos autores que seguido analizaremos hayan tenido este tema como preocupación en los albores y cenit del siglo da cuenta de la perdurabilidad de este tópico.

Johann Fichte es un filósofo alemán de aquellos que transitaron por el valle del pensamiento germano entre las monumentales obras de Kant y Hegel, siempre leído como a la sombra del primero y como un precursor del segundo, pero que pasó a la historia de la filosofía por sus *Discursos a la nación alemana* de 1806, de común reconocido, aunque no sin controversia, como uno de los textos fundamentales del nacionalismo decimonónico.

Ernest Renan, en tanto, fue un historiador, filólogo y arqueólogo francés del siglo XIX, su trayectoria profesional estuvo cargada de controversias, fue estimado por los gobiernos de Napoleón III, miembro de la Academia Prusiana de Ciencias y fue Director del Collége de France durante los últimos diez años de su vida, del cual un par de décadas antes fuera expulsado por su controversial obra *La vida de Jesús*, una historia de la vida de éste escrita la margen de toda connotación religiosa, como de un hombre común que deviene en personaje de la historia. También fueron muy controversiales sus estudios sobre las razas, si bien el propio Renan aclara que "el estudio de la raza resulta fundamental para el estudioso que se interesa por la Historia de la humanidad. Pero no tiene ningún alcance político" (2006: 63), no deja de adherir a una clasificación racial en la cual la raza blanca, compuesta por las razas arias y semíticas, estaban en el escalón superior, aunque la primera resultaba superior a la segunda, a la que clasificaba de "incompleta"[15]. *¿Qué es una nación?* fue una conferencia pronunciada por Renan en La Sorbona en 1982 y unos años más tarde recogida en un volumen que compilaba algunos de sus escritos y discursos.

Como ya dijimos, el hecho de que casi ochenta años separaran los discursos de Fichte y Renan muestra la vigencia de la preocupación por el problema de la nación durante el siglo XIX, veamos entonces que nos decían al respecto nuestros autores.

Fichte había sido un esperanzado admirador de la Revolución Francesa, en la que veía el punto de partida de la liberación definitiva del género humano de la mano de la razón. El rumbo de la Revolución, y sobre todo el proceso napoleónico, convencieron a Fichte de que se trataba de una oportunidad perdida. Los *Discursos* que acá nos ocupan fueron impartidos durante la ocupación francesa de Berlín en

[15] Nunca deja de resultar notable que la lúcida intelectualidad decimonónica criticara en Renan su antisemitismo, pero nada dijera del hecho de que el restos de los pueblos del mundo, no arios, ni semitas, fueran abiertamente considerados inferiores que estos.

el invierno de 1807-1808, y son la propuesta de un nuevo punto de partida para la concreción de la emancipación del género, pero esta vez basada en la educación del pueblo alemán, "el nuevo elemento que debiera añadirse a la época a fin de que la nación arruinada pueda emerger a una nueva vida"[16] (Fichte, 1984: 56).

> Hasta ahora, esta formación limitada llegó solamente a una pequeña minoría de los, por esta razón, denominados estamentos cultos, pero aquella gran mayoría en la que se fundamenta la comunidad, el pueblo, permaneció casi totalmente al margen de la educación y sometido a la ciega fatalidad. Con la nueva educación nosotros queremos hacer de los alemanes un todo que sea movido y revitalizado en cada uno de sus miembros por una misma ocupación; pero si continuásemos queriendo separar a un estamento culto (…) de otro no culto, este último se separaría de nosotros y terminaríamos por perderlo (…). Por tanto, no nos queda otra solución que hacer llegar, sin más, a todos los alemanes la nueva formación, de tal manera que no se convierta en formación de un estamento determinado, sino en formación de la nación sin más y sin exceptuar a ninguno de sus miembros (…), hasta el punto de que surja entre nosotros no una educación popular, sino una educación nacional propia de alemanes. (Fichte, 1984: 59)
>
> (…) de lo que se sacará en consecuencia para nosotros que los que actualmente son cultos y sus descendientes se convertirán en pueblo, pero del pueblo actual surgirá otra clase mucho más culta. (Fichte, 1984: 61)

A poco de comenzar con su primer discurso, Fichte aclara que le habla "a alemanes por antonomasia de alemanes por antonomasia" (1984: 50), buscando así diferenciar, tanto su audiencia ("a alemanes") como su objeto de estudio ("de alemanes"), de otros pueblos y muy especialmente de otros pueblos germanos. Así, los "estamentos cultos" y el "pueblo" referidos en la cita anterior, son en ambos casos alemanes. De esto resulta la necesidad de especificar quienes son los alemanes, en definitiva, cual es el rasgo distintivo de una nación, que es el tema que aquí más nos interesa, tarea a la que Fichte dedica su *Discurso cuarto. Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico*.

[16] Los *Discursos* aspiraban a ser un aporte a la creación de la Universidad de Berlín, que finalmente se concretara en 1810 y de la que el propio Fichte fuera electo Rector en 1811.

Germanos es la denominación común de una pluralidad de pueblos que habitaban el norte de Europa hace unos 2.000 años, por ese entonces se dan la expansión germánica hacia el sur con la romana hacia el norte, tras siglos de avances y retrocesos de la frontera germano-romana, la caída del Imperio Romano en el siglo V abre la posibilidad a una mucho mayor movilidad de los pueblos germanos por Europa. Este hecho es importante, porque el principal rasgo configurador de la nación alemana para Fichte es el que estos, a diferencia de otros pueblos germanos, permanecieron en su lugar de origen.

Sin embargo, nos aclara nuestro autor, "el cambio de lugar de residencia no tiene mayor importancia", ya que un pueblo moldea su hábitat a sus formas; tampoco se la atribuye a la pureza de "linaje", en parte porque en los procesos de expansión germánica estos fueron los conquistadores y como tales impusieron sus formas, pero además reconoce que ya por entonces ningún pueblo puede reclamar para sí una "pureza de linaje". La clave está para Fichte en el lenguaje.

La diferencia entre los alemanes y los otros pueblos germánicos está en que los primeros continuaron haciendo uso de su lengua originaria, la cual fue evolucionando, sí, pero conforme a factores intrínsecos; en tanto que otros pueblos al entrar en contacto con otras lenguas se vieron fuertemente influidas por estas, sobre todo en el caso de las lenguas romances, como en el caso de los godos. Tenemos así que para Fichte, por sobre la geografía o la sangre, "más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua" (1984: 87), alusión que no puede dejar de recordarnos la de Herder una décadas antes: "Toda nación habla, entonces, de acuerdo con cómo piensa y piensa de acuerdo con como habla". Es por ello que por oposición a otros pueblos germanos Fichte se refiere a los alemanes como un "pueblo originario".

Obviamente reconoce Fichte que todas las lenguas cambian, y también lo ha hecho el alemán, que con seguridad un alemán de su tiempo no podría entender a un alemán del pasado, pero a diferencia de los pueblos que entran en contactos estridentes con otros, el que permaneció en su lugar de origen evolucionó paulatinamente, "nunca se ha dado un período de tiempo en que sus contemporáneos hayan dejado de entenderse" (1984: 99); esto es sumamente interesante, porque está ya planeando nuestro autor el problema del cambio y continuidad en las culturas.

Este razonamiento no solo le permite a Fichte diferenciar a los alemanes de los demás pueblos germanos, sino que además ponerlos en una condición de superioridad.

> Después de esto resultaría evidente su superioridad en claridad espiritual frente a otro pueblo al que no le ha sido posible designar la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible valiéndose de un símbolo obtenido en un estado consciente de vigilia, sino que ha tenido que valerse del sueño para encontrar una imagen para un mundo distinto; además se vería claro que esta diferencia se funda, no en la mayor o menor capacidad de los pueblos para penetrar en lo suprasensible, sino simplemente en la diferencia de claridad sensible en el momento en que pretenden designar lo suprasensible. (Fichte, 1984: 100)

Lo "sensible" es para nuestro autor aquello percibido "por el cuerpo", por los sentidos; en tanto que lo suprasensible es lo percibido por "el espíritu", es la capacidad de conceptualización abstracta, lo que posibilita "el conocimiento evidente", el acceso a "la idea". Esa capacidad perdida de "designar los suprasensible" como resultado del contacto abrupto con otras lenguas es lo que deja a otros pueblos en inferioridad de condiciones respecto de los alemanes; según Fichte, para encontrar otro pueblo con una lengua de características semejantes a la alemana habría que remontarse a los griegos, estamos frente a la idea que todavía en el siglo XX llevaría a Heidegger a decir que solo puede hacerse filosofía en alemán o en griego (Julián Marías, 2000).

Reconectando con el comienzo, recordemos que los *Discursos* pretenden ser un tratado sobre la educación, se desprende del análisis del lenguaje que solo entre los alemanes el pueblo puede ser educado, mientras que entre los otros la educación estará siempre relegada a los "estamentos cultos", es por ello que "hay que impulsar a los alemanes a que empiecen la nueva época como precursores y modelos para todos los demás" (1984: 89). Estamos pues en presencia de la necesidad de precisar los alcances de la nacionalidad, de la búsqueda de su elemento constitutivo y distintivo, no ya genético o físico, sino simbólico, y que para Fichte es la lengua, y que además permite establecer jerarquías entre las naciones. Por su parte, Ernest Renan ve con beneplácito la pluralidad de naciones que en su tiempo dan forma a Europa, en tanto esta división converge en un equilibrio de

poder entre los diferentes estados. Comienza su discurso recapitulando algunas características de “la nación, tal y como la entendemos” nos dirá: son “cosas bastante recientes”, así Egipto o Caldea no fueron naciones; están compuestas por “ciudadano”, cosa que considera no hace a la China de su tiempo; cuentan con “instituciones centrales”; las nociones de “patria” y “patriotismo” son vinculables a la nación; pero, nos dice, sin bien Esparta o Atenas mostraron un “patriotismo admirable” cuentan con “territorios relativamente reducidos”, de lo cual se desprende la necesidad de un territorio, podríamos decir, relativamente amplio, para la configuración de una nación; pero también un territorio muy amplio es un problema, encuentra en ello un motivo por el cual Roma “no podría haber formado un Estado en la acepción moderna de la palabra”; un elemento importante para su idea de nación es “la fusión de la las poblaciones que los componen”; todas ellas características de las naciones modernas, pero que han compartido con otras configuraciones políticas que no constituyeron naciones.

Antes de adentrarnos más en el análisis de Renan es importante contextualizar histórica y políticamente su trabajo. En 1970 Francia y Prusia entran en guerra, más allá de los motivos puntuales esgrimidos lo que estaba en juego era la supremacía como potencia continental. La victoria prusiana fue aplastante y los resultados de la guerra humillantes para Francia, teniendo que ceder los territorios de Alsacia y Lorena, situados al noreste de Francia pero muy emparentados culturalmente con los reinos germanos. La guerra actuó como detonante para unificar, bajo clara influencia prusiana, los reinos germanos en el Imperio Alemán en 1871. Si bien no lo explicita, es claro que mucho del discurso de Renan es un diálogo con las ideas de sus oponentes alemanes en la disputa por Alsacia y Lorena.

En su discurso Renan comienza por desacreditar algunas de las ideas más difundidas en el siglo XIX en relación al componente esencial de una nación. De la raza, si bien como dijimos reconoce su capacidad heurística para el estudio de la historia de “las tribus y ciudades antiguas”, no puede esperarse sea el fundamento de una nación toda vez que la complejidad de las sociedades modernas hace imposible algo así como una pureza racial, “no hay en Francia ni diez familias que puedan demostrar tener un origen franco” (2006: 39), sostiene nuestro autor; en las primeras tribus pudiera verse una unidad racial, “todos eran parientes”, nos dice Renan, incluso en las pequeñas ciudades estados de la Antigua Grecia, pero ya

Roma, con su aglomeración de colectivos sociales de los más diversos orígenes "hiere de muerte la idea de raza", en lo sucesivo, la historia europea refuerza este de fenómeno de fusión racial, "hacer depender la política del análisis etnográfico[17], concluye Renan, es una quimera" (2006: 57).

De la lengua, nos dice Renan en clara respuesta a las ideas de Fichte, "invita a unirse" pero no por ello a formar una nación. Nuestro autor destaca que Francia jamás ha empleado "medidas coercitivas" para imponer el francés en su territorio, lo cual es relativo, ya que desde 1539 la Ordenanza de Villers-Cotterets establecía que los actos jurídico-administrativos y comerciales debían ser hechos en francés; a lo que sucedieron otras políticas lingüísticas a lo largo de los siglos tendientes a la unificación francoparlante. Por oposición a la posición de Fichte, Renan muestra el caso ejemplar de Suiza, nación que considera de una estabilidad encomiable y en la que se hablan por lo menos tres idiomas distintos sin que ello perjudique su unidad.

En lo sucesivo también desacredita las ideas de religión, intereses comunes o la geografía como determinantes para la existencia de una nación. El impacto de la religión lo asimila al de la raza, de gran importancia en la formación de las pequeñas tribus y hasta las pequeñas ciudades estados de la antigüedad, pero de un peso relativo mucho menor en las sociedad complejas modernas. Los intereses comunes pueden generar "tratados de comercio", pero difícilmente podrían constituir una nación, una "zollverein[18], nos dice, no es una patria". Los ríos unen a los pueblos y las montañas las separan, sostiene Renan, pero aclara que en modo alguno podrán por sí mismos dar forma a una nación. "Lo material no basta. La nación es un principio espiritual".

Descartadas ya las que considera "quimeras" en relación a la confirmación de la nacionalidad, Renan sintetiza su propia posición sobre el final de su discurso diciendo:

> Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos son las cosas que constituyen ese alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; el otro es un

[17] Recordemos que Renan da por válida la existencia de razas y vincula lo etnográfico a la idea de colectivos raciales.

[18] Unión aduanera.

> consentimiento actual, el desee de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido. (2006: 85)

Tenemos entonces que la historia es uno de los pilares de la nación, “la esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común”, son así importantes un pasado glorioso, pero también los fracasos y los sufrimientos compartidos; más aún, Renan no solo otorga gran importancia a la memoria histórica, sino también al olvido, en varias partes destaca la importancia de las lagunas de la historia e incluso de los errores de la historiografía, de hecho así como resulta evidente la importancia de esta para la construcción de la nación también advierte sobre el peligro que entraña.

Pero la historia no basta, la nación es para Renan también, necesariamente, una voluntad política, el “deseo” popular permanente de querer constituirse en una unidad, es importante la idea de “deseo”, desacreditadas “las abstracciones metafísicas y teológicas” lo que queda como argamasa de la nación es para Renan “sus deseos y necesidades”. Resulta así, tal como magistralmente lo expresa, que “la existencia de una nación (si se me permite la metáfora) es un plebiscito cotidiano”. Si bien se refiere al “plebiscito cotidiano” como metáfora, esta idea tiene muy fuertes implicancias políticas, pues concede al pueblo el “derecho a opinar sobre la cuestión”.

Así pues, en el siglo XIX la nación queda imbricada en el universo de significaciones de la cultura, de hecho la cultura es apelada múltiples veces por Fichte en su *Discurso*. Recordemos que elementos como la lengua o la historia eran ya para Voltaire constitutivos del “espíritu de un pueblo”, estamos ahora ante la cultura de una nación, componente ontológico, si hacemos lugar a la pregunta por el ser de Renan. Pero no solo la lengua o la historia, como sostienen Fichte y Renan respectivamente, sino el hecho de que este último haya tenido que detenerse en discutir con las variables etnográfica y religiosa da cuenta de que estas eran también elementos considerados por entonces como candidatos a ser los formadores de las naciones.

Muy interesante en relación a nuestro objeto de estudio resulta la afirmación de Renan de que la historia y la voluntad “a decir verdad son una sola”, lo cual nos remite a la afirmación a la que arribaran los estudios culturales latinoamericanos al

momento de estudiar las políticas culturales, esto es que son fundamentalmente generadoras de consensos, de los cuales los consensos en torno a la nación tienen un lugar destacado (Canclini, 1987; Nivón Bolán, 2006, Miller y Yúdice, 2004).

De la mano del nacionalismo decimonónico la cultura recurrentemente pasará a ser adjetivada, anclada en esa supuesta unidad social, aun cuando no se correspondiese con una unidad jurídico-política. Cultura y su gentilicio será una de las fórmulas más corrientes en que la concepción humanista ilustrada circula, sea a un orden nacional, como cultura argentina, polaca o congoleña, sub-nacional, como cultura jujeña o salteña; o bien supra-nacional, como cultura latinoamericana.

2.2. La revalorización romántica

Pero así como el siglo de las luces protagonizó la que Shiner (2014) denomina "la gran división", y jerarquización, entre las bellas arte por un lado y las artesanía y el entretenimiento por otro, el de las revoluciones cimentó las bases para lo que Peter Burke (2014) denominó "el descubrimiento del pueblo", si no la reunificación, si la revalorización de estas últimas, para que ya en el siglo XX estuvieran plenamente incorporadas como parte de las significaciones del concepto cultura, aunque adjetivada, y consecuentemente des-jerarquizada, como popular. Obviamente estos procesos históricos, que solo a título ilustrativo identificamos con distintos siglos, no se dejan regir por el cambio de centuria, el proceso de revaloración de las manifestaciones populares comenzó en las últimas décadas del siglo XVIII, según Burke, ya "Herder había usado la expresión «cultura popular» (Kultur des Volkes) contraponiéndola a la «alta cultura» (Kultur der Gelehrten)" (2014: 44) y es precisamente por el movimiento creado por Herder junto a Goethe y otros intelectuales alemanes.

Como una respuesta al racionalismo ilustrado y en no menor medida a los mandatos canónicos de la academia en el campo del arte, surge en Alemania entre 1767 y 1785 el movimiento Sturm und Drang (Tormenta e Ímpetu), impulsado entre otros por Herder y Goethe; sus posiciones resultaron ser el terreno sobre el que germinará posteriormente el romanticismo; la corriente intelectual recoge muchas de las ideas que vimos con Herder, cierto relativismo, a veces combinado y a veces

en discusión con el nacionalismo, anti clasicismo, reivindicación de la libertad creadora y, en relación a lo que aquí nos ocupa, una cierta reivindicación de las manifestaciones populares en tanto depositarias del verdadero espíritu de la nación.

En uno de sus escritos tempranos sobre arquitectura (1772), Goethe analiza la catedral gótica de Estrasburgo. El gótico era por entonces un estilo, por lo menos, subestimado por el canon del arte de su tiempo, en pos de una sobre valoración del clasicismo; el propio Goethe reconoce en el escrito que era partícipe de esa crítica hasta que conoció las gran obra del Maestro Erwin, pasando entonces a considerar que el gótico "es arquitectura alemana, nuestra arquitectura" y reprochando a italianos y franceses el no poseer una tal arquitectura propia por abrazar el clasicismo[19].

> ¿Acaso no ha sido tu genio encadenado por el de los antiguos, que ha subido a la superficie desde su tumba, extranjero? Te arrastraste hasta los imponentes restos para mendigar sus proporciones, construiste casas de recreo parcheando ruinas sagradas y te consideras garante de los secretos del arte porque puedes dar cuenta de la anchura y la línea de enormes edificios. Si hubieras sentido en lugar de medido, si el espíritu de las medidas que contemplaste se hubiera apoderado de ti, si no te hubieras limitado a copiar porque ellos lo hicieron y es bello, hubieras llevado a cabo tus planes de manera necesaria y verdadera y de ellos hubiera manado una belleza viva que se habría apoderado de tu obra. (2014: 22)

Amén de la reivindicación nacionalista de superioridad de la arquitectura alemana por haber permitido que "el espíritu de las medidas" se apoderaran de sí, haciendo una arquitectura "necesaria y verdadera" y por tanto bella, Goethe reivindica la raíz popular de dicha manifestación; contra la sobreutilización de las columnatas en la arquitectura clasicista argumenta que "la columna no es en absoluto un componente de nuestra vivienda (…) nuestras casas no se erigen a partir de cuatro columnas en las cuatro esquinas, sino de cuatro muros" (2014: 23). Contra las teorías de la belleza y las proporciones armónicas Goethe contrapone el valor de la "fortaleza y (la) rudeza", de lo "áspero y significativo", de las producciones

[19] Cabe señalarse que el propio Goethe abraza el clasicismo a la vuelta de su viaje a Italia en 1786 (Salmerón, 2014)

plásticas de “el salvaje” considera que “aunque estas formas de expresión plástica consisten en las formas más arbitrarias y no guardan proporción entre sus partes, están dotadas de unidad, pues la sensibilidad las convierte en una totalidad característica”.

Si bien de fecha no del todo cierta, se estima que hacia 1997, Goethe, ya habiendo cerrado su período del Strurm und Drang y vuelto hacia el clasicismo, escribe un pequeño artículo que permaneciera inédito hasta su muerte: *Arte y artesanado*. El texto resulta por momentos confuso y hasta contradictorio, pero interesante pues contiene en sí todos los elementos que están marcando las relaciones entre el arte, la artesanía y la producción industrial (a la que Goethe también denomina artesanía, de allí la confusión). Comienza reconociendo que la necesidad es el origen de “todas las artes”, pero aquí está empleando la categoría artes en su sentido pre moderno, como todas las cosas realizadas con destreza por el hombre (Shiner, 2014), y continua de ello el impulso de “querer darle forma bella”, de estos objetos, que tras la gran división pasarían a ser considerados artesanías, no duda en reconocer su valor:

> Cuando se observan los monumentos que conservamos de la antigüedad o se reflexiona sobre las noticias que nos han llegado de aquéllos, se puede comprobar fácilmente que cualquier utensilio que poseían los pueblos en los que floreció el arte ha sido una obra de arte y ha sido decorada como tal. (Shiner, 2014: 48)

Al arte del pasado le reprocha el haber quedado anclado al cultivo de “la imitación exenta de sensibilidad”, aun cuando en párrafos como el anteriormente citado reconoce que en esas condiciones “floreció el arte”; “la verdadera obra de arte” (moderna, diríamos nosotros) debe “unir la sensibilidad y al intelectualidad”, sin embargo, en un diagnóstico coincidente con lo que hemos visto en Kant y en Schiller, la racionalidad ilustrada ha generado en los hombres de su tiempo esta escisión entre los órdenes de los sensible y lo intelectual que debe ser suturada como condición de necesidad del arte.

Un campo en que resultó muy prolífico el entrecruzamiento entre la revalorización romántica del pasado, el nacionalismo, las bellas artes autonomizadas y hasta el

emergente campo de la folklorología[20], fue el de la música académica. La compilación de los hermanos Grimm fue acaso el antecedente más ilustre de la naciente folklorología, más no la única. Entre 1811 1815 se publica, también en Alemania, *El libro de los fantasmas*, compilación de cuentos inspirados en relatos populares, escritas por Friedrich Schulze, bajo el pseudónimo de Friedrich Laun y Johann Apel. En la primera de estas historias se inspira Karl María von Weber para componer su ópera *El cazador furtivo*, que fuera estrenada en 1821. Esta obra resulta importante por varios motivos, José Luís Conde (2012) la considera "la composición fundacional de la ópera romántica y nacional alemana" y "la primera ópera nacionalista alemana"; al anclar la dramaturgia de la obra en la tradición local, von Weber buscó alejarse de los típicos motivos de la ópera italiana, que dominaba el campo por entonces; se emplean también en la obra danzas y canciones populares; contrariamente a la difundida creencia que atribuye la creación del leitmotiv a Wagner, ya *El cazador* contaba con esta innovación compositiva; y si todo ello fuera poco, Conde no duda en afirmar que "es impensable el desarrollo del drama wagneriano sin el antecedente de las óperas de Weber"[21].

La música instrumental académica fue pródiga en conjugar nacionalismo, romanticismo y folklore a lo largo del siglo XIX. Además del claro carácter nacionalista, las Polonesas (Heroica y Militares) de Chopin, si bien solo parcialmente, apelan al género popular del mismo nombre[22]. Los cinco poemas sinfónicos compuestos por Smetana, y que tienen por título *Mi patria*, contienen elementos musicales populares de Bohemia. La *Obertura 1812*, de Tchaikovski, es otro claro ejemplo de la apelación a la música popular, la obra relata los sucesos del intento napoleónico por conquistar Rusia, en este caso la alternancia entre fragmentos de *La Marsellesa* y diversas obras religiosas, militares y populares rusas representan las alternancias de los avances franceses y la resistencia local. Mencionamos el caso de Tchaikovsky por su popularidad, pero en realidad este

[20] Siguiendo a Silvina Escobar (2016) empleamos el termino folklorología para referirnos al estudio del folklore, pues como destaca la folkloróloga, el empleo del mismo término (folklore) para la disciplina y su objeto de estudio resulta confuso. Juan José Pratt Ferrer (2006) opta por el término folklorística para la disciplina. No desconocemos que el uso del término es mucho más reciente que el momento histórico aquí analizado.

[21] Wagner mismo tiene una opinión que contraría la lectura más difundida sobre la obra de Weber, según este su obra está "libre de toda particularidad local-nacional", no es en "sus cualidades específicas" donde reside "la esencia del espíritu alemán" de su obra, sino en "lo universal de su melodía" (Wagner, 2013: 186)

[22] Polonesa significa "polaco", pero también es el nombre de un género musical popular de Polonia.

compositor en el contexto ruso de su tiempo es considerado un occidentalista, mientras que los grandes representantes del nacionalismo ruso y quienes más se aproximaron a las raíces orientales de la música nacional rusa fueron los integrantes del conocido “Grupo de los cinco” (Mussorgsky, Rimsky-Korsakov, Borodin, Balakirev y Cui) (Conde, 2012: 95). Y acaso el más famoso ejemplo sean las diecinueve Rapsodias Húngaras compuestas por Franz Listz, inspiradas en lo que el propio compositor consideraba la música folklórica húngara, pero que posteriormente Bartók y Kidály demostraron respondía a un estereotipo cíngaro, alejado del folklore magiar, construido por Listz, quien solo hasta los 10 años vivió en Hungría, a partir de composiciones de autores húngaros muy difundidos por la época (Conde, 2012: 107).

Sin dudas Richard Wagner fue el compositor que acaparó todas las miradas de su tiempo. Wagner fue tanto detestado como persona, como idolatrado en tanto músico, su vida y su obra han estado, y lo siguen estando, envueltas en permanentes controversias, pero precisamente esa notoriedad ha hecho que todo lo que hiciera o dijera (su obra escrita ha sido muy prolífica) haya tenido gran impacto.

En un sentido similar a los compositores antes mencionados, su monumental obra *El anillo del nibelungo*, a la que le dedicara un cuarto de siglo para su creación y que en realidad es un ciclo de cuatro óperas: *El oro del Rin, La valquiria, Sigfrido y El ocaso de los dioses*, está inspirado en figuras de la mitología germana; muy especialmente en la “saga islandesa”, relato histórico-mitológico sobre el poblamiento de Islandia en los siglos X y XI, y en *El cantar de los nibelungos*, obra medieval germana escrito en el siglo XIII que conjuga elementos históricos con mitológicos y devenida en epopeya nacional. Wagner conjuga en *El anillo* las formas estéticas del romanticismo, el rescate del patrimonio folklórico germano y el nacionalismo alemán.

Pero además de su obra, como dijimos, Wagner dejo en sus reflexiones teóricas múltiples indicios de la revalorización de lo popular por parte de las bellas artes, lo cual equivale a decir de la cultura dominante. En *Opera y drama* llega a afirmar que “el gran género”, aquel en el que él creía ver la obra de arte total, no solo toma de las manifestaciones populares inspiración para sus dramaturgias, sino que es parte constitutiva de su estructura musical misma.

> La base musical de la ópera no fue otra —como sabemos— que el aria, pero el aria que de nuevo es sólo la canción popular, ejecutada para el mundo elegante por el cantante artístico, cuya letra ha sido suprimida y reemplazada por el producto del poeta artístico encargado de esto. (Wagner, 2013: 30)

No solo del aria, sino también del coral destaca Wagner su raíz en la música popular, al menos en la alemana.

> La construcción artística del coral lleva también por entero el carácter del arte alemán; la inclinación del pueblo a la canción se encuentra confirmada en las breves y populares melodías del coral, muchas de las cuales tienen llamativa semejanza con otras canciones populares profanas, pero siempre de una piedad infantil. Pero las ricas y vigorosas armonías que los alemanes ponen a sus melodías corales atestiguan el hondo sentido artístico de la nación. (Wagner, 2013: 79)

Similar parecer expresa respecto de la poesía en *Arte poético y composición musical*: “Es pues en el cuento popular y en la leyenda donde encontramos la fuente de la poesía épica donde ha conservado toda su pureza” (Wagner, 2013: 201).

Obviamente la mitología ocupa buena parte de la reflexión wagneriana. Del mito nos dirá: “El mito es como la materia ideal del poeta. El mito es el poema primitivo y anónimo del pueblo, y lo encontramos en todas las épocas recogido y manoseado sin cesar, por los grandes poetas de los períodos posteriores” (Wagner, 2013: 230). Al mito le atribuirá nada menos que ser el “creador del arte”: “Por la capacidad, así, por su imaginación para representarse todas las realidades y materializaciones imaginables según la más amplia proporción en una forma concisa, clara y plástica, en el mito el pueblo deviene consecuentemente en creador del arte” (Wagner, 2013: 229). Más aun, es en el mito donde podemos hallar lo “verdaderamente humano”:

> Debo pues designar al mito como la materia ideal del poeta. Poema primitivo, anónimo, pero emanando del pueblo, es retomado, remodelado sin cesar por los grandes artistas. En el mito, en efecto, las relaciones humanas, liberadas de toda convención, son el reflejo de lo que la vida tiene de verdaderamente humano. (Wagner, 2013: 231)

Merced a los escritos de Wagner tenemos una aproximación, creemos, más certera a los alcances de la revalorización de las manifestaciones simbólicas tradicionales y populares de su tiempo. El uso de melodías, danzas y mitologías antiguas en las

obras musicales del romanticismo europeo podría hacernos pensar en que “la gran división” entre bellas artes por un lado y artesanías, divertimentos y otras manifestaciones populares por otro, estaría suturada; la realidad es que la revalorización conducirá al reconocimiento de su carácter de cultural, pero sin que deje de mediar una jerarquización. Recordemos que del aria nos dirá Wagner que la letra popular “ha sido suprimida y reemplazada por el producto del poeta artístico”, es la pluma del artista la que debe de intervenir en la manifestación popular para alcanzar el estatus superior de arte. De la arquitectura nos dirá:

> La más elemental exigencia natural impulsó al ser humano a construir edificios para vivir y para protegerse: en el campo y entre el pueblo, del que procede todo nuestro arte, esa exigencia puramente física no debía desarrollar la artesanía de la construcción hasta convertirla en verdadero arte, sino que fue la exigencia del ser humano que artísticamente se representa a sí mismo la que tuvo que hacer eso. (Wagner, 2013: 55)

Hay entonces una “exigencia natural”, “puramente física” que impulsa a los hombres a construir sus casas, otro tanto podríamos pensar de la música y las danzas populares o de la mitología; pero para que surja el verdadero arte se requiere de un “ser humano que artísticamente se represente a sí mismo”, que sea autoconsciente de su condición de artista, solo su toque podrá pulir las manifestaciones populares para elevarlas al sublime estado de obra de arte. Pese a todo el reconocimiento de las manifestaciones populares no pierden estas su carácter de inferiores respecto del arte, y el pueblo como creador respecto del artista. Wagner esta, se podría decir, saldando cuentas con Herder, que había distinguido entre “poesía de la naturaleza” y “poesía de la cultura”, idea seguida años más tarde por los hermanos Grimm, y que otorgaba un carácter de superior a la primera respecto de la segunda; “la poesía cultural es de cuño individual, ella es un producto del raciocinio, lo que estaría en contradicción con valores como la intuición y la espontaneidad” (Ortiz), el Romanticismo nunca pudo aceptar totalmente la valoración del anonimato sobre la autoría, el genio creador.

Sturm und Drang y el Romanticismos cimentaron las bases de la naciente folklorología. Los cuento de los hermanos Grimm fueron los más reconocidos exponentes de un prolífico movimiento de compilación de cuentos, leyendas, cancioneros, pero para nada los únicos, mencionamos ya el trabajo de Friedrich

Laun, y Johann Apel, editado incluso antes que el primero del de los Grimm, en el que se inspirara Karl María von Weber para su ópera *El cazador furtivo*, y la lista continúa largamente en todos los países europeos con compilaciones de marcado carácter nacionalista en las primeras décadas del siglo XIX, allí donde había un conflicto por autonomía nacional surgía la revalorización de sus manifestaciones populares[23].

2.3. La revalorización folklórica

En su célebre carta de 1846 a la revista Athenaeum, William John Thoms propone el neologismo folk-lore en reemplazo de otras denominaciones como antigüedades populares o literatura popular, justamente sostenía, las cuestiones con que trataban eran más un saber que una literatura popular. En realidad la propuesta del nuevo término es más bien un comentario marginal, lo que proponía a la revista era que organizara una campaña para la recolección de esos saberes populares que aún pudieran conservarse en Gran Bretaña; la idea de que hay algo que está próximo a perderse ha sido, según Ortiz, un rasgo característico de la folklorología, y ya Thoms lo expresaba poéticamente en su carta: "guardo la esperanza de reclutar su ayuda para recoger las pocas espigas que quedan esparcidas por el campo en que nuestros predecesores alzaron buena cosecha". Es también explícito en el tipo de materiales que espera sea compilado: "usos prácticas, supersticiones, coplas y proverbios antiguos", "datos antiguos, recopilaciones de costumbres fuera de uso, de leyendas que mueren, de tradiciones locales o de coplas fragmentarias". Thoms también era visionario respecto del hecho de que los datos compilados pudieran ser indicios de estructuras de significación mucho más grandes, "hechos insignificantes en sí mismos, que llegan a ser de importancia cuando se convierten en eslabones de una gran cadena".

Las "antologías" de manifestaciones populares habían surgido ya en los siglos precedentes al Romanticismo, pero, además de que muy probablemente lo hicieran en un número mucho menor, muchas de ellas tenían por objeto mostrar la

[23] Las obras de Chopin y Smetana son una reivindicación de la autonomía polaca y checa respecto de Prusia y las de Liszt los son de la autonomía húngara respecto de Austria.

“oscuridad” en que el pueblo vivía, tal como el *Tratado de las supersticiones*, de Jean Baptiste Thiers, obra de 1679, o la *Historia crítica de las prácticas supersticiosas*, escrita por el padre Le Brun en 1702 (Briñez Villa, 2010), su objetivo era, como sostiene Renato Ortiz, “abordar la cultura popular desde una perspectiva normativa y reformista”. La visión romántica del siglo XIX es radicalmente distinta, como dice Peter Burke:

> Lo que es nuevo en Herder, en los hermanos Grimm y en sus seguidores es la relevancia que dan al pueblo y su idea de que «los modales, costumbres, prácticas, supersticiones, baladas, proverbios, etc.», formaban parte de un todo que, a su vez, expresaba el espíritu de una determinada nación.” (2014: 44)

Pero la categoría pueblo siempre resulta conflictiva y en este proceso que aquí nos ocupa no lo fue menos. Vemos de “la relevancia que le dan al pueblo”, como nos dice Burke, los pensadores y artistas románticos, y los folklorólogos. Pero estamos lejos de una categoría en sentido clasista anclada a las condiciones materiales de existencia; según Renato Ortiz, ya Herder diferenciaba entre el pueblo y la plebe, “la canción del pueblo no tiene que venir de la plebe y ser cantada por ella; pueblo no significa plebe en las calles, que nunca canta canciones sino que grita y mutila las verdaderas canciones populares” (Herder, citado por Ortiz). E. P. Thompson valora para el historiador los trabajos que aquí nos ocupan, pero no deja de advertir sobre el carácter “paternalista” y “condescendiente” de sus compiladores, “las costumbres y los rituales eran observados a menudo por un gentleman paternalista (o incluso, como en la India, extranjero) desde la atalaya de su posición de clase y arrancado, además, de su contexto social” (1989: 65). Por su parte Burke le responde que esto pudo haber sido así en la naciente folklorología británica, pero afirma que “en otras zonas de Europa los folcloristas eran menos condescendientes y más reverentes” (2014: 41). Pratt Ferrer destaca que el devenir de la folklorología (folklorística para el) ha estado permanentemente tensionado por “las ideologías que adoptaban los investigadores” (2006: 230), de entre las diferentes posturas respecto de la condición de popular, señala, “la concepción del pueblo como depositario de las tradiciones que constituyen el alma de una nación es quizá la más importante” (2006: 232). Coincidente, afirmara Renato Ortiz:

> En verdad el romanticismo no toma en consideración el elemento socioeconómico para definir los límites de lo popular. Pueblo significa un grupo homogéneo con hábitos mentales similares en el cual los individuos participan de una cultura única que simboliza el esplendor del pasado.

Esta conceptualización de lo popular que anula el conflicto de clases seguramente explica la alianza entre folklore, tradicionalismo y conservadurismo, toda vez que, como sostiene Thompson, “la costumbre es, por su propia naturaleza, conservadora”. De allí la proliferación de estatuillas de pastorcillos que en las casas de decoración europeas, o incluso las expediciones en busca del verdadero pueblo en la ruralidad, de que da cuenta Burke, por oposición a la masa urbana en la que late el conflicto social. Traducido a nuestro contexto, el carácter nacionalista y conservador de Don Segundo Sombra (Intersimone, 2007) se sobrepone al clasista canonizado por el Martín Fierro, la del gaucho matrero, del que Fermín Chavez dirá se trata de una “categoría política”.

Si el Romanticismo apelaba a las producciones simbólicas populares en franca respuesta al racionalismo ilustrado y conjugado con un marcado nacionalismo, nutriendo con ellas las producciones artísticas; la folklorología lo hacía en un tono conservador frente a los vertiginosos cambios sociales que se estaban dando como resultado de la revolución industrial y haciendo foco en el estudio de los rastros de un pasado que se perdía. Por su parte, en la Inglaterra Victoriana de la segunda mitad del siglo XIX toma vigor un movimiento que coagulará hacia la década de 1880 en el movimiento Arts and Crafts (Artes y Oficios), en este caso en clara respuesta a la producción industrial, tanto en lo social como en lo referente a los productos mismos, y su programa de trabajo se basa en la recuperación de los oficios artesanales combinados con el diseño, con lo cual se propone borra las brechas entre las bellas artes y las artes menores.

2.4. La revalorización del movimiento Arts & Crafts

Si bien no participe directo del Movimiento Arts and Crafts, la figura de John Ruskin es insoslayable, generacionalmente mayor que sus integrantes, Ruskin fue sin dudas uno de sus principales inspiradores.

Ruskin negaba la diferenciación entre diseño y bellas artes; por diseño se entendía en su tiempo fundamentalmente al diseño textil, y extensivamente la acción de decorar objetos de utilidad, muebles o habitaciones, una ida más próxima a la actual de "artes decorativas" (términos que también usa nuestro autor, aunque emplea preferentemente diseño). Niega la autonomía de la obra de arte[24], elemento que recordemos se consolida en el siglo XVIII como el carácter distintivo del arte, sin embargo en sus ejemplificaciones apela a pinturas y esculturas renacentistas, justamente aquellas a las que, según Larry Shiner, se les negaría su condición de arte por carecer de autonomía; concluye que tanto las grandes pinturas como las artes decorativas "foi assim projetada para ocupar um lugar definido e para subordinar a um uso específico" (Ruskin, 2004: 156).

El postular la condición de arte para el diseño en pie de igualdad con otras formas de las bellas artes no hace de Ruskin un relativista, idea más afín a Herder y que en parte heredara la folklorología, como bien lo deja en claro nuestro autor.

> Por essa luz, veremos três vultos colossais que se elevam lado a lado, agigantados em sua grandeza espiritual acima de todo o horizonte do mundo. Fidias, Michelangelo e Dante; a partir destes, vamos descendo degrau por degrau dentre os grandes criadores de todos os tempos, observando com segurança e certeza a disminução do brilho… (2004: 163)

No obstante ser arte, el diseño, al deber adecuarse a su situacionalidad (al igual que otras formas de arte para Ruskin), no puede ser siempre igual. Ruskin diferencia entre diseño "natural" y "convencional"; el primero remite a lo que podríamos considerar figurativo, caracterizado por el principio de la mimesis, y se corresponde con "lugares en que não pode ser perurbada ou danificada, e em que pode ser vista com perfeição" (2004: 158); por "convencional" Ruskin entiende el uso de elementos abstractos, estilizados, repetitivos, estos, de un valor inferior a los primeros, resultan pertinentes para los caos en que los materiales no son los más idóneos para la representación naturalista, cuando se aplica en lugares de menor jerarquía, o cuando ocupan un lugar subalterno como parte de una estructura compositiva mayor.

[24] Nótese que hablamos aquí de la autonomía de la obra, la construcción sobre sí de un discurso autónomo, legible en sí mismo en forma independiente del contexto; no de la autonomía del campo del arte.

El diseñador, como todo artista, no es resultado exclusivo de un proceso formativo, “se o design pudesse ser ensinado, todo mundo o aprenderia”, es una condición innata, que sí debe ser cultivada, Ruskin usa la metáfora de la espiga de trigo, para formar un artista, nos dirá, “primeiramente é preciso encontrar o artista em grão”. Pero así como el trigo, además de un buen agricultor que plante el grano correctamente, desmalece el campo y demás cuidados, necesita de condiciones para crecer, también el artista requiere de determinadas condiciones ambientales, “a arte bela só pode ser produzida por pessoas que vivem cercadas de coisas belas e que desfrutam do lazer para poder apreciá-las”. Y es precisamente el vivir rodeado de cosas bellas y el tiempo de ocio lo que Ruskin ve desaparecer a pasos acelerados por el proceso de industrialización en la Inglaterra de su tiempo.

Amén de crítico y teórico de las artes, Ruskin es también un crítico y analista social; contrario, como dijimos, al avasallador proceso de industrialización de la sociedad, en parte por los cambios en la fisonomía del paisaje, por la pérdida de la belleza, condición necesaria para la producción de cosas bellas, y en parte por el impacto social sobre los trabajadores, coincidente con la idea de enajenación marxista dirá: “no es el trabajo lo que está dividido, sino el hombre” (citado por Shiner, 2014: 323). En parte comparte con el Romanticismo y la folklorología cierta añoranza conservadora del pasado, un pasado acaso más propicio para el diseño de cosas bellas, pero no mucho mejor en lo social.

> Toda aquela magnificencia da Idade Média, por mais bela que possa soar sua descrição e por mais nobre que tenha sido, em muitos sentidos, sua realidade, tinha, no entanto, por base e por finalidade nada mais do que a soberba da vida –a soberba das chamadas classes superiores-; uma soberba que se sustentava pela violencia e pela rapiña, a qual conduziu afinal a destruição das próprias artes e dos Estados nos quais floresciam elas. (Ruskin, 2004: 181)

Es por todo ello que Ruskin ve para el diseño un final más elevado que el de contribuir a la distinción de las clases elevadas, como diría Bourdieu, ante su auditorio de estudiantes y profesores de diseño concluirá que “ha para nós o privilégio mais elevado e mais agradável de colocar o poder e o encanto da arte ao alcance dos pobres e humildes” (Ruskin, 2004: 182). Idea loable que formara parte

del espíritu del futuro Movimiento Arts and Crafts, pero que se viera truncada por la muy materialista estructura de costos, como señalara William Morris.

> Del mismo modo, usted quiere un mueble que la industria (¡fíjense en la palabra: industria y no artesanía!) fabrica manchado de adornos absurdos y falsos, usted desea librarse de esta humillación y se lo propone a su tapicero, quien de mala gana asiente y usted descubre que tiene que pagar el precio de dos muebles por el privilegio de ver cumplido su deseo de eliminar el acabado industrial (me niego a llamarlo adorno) en el que usted ha encargado, y eso porque tal cambio se ha hecho a mano y no a máquina. A la mayoría de la gente, por tanto, se le ha fijado un precio prohibitivo para la adquisición (…) (Morris, s/f: 20)

Arts and Crafts tuvo un notable desarrollo entre las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX en toda Inglaterra, proliferaron los talleres por toda la isla, las asociaciones de diseño en Londres y todo imbuido de un tinte socialista, que hacía énfasis en su oposición al maquinismo extremo, a la alienación del trabajador respecto de su trabajo, al distanciamiento del arte y la clase obrera, y a la pauperización de esta última. En ese contexto Willam Morris es sin dudas la figura más destacada, sus opiniones se alineas por lo común con las de Ruskin, de quien era admirador, pero, sobre todo hacia el final de su vida, de un tono más político combativo.

Para Morris el ser humano procura ser feliz, ahora bien, distingue dos estados posibles para la persona: el estado de vigor y el estado de ociosidad[25]; es la satisfacción del estado que domina en un momento determinado lo que conduce a la felicidad. Respecto del estado de ociosidad el arte se presenta para Morris como una excelente forma de llenarlo[26]. Y es el arte aún más valorable en relación al estado de vigor, en éste, "he de hacer algo o me siento abatido e infeliz", si ese "hacer algo" se da en el momento en que me asalta el estado de vigor, y no condicionado por el horario de la fábrica, si lo que haga responde a mi particular diseño y si puedo visualizar la totalidad de mi trabajo, entonces estaré haciendo

[25] Contrariamente a lo que planteara la naciente Administración Científica de Taylor por la misma época, esto es, que el hombre es vago por naturaleza y la única forma de estimularlo al trabajo es por el factor económico (el homus económicus), Morris cree que "estos dos estados están siempre, ora uno, ora otro, instándome a que los satisfaga".

[26] Si bien en *Las metas del arte* no es explícito al respecto, deja entrever que el "vació" del estado de ociosidad es un problema social.

arte, “el arte de hacer hermosamente todo tipo de cosas corrientes (carretillas, verjas, vallas, botes, cuencos…)” y me sentiré feliz. Obviamente son estas las condiciones de producción que son alteradas por la industrialización y proletarización de los trabajadores, la desaparición del artesano, reencarnado en obrero, del hombre que se servía de la máquina, en la máquina que se sirve del hombre, en estas nuevas condiciones el arte está condenado a desaparecer y Morris a vivir en “el putrefacto mar de la fealdad”.

> Para el sistema que los mantiene en su posición de clase inferior es necesario que o bien sean máquinas a su vez, o bien siervos de las máquinas, sin sentir en ningún caso interés alguno por el trabajo que realizan. Para sus patrones ellos son, como trabajadores, parte de la maquinaria del taller o de la fábrica; para ellos mismos son proletarios, seres humanos que trabajan para vivir de modo que puedan vivir para trabajar; su faceta de artesanos, de hacedores de cosas por voluntad propia, se ha extinguido. (Morris, s/f: 15)
>
> Lo he dicho bastantes veces, más lo diré una más, ya que es parte esencial de mi defensa de la artesanía: mientras el hombre permita que su trabajo diario no sea más que una faena monótona, su búsqueda de la felicidad será en vano. Asimismo, afirmo que los peores tiranos de épocas violentas no eran sino débiles torturadores comparados con esos capitanes de la industria que le han arrebatado a los trabajadores el placer del trabajo. (Morris, s/f: 22)

Y con la extinción de ese hacer cosas por voluntad se extingue también el carácter artístico que toda producción del hombre puede contener. Es claro que Morris añora un momento preindustrial, coincidente con el momento anterior a la autonomización de las bellas artes, al igual que en los tiempos anteriores a La Gran División que señala Shiner (2014), Morris nos aclara respecto del concepto de artes, “término este que uso de forma lo más amplia posible para que englobe todos los productos del trabajo que tengan derecho alguno a ser considerados bellos” (s/f: 20), y no solo procura reivindicar que todo trabajo bien realizado, es decir bellos, sea un arte, sino que además reclama para las bellas artes la recuperación de su funcionalidad perdida, de la escultura nos dirá debería “ser -como debería toda verdadera escultura, adorno arquitectónico”. Sin embargo la vuelta al pasado es imposible, e

incluso indeseable para Morris, al igual que para Ruskin, por las condiciones sociales y políticas, lo que espera nuestro autor es que a vuelta de la revolución, que reivindica por oposición al reformismo, nos encontremos con condiciones de producción que permitan satisfacer el estado de vigor y en el mismo movimiento generar productos con valor artístico. Las ideas de Morris muestran proximidad a las lecturas que Peter Bürguer (1987) hiciera de las Vanguardias, esto es, reconectar el arte con la praxis vital, pero con una praxis vital otra, no con la capitalista.

Tenemos entonces que así como en el siglo XVIII se dio la división, y jerarquización, entre bellas artes y manifestaciones simbólicas populares, el siglo XIX, si bien no consiguió la reunificación, al menos sí plantó las semillas de la revalorización de las degradadas expresiones populares y aportando con ello un nuevo estrato de significación al concepto cultura. Esto no significa, ni mucho menos, que las bellas artes hayan relegado su condición de dominante en el universo de los discursos simbólicos, de hecho Shiner identifica el siglo XIX como el de "la apoteosis de arte". Pero el capítulo decimonónico de la historia del concepto de cultura no se agota en la incorporación del nacionalismo o la revalorización de lo popular, será entonces cuando se den los primeros desarrollos tecnológicos que conducirán a las novedosas industrias culturales y con ello a la cultura de masas.

3. De la negación a la legitimación de la cultura de masas (Siglos XIX y XX)

3.1. Las primeras reacciones ante la reproducción y reproductibilidad técnica

La discusión que se diera en torno a la cultura de masas y su paulatino reconocimiento definitivo como un estrato más del concepto de cultura tiene lugar fundamentalmente en el siglo XX; sin embargo, las controversias del siglo XIX no fueron menores, e incluso Goethe ya en el siglo XVIII, en una análisis que claramente anticipa a Benjamin, desacredita tajantemente la reproductibilidad técnica que por entonces estaba ganando terreno, sobre todo en Inglaterra, en la producción de cerámicas decoradas, que por entonces "inundan el mundo de objetos decorativos, agradables y efímeros" y en la incipiente industria de las

copias, que merced a los desarrollos tecnológicos amenazaba con conseguir reproducciones altamente fidedignas y a muy bajo costo; no duda Goethe en sentenciar que “la mecanización altamente desarrollada, la artesanía refinada y la fabricación producen el pleno derrumbe del arte”. Su análisis no se limita a lo estético; en lo social reconoce un renovado interés por el arte, pero al que se llega por la vía de la copia y no de la auténtica obra, con lo cual concluye “han dado lugar a un público más complaciente que instruido”; mientras que en lo económico el nuevo sistema terminará por “privarle al artista de algún apoyo y de alguna posibilidad de prosperar”.

A mediados del siglo XIX Richard Wagner también hacia escuchar su voz de disgusto con la naciente cultura de masas, en este caso en relación con las publicaciones periódicas, que merced a algunos factores, como el avance de la alfabetización, la invención de la litografía o el auge de la publicidad, tiene en la segunda mitad del siglo una expansión fenomenal.

> El público alemán, como el conjunto de los franceses, ya no lee libros y extrae su formación casi exclusivamente de los diarios. Constata a disgusto que, incluso en este ámbito, las cosas no van «a la alemana» (en el mal sentido del término) puesto que lo que lee está escrito en una jerga hablada que cada vez se parece menos al alemán. Este público también nota, especialmente en la publicidad, la misma tendencia a alejarse de su historia —en la que la lengua alemana es tan determinante— para establecerse en un nivel europeo. Es «la noticia- del día» más vulgar la que capta entonces el interés general y permite al periodista desplegar a gusto su ignorancia y su falta de cultura dejando así al descubierto una idea tan demagógica: la inutilidad de una cultura profunda. (Wagner, 2013: 270)

En sintonía con las ideas de Wagner puede leerse una de las más grandes obras de la literatura de su tiempo, *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert. En la novela Ema es hija de un pequeño terrateniente de provincia, tras la muerte de su madre es criada en un convento, ya adulta vuelve a la granja paterna, conoce al médico del pueblo, Carlos Bovary y se casan. Ya convertida en Madame Bovary, vive en un pequeño pueblo en cuya zona de influencia su marido ejerce su profesión; tiene una casa cómoda, dos plantas, sala de estar, comedor, dormitorios, establo, pequeño jardín; una sirvienta la asiste con las tareas de la casa, con lo cual su

ocupación es la lectura, el bordado, algo de piano y algún paseo por el jardín; Carlos alcanza cierto reconocimiento en el pueblo como médico, hombre modesto, decente y amante esposo; la vida de Ema transcurre entre sus pasatiempos en el hogar, algún paseo de compras por "la" tienda del pueblo, los domingos misa por la mañana y alguna caminata breve por la tarde. Sus necesidades materiales están satisfechas y pudiera decirse que cumple con el canon de vida burgués de provincia[27]. Sin embargo Ema es profundamente infeliz, anhela la vida que imagina llevan las grandes señoras en París, diarias salidas nocturnas, cenas, teatros, bailes, vestidos elegantes, relaciones amorosas apasionadas. Cuando Ema Bovary alcanza este estado emocional concluye la primera de las tres partes de la novela y comienzan las peripecias que concluirán en un final nada feliz.

Pero la pregunta es ¿Cómo se generó este estado en la protagonista? Consideramos que las pistas de Flaubert nos conducen al efecto de la prensa; ya en el convento Ema leía novelas que ingresaban a escondidas, cuando casada estaba suscrita a varias revistas parisinas, su suegra llega incluso a montar algún artilugio para dificultarle las lecturas. Si reemplazamos en la cita de Wagner las referencias a lo alemán por lo normando[28], el diagnóstico es notablemente coincidente, el "establecerse en un nivel europeo" que aqueja a Wagner es el cosmopolitismo que por entonces tiene en París su manifestación por antonomasia. Lo que Flaubert avizora con agudeza es un fenómeno novedoso, el nuevo mecanismo del capitalismo triunfante, ya no producir para satisfacer las necesidades, sino crear necesidades para satisfacer la producción; cuando medio siglo antes Thomas Malthus escribe su *Primer ensayo sobre las poblaciones* (1993), la variable es la población, pero las necesidades personales, o eventualmente familiares, son una constante, no ignoraba la tendencia a los consumos "superfluos" de algunos estratos sociales, pero no avizoraba que estos grupos pudieran llegar a masificarse; más aún, en Ema Bovary no se crean solo necesidades materiales, sino también simbólicas, ansía el prestigio de su esposo[29], romances apasionados. Tenemos entonces una creciente industria editorial que se

[27] Francia a mediados del siglo XIX tiene una marcada diferencia entre la muy cosmopolita París y el resto del territorio.

[28] La historia está ambientada en Normandía, región de Francia.

[29] De hecho, en aras de que conquistara prestigio profesional, junto al boticario del pueblo lo inducen a practicar una novedosa técnica de operación, experiencia que también termina mal y de la cual habían tenido noticias, justamente, por una revista.

imbrica con profundos cambios sociales y que como todo cambio entraña también sus propias críticas.

Con la pujante industrialización de las manifestaciones simbólicas (industria editorial, cine, radio, discográfica, televisión) parece haber un patrón que va del rechazo como primera reacción a una lenta aceptación en su carácter de culturales. Un caso tal vez atípico resulta ser la fotografía, que a poco de dar sus primeros pasos tiene una decidida aceptación institucional.

3.2. El camino hacia la legitimación de la fotografía

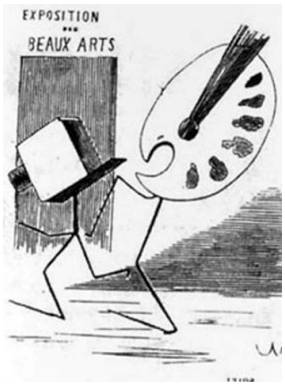
En la década de 1820 el físico francés Joseph Niépce había ideado la heliografía, en 1929 se asocia con Louis Daguerre para el desarrollo y comercialización del invento, a mediados de la década de 1830, si bien engorroso en su procedimiento y de un costo privativo, el daguerrotipo es ya una realidad. Lo significativo del caso es que en 1839 Françoise Arago, científico y político fuertemente comprometido con la divulgación de la ciencia, emprende una cruzada que lo lleva a presentar el invento tanto en la Cámara de Diputados como en la Academia de Ciencias, como resultado de sus gestiones el Estado francés compra el invento y libera la patente para que toda la ciudadanía pueda hacer uso de la nueva maravilla, amén de estos motivantes, con ello Francia pretendía posicionarse geopolíticamente como la vanguardia de los inventos científicos que estaban cambiando el mundo, una competencia en la que para la opinión pública internacional corría por detrás de Inglaterra. Así la fotografía alcanza un temprano reconocimiento, claro que en tanto invento científico, como manifestación cultural la pelea sería bastante más larga.

La serie de caricaturas de Nadar, recuperadas por Mariana Cabo, muestran claramente el paulatino y para nada poco conflictivo proceso de aceptación de la fotografía como manifestación artística; nos muestra una fotografía que en 1855 humildemente pide un espacio, aunque sea “petite”, para mostrar su producción; una pintura ingrata con la fotografía “à qui elle doite tant”, Nadar mismo empleaba la fotografía como soporte para sus ilustraciones, a la que se les siguen negando las puertas del Salón en 1857; y finalmente su aceptación en el Salón de París de 1859, por entonces el evento más importante del mundo en el campo de las artes

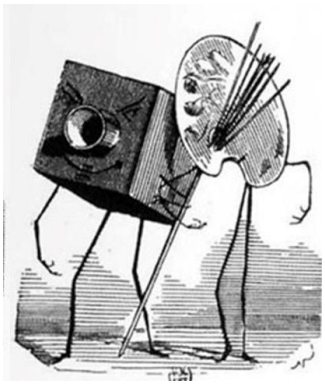
visuales, lo cual mayormente fue leído como su “consagración” como una más de las bellas artes, lo que estuvo lejos de estar exenta de discusión.



Nadar, La photographie sollicitant une toute petite place à l'exposition des Beaux-arts de 1855



Nadar, Ingratitude de la peinture, qui refuse la plus petite place à la photographie, à qui elle doit tan. (1857)



Nadar, La peinture offrant à la photographie une toute petite place à l'exposition des Beaux-arts. Enfin ! (1859)

Fuente: Cabo, M. ¿Baudelaire fotófobo o antirepublicano?: la literatura y la fotografía en la modernidad. Ponencia presentada en la XIV Jornadas Estudios e Investigaciones Interdisciplinariedad y abordajes teórico-metodológicos en la Historia de las Artes. Recuperado de http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JEI/XIVJEI/paper/viewFile/5714/3617

Justamente el protagonista de uno de los más celebres retratos fotográficos de Nadar, Charles Baudelaire, será quien, en una carta al Director de la Reveu Française publicada el 20 de junio de 1859 que tuviera por título *El público moderno y la fotografía* (1996), muestra la más furibunda crítica a la incorporación de la todavía novedosa fotografía en el Salón francés de las bellas artes de ese año.

Baudelaire reconoce los múltiples usos que la fotografía puede tener, “que enriquezca rápidamente el álbum del viajero”, “que orne la biblioteca del naturalista”, “exagere los animales microscópicos”, confirme “las hipótesis de los astrónomos”, “que salve del olvido (…) cosas preciosas cuya forma va a desaparecer”, pero son estas tareas menores para nuestro autor, de ahí su muy despectiva y famosa frase: “es necesario, por tanto, que cumpla con su verdadero deber, que es el de ser la sirvienta de las ciencias y de las artes, pero la muy humilde sirvienta”.

Es necesario contextualizar el Salón de 1859, por entonces estaba en auge el realismo, cuatro años antes Gustave Coubert había organizado su salón alternativo

bajo el título de Realismo en el que el mismo había expuesto su obra *El taller del pintor*. En un escenario en que en modo simplista[30] el público, la multitud, entiende que "el arte es y no puede ser más que la reproducción exacta de la naturaleza", nos dirá Baudelaire, "la industria que nos daría un resultado idéntico a la naturaleza sería el arte absoluto". Lo bello, sostendrá nuestro autor, genera asombro, y es por tanto entendible que el público se acerque al arte en busca de lo bello y sea premiado con el asombro que produce, pero lo inconcebible es la inversión de los términos, "porque lo Bello es siempre asombroso, sería absurdo suponer que lo que asombroso es siempre bello", el acercarse en búsqueda del asombro, que justamente es lo que aporta la fotografía, sin que medie la belleza. Baudelaire ve en la fotografía el camino rápido que elige el público perezoso para llegar a la naturaleza y al asombro, más aun el que eligen algunos que se presumen de artistas, "la industria fotográfica era el refugio de todos los pintores fracasados, demasiado poco capacitados o demasiado perezosos para acabar sus estudios".

Más allá de la discusión en el plano estético, la carta ensayo de Baudelaire marca ya las coordenadas del debate que durará un siglo: la industrialización y masificación de la cultura. Respecto de la industria es contundente: "cae de su peso que la industria, al irrumpir en el arte, se convierte en la más mortal enemiga", y por si no queda claro remate diciendo "la poesía y el progreso son dos ambiciosos que se odian con un odio instintivo". La fotografía habilita el camino para los "perezosos", sean público o artista (pretendido, nos aclararía Baudelaire), ya no estamos frente a una elite ilustrada, frente al "observador de buena fe", aquel que conserva "la capacidad de juzgar", sino ante la multitud.

> Esta multitud idólatra postulaba un ideal digno de ella y apropiado a su naturaleza, eso por supuesto. (…) A partir de ese momento, la sociedad inmunda se precipitó, como un solo Narciso, a contemplar su trivial imagen sobre el metal. Una locura, un fanatismo extraordinario se apoderó de todos esos nuevos adoradores del sol. Se produjeron extraños horrores. Asociando y agrupando a truhanes y truhanas, emperifollados como los matarifes y las lavanderas en el Carnaval (…). (Baudelaire, 1996: 2)

[30] Baudelaire está lejos de ser opuesto al realismo, como se desprende de su elogio de la obra de Constantin Guy hecha en *El pintor y la vida moderna*.

Coincidente con el momento de aceptación de la fotografía en el gran Salón de París, se desarrolla el movimiento de la fotografía academicista, cuyo precepto es que la misma puede ser una forma de manifestación artística, pero aún muy pegada a la pintura, en sus motivos y búsquedas expresivas. Sera sin embargo con el pictorialismo de finales del siglo XIX, corriente que propone la autonomía de la fotografía respecto de la pintura al interior del campo del arte, un alejamiento del realismo y la búsqueda de un lenguaje propio, que la fotografía gane un significativo reconocimiento, en este sentido sostenía Alfred Stieglitz, uno de cuyos exponentes más aportó a la consolidación del campo de la fotografía como arte:

> La cuestión es qué es lo que tienes que decir y cómo decirlo. La originalidad de una obra de arte se refiere a la originalidad de la cosa expresada y al modo en que se expresa, tanto en poesía como en fotografía o en pintura. (Citado por Shiner, 2014: 316)

En su célebre ensayo *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Walter Benjamin señala que a comienzos del siglo XX las formas de reproducción técnica no solo han hecho "objetos suyos la totalidad de las obras de arte heredadas", sino que han "conquistado para sí misma un lugar propio entre los procedimientos artísticos" (2018: 28). Respecto de la fotografía sostiene que la disputa decimonónica por su condición artística estaba de plano mal planteada.

En efecto, esta disputa fue la expresión de una transformación de alcance histórico, de la que ninguno de los contrincantes estaba consciente. La época de la reproductibilidad técnica del arte lo separó para siempre de su fundamento ritual; al hacerlo, la apariencia de su autonomía se apagó para siempre. (Benjamin, 2018: 43)

3.3. El debate en la primera mitad del siglo XX

Es conocida la tesis de Benjamin sobre la pérdida del aura en la reproducción técnica de la obra de arte (aunque también en la manual), ese "entretejido especial de un espacio y tiempo: aparecimiento de una lejanía", el aura es para Benjamin la mano del pintor sobre el lienzo que llega hasta nosotros, el impacto del cincel sobre el mármol, es un vaso comunicante con otro tiempo y otro lugar. El aura está imbricada con la idea de autenticidad, esto es "la quintaescencia de todo lo que en

ella, a partir de su origen, puede ser transmitido como tradición[31] desde su permanencia material hasta su carácter de testimonio histórico" (2018: 29); sin embargo, en la época de la reproductibilidad técnica del arte, por primera vez en su historia este es producido ya en función de su propia reproductibilidad, esto es así en la fotografía, pero más aún en el cine, donde las condiciones económica imponen la multiplicidad de copias circulantes. La consecuencia es, justamente, la pérdida del aura.

Es claro para nuestro autor que con la reproductibilidad técnica se cierra la era del arte aurático. Sin embargo, Benjamin no es lo que, como veremos más adelante siguiendo a Humberto Eco, podría denominarse un "apocalíptico". Hasta entonces el arte siempre había estado ligado a su función ritual, trascendental, sea mítico mágico o religioso, o secular desde el renacimiento; aun conservando esta función ritual este cambio (la secularización) acarrea la transformación de lo que Benjamin denomina el valor de culto hacia el valor de exhibición. Con la reproductibilidad técnica y la consecuente pérdida del aura el arte pierde su función ritual, a lo cual hay que sumar la posibilidad cuasi infinita de exhibición, y es entonces cuando Bénjamin ve que el nuevo camino para este es en al plano de la política.

> Cuando llega el instante en que le criterio de autenticidad falla ante la producción artística, es cuando la función social del arte en su conjunto se ha transformado. El lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer en otra praxis, a saber, su fundamentación en la praxis política. (Benjamin, 2018: 35)

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, el fotógrafo francés Eugène Atget realiza series de tomas de París, su búsqueda se orienta a retratar lo que queda de la ciudad y su cotidianeidad después de las grandes reformas urbanas, una París que sobrevivía, pero era claro que solo temporalmente ante el proceso modernizador. De su obra nos dirá Benjamin, "las tomas fotográficas comienzan a ser piezas probatorias en el proceso histórico. En ello consiste su oculta significación política. (…) La contemplación carente de compromiso no es ya la

[31] La "tradición" en Benjamin puede ser pensada como el contexto de apreciación de la obra de arte, el mismo lo aclara con el ejemplo de una estatua de Venus, que en la tradición griega era vista como un "objeto de culto" y en la medieval como un "ídolo maligno"; concluye que la tradición es "extraordinariamente cambiante".

adecuada para ellas" (2018: 39). Sin embargo el gran potencial político es potestad de la imagen en movimiento y de su recientemente sonorización técnica.

A mediados de la década de 1930 a nadie escapaba el potencial de propaganda política del cine. Debemos recordar, sin embargo, que siendo Benjamin marxista entendía que la verdadera revolución no podía surgir de los métodos de la seducción, se imponía el despertar la conciencia de clase como condición de posibilidad, entiende por ello que hay un "interés originario y justificado de las masas en el cine: un interés en el autoconocimiento y así también en el conocimiento de su clase" (2018: 55).

Obviamente el análisis benajaminiano va más allá de estas implicaciones políticas obvias del cine. Las formas de producción altamente tecnificadas del capitalismo producen "peligrosas tensiones" en la sociedad, las cuales "en estadios críticos adoptan un carácter psicótico", sin embargo "un desarrollo forzado de fantasías sádicas y alucinaciones masoquistas es capaz de impedir su natural maduración peligrosa entre las masas", rasgos que para nuestro autor eran característicos del cine americano y muy especialmente de las producciones de Disney (2018: 60). Por otra parte, justamente por su carácter tecnológico el cine pone al espectador en vínculo con ese sistema de aparatos que rigen los destinos de la sociedad de su tiempo, y que lo harán en grado sumo en un futuro, aparatos que promueven su enajenación, pero que también posibilitan su emancipación.

> El cine sirve para ejercitar al ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día. Al mismo tiempo, el trato con este sistema de aparatos le enseña que la servidumbre al servicio del mismo solo será sustituida por la liberación mediante el mismo. (2018: 39)

El cine constituye para la masa un espacio de autoridad, de la cual carece en otros órdenes de la vida, es en este sentido que se constituye en "su" espacio simbólico, estamos pues ante una cultura de masas. Tenemos así que el hombre común, marginado del espacio restringido y de poder del arte, en el que el valor de culto se impone, en el cine, donde el valor de exhibición se enseñorea, "de ser el más atrasado a la vista de un Picasso, se convierte en el más adelantado ante un Chaplin" (Benjamin, 2018: 57).

Más aún, por la dinámica misma de la producción técnica, que hace que el actor trabaje para una cámara en primera instancia y para una isla de edición en segunda, pues las tomas no son secuenciales, es la masa la que en última instancia ejerce el poder de supervisión. Sin embargo, la dinámica misma de la producción y explotación capitalista neutraliza estas potencialidades políticas.

> No debe olvidarse, sin embargo, que la valoración política de esta supervisión se hará esperar hasta que el cine haya sido liberado de las cadenas de la explotación capitalista. Porque a causa del capital invertido en el cine, las oportunidades revolucionarias de esta supervisión se encuentra convertida en contrarrevolucionaria. (Benjamin, 2018: 51)

Tenemos entonces ya con Walter Benjamin una legitimación de la capacidad artística de las obras sometidas a la reproductibilidad técnica, obras de arte, sí, pero de una naturaleza diferente, postauráticas. El reconocimiento de un cambio radical, que nos posiciona frente a producciones simbólicas necesariamente masivas (el comprador del cuadro más caro, nos muestra Benjamin, no puede pagar una película para su apreciación personal), frente a una cultura de masas. Estas nuevas producciones tienen un potencial emancipador, pero en su tiempo reconoce Benjamin que están cooptadas, tanto por el capitalismo como por el fascismo. Como veremos seguido, la mirada, que pudiéramos decir comprensiva, indulgente y hasta esperanzadora, de Walter Benjamin no fue compartida por todos sus compañeros de la Escuela de Frankfurt.

El marxismo y el psicoanálisis son los pilares teóricos del pensamiento frankfurtiano, pero no debe olvidarse que su horizonte político es la promesa de emancipación del sujeto hecha por la modernidad racional ilustrada. Para estos pensadores, sostiene Blanca Muñoz, “el sentido último de la cultura se enraíza en el significado ilustrado de ampliación y perfeccionamiento de las facultades humanas” (2005: 283); en este sentido, sostiene la autora, la “cultura humanística” en relación a la “cultura popular” reflejaría la necesidad de trascendencia, de realización, sea individual o social, mediante la creación artística y estética que nos lleva desde la última a la primera, contribuyendo así al “progreso de la historia”.

La cultura de masas resulta en este esquema una alteración. Mientras que la cultura popular o la humanística expresaba una relación dialéctica entre el *es*, lo real a ser superado y el *deber ser* a ser alcanzado, la cultura de masas es mero *es*, no se

realiza en la trascendencia, el progreso, sino en la rentabilidad. Por tanto no puede ser necesario un “esfuerzo intelectual y sensorial por parte del receptor”, deben ser sus productos simplificados, trivializados, acordes a la actitud distractora (Muñoz, 2005).

En el ensayo *La industria cultural. Iluminismo como masificación de masas*, Theodor Adorno y Max Horkheimer dan forma a una de las más lapidarias críticas de las nuevas formas de producción simbólica. La década que separan a *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* de Benjamin (1936) de *Dialéctica del iluminismo* (1944-1947), libro en el que es editado *La industria cultural*, resultan un abismo en experiencias personales e históricas de sus autores; en esos años Adorno y Horheimer viven de primera mano el auge de las industrias culturales en Estados Unidos donde estaban exiliados, el entronamiento y caída de los fascismos, el desvelamiento del Holocausto, las purgas estalinistas y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki no dejan mucho espacio para la esperanza en el progreso de la historia, como lo relatan en el Prólogo a la Primera Edición Alemana de *Dialéctica*: “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie” (Adorno & Horkheimer, 2002: 7).

El punto más próximo entre nuestros autores y el pensamiento de Benjamin sea acaso las ya citadas “cadenas de la explotación capitalista”, que para el último clausuraba el potencial político revolucionario del cine. Adorno y Horkheimer son lapidarios en tal sentido:

> Film y radio no tienen ya más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que no son más que negocio les sirve de ideología, que debería legitimar los rechazos que practican deliberadamente. Se autodefinen como industrias y las cifras publicadas de las rentas de sus directores generales quitan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos. (2002: 120)

La industria cultual muestra el horror con que sus autores veían la estandarización de los procesos productivo de bienes simbólicos. Denunciaban ya la falsa democratización de la radio, que permitía a todos ser escuchas y elegir entre programaciones, pero programaciones todas cortadas con el mismo molde, “reducidos a material estadístico, los consumidores son distribuidos en el mapa

geográfico de las oficinas administrativas (que no se distinguen más de las de propaganda[32]) en grupos según los ingresos, en campos rosados, verdes y azules" (2002: 122), "la pseudoindividualidad, sostienen, constituye la premisa del control" (2002: 151); adelantándose ya a las contemporáneas críticas del consumismo como ámbito de democratización de la vida (Bauman, 2011).

Otro punto en que Adorno y Horkheimer mostraron la agudeza de su análisis fue en su denuncia de los vínculos empresariales de la radio con la industria eléctrica y del cine con la industria naval (2002: 121), este vínculo entre la producción cultural con inversores ajenos al campo no podía ser sino otro indicio de la mera condición de mercancía de su producto, signado por la necesidad de rentabilidad de la inversión más que por los intereses intrínsecamente culturales; un fenómeno que nuestros autores veían incipientemente en la década de 1940, pero que se exacerbara hacia finales de siglo, cuando en un marco de globalización, neoliberalismo y financiarización de la economía, las empresas culturales entraron en una vorágine de fusiones corporativas, entre si y con empresas de otras ámbitos, cundo no lisa y llanamente con fondos inversores, transacciones todas ellas en las que el valor cultural quedaba muy por detrás del potencial de rentabilidad.

En relación al ensayo en cuestión, suele destacarse el horror que en sus autores despertaba la banalización de aquellas que consideraban las obras más insignes del espíritu, "el elogio científicamente fundado del laxante a través de la voz relamida del locutor, entre la obertura de la *Traviata* y la de *Rienzi*" (Adorno & Horkheimer, 2002: 155).

> Hoy las obras de arte, como las directivas políticas, son adaptadas oportunamente por la industria cultural, inculcadas a un precio reducido a un público reluctante, y su uso se torna accesible al pueblo (…) La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en dominios que les estaban vedados, sino que en las condiciones sociales actuales contribuye a la ruina de la cultura (…) (Adorno y Horkheimer, 2002: 156)

Es claro que para los autores el supuesto poder democratizador de la industria cultural, idea dominante hasta nuestros días, queda desde el vamos descartado;

[32] Por izquierda o por derecha la "propaganda" era vista como nefasta a los ojos del conservadurismo cultural. Por izquierda lo estamos viendo con Adorno y Horkheimer, y por derecha podemos verlo en el ensayo que Borges escribiera sobre el peronismo tras el golpe de estado de 1955, apelando justamente a la propaganda como un indicador del carácter antidemocrático del mismo.

pero además la cita nos conduce a un núcleo problemático no siempre destacado de *La industria cultural*, su conceptualización de la cultura misma, antes de avanzar es válido señalar que las críticas de nuestros autores son al concepto de cultura y no de arte.

Para cierto discurso conservador el sintagma industria cultural (al igual que economía cultural o política cultural) representa un oxímoron, un entrecruzamiento entre lo banal y lo trascendente, entre lo nefasto y lo fasto. No es esta la posición de Adorno y Horkheimer, para estos, tanto la industria como la cultura son contrarios a su proyecto de emancipación de la humanidad. "La cultura ha contribuido siempre a domar los instintos revolucionarios, así como los bárbaros. La cultura industrializada hace algo más. Enseña e inculca la condición necesaria para tolerar la vida despiadada" (Adorno & Horkheimer, 2002: 149). La cultura a "contribuido a domar los instintos", "bárbaros" por suerte, pero por desgracia también los "revolucionarios". Tomando distancia de Herder en el total de nuestro relato, el problema para Adorno y Horkheimer es que la cultura vino a disolver la virtuosa frontera entre las producciones de la barbarie y las del espíritu, "la barbarie estética ejecuta hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones espirituales desde el día en que empezaron a ser recogidas y neutralizadas como cultura" (2002: 129); la barbarie resulta un término con doble sentido en *La industria cultural*, por lo común en el ensayo bárbaro es el mundo capitalista que invariablemente conduce a la enajenación del hombre, pero en modo alguno ello niega la más tradicional perspectiva evolucionista. Adorno es quizá incluso más explícito en un trabajo posterior:

> Por obra de la resignación que afecta ante la fatalidad del proceso vital, y aún mucho más por su especialización como un ámbito entre otros, el espíritu se encuentra así situado junto al ente mero y se convierte él mismo en un mero ente. La castración de la cultura (…) se debe al desarrollo de la cultura como tal, para ser cultura. (Adorno, 1962: 15)

La industria cultural resulta un ensayo agudo y despiadado de Adorno y Horkheimer; casi un testimonio del horror con que vieron el vertiginoso crecimiento del cine, la radio, las revistas o los discos en Estados Unidos; del irrespetuoso y neutralizante uso que de las obras más excelsas del espíritu hacía la industria; más aún, de cómo el mercado ocupa el lugar del espíritu absoluto; y de cómo las

producciones simbólicas posibilitan la reproducción social acrítica. Acaso el hecho de que su crítica no hiciera carne en el sentido común del concepto de cultura sea la prueba más contundente de lo acertado de su diagnóstico. Como sea, la cultura de masas encontrará hacia mediados del siglo XX su legitimación en el universo de significaciones del concepto cultura para su uso político y cotidiano, quedando la perspectiva crítica extrema, aquella que como veremos seguido Umberto Eco denominó "apocalíptica", recluida a limitados círculos académicos.

3.4. El camino a la legitimación

A mediados de la década de 1960 Eco (2004) discute tanto con quienes ven en la, ya por entonces triunfante, cultura de masas la decadencia de la cultura occidental, los "apocalípticos", como con quienes la festejan como el camino a la democratización y nivelación cultural, los "integrados". Antes de adentrarnos en las posiciones del propio Eco resulta interesante reseñar su exhaustivo "decálogo" de argumento en pro y en contra.

Para los apocalípticos los masas media ofrecen productos a medida del gusto de los consumidores evitando toda originalidad; amenazan los particularismos culturales de grupos étnicos; no generan conciencia de clase, el "público" es más bien adormecido; son estética, política y socialmente conservadores; "en lugar de simbolizar una emoción, de representarla, la provocan"; se someten a la ley de la oferta y la demanda; banalizan las apelaciones a obras de la "cultura superior"; alientan "una visión pasiva y acrítica del mundo"; inunda de información del presente entorpeciendo la conciencia histórica; captan la atención solo en niveles superficiales; en pos de la fácil lectura evitan los particularismos; actúan como un mecanismo de control de masas (Eco, 2004: 63 y ss.).

En defensa de la cultura de masas[33], argumentan su defensores: es el resultado "inevitable" de cualquier sociedad industrial, sea esta capitalista o no; la sociedad de masas requiere, a la par de la ampliación y universalización de derechos, la ampliación del consumo y de la información; no reemplaza a la "supuesta cultura

[33] Nótese que al momento de presentar las críticas nos referimos a los "mass media" mientras que en relación a los defensores hablamos de "cultura de masas", seguimos en ello a Eco quien así presenta las ideas.

superior", sino que se ha difundido entre masas "que antes no tenían acceso al beneficio de la cultura"; aun cuando las masas accedan a versiones superficiales de la alta cultura, anteriormente tan siquiera este acceso tenían; la difusión masmediática muchas veces a resultado "un estímulo eficaz para adquisiciones culturales auténticas"; cierta nivel de homogeneización potencia la cohesión social; los medios masivos también propugnan innovaciones estéticas; y no pocas veces están por detrás de las trasformaciones sociales y políticas (Eco, 2004: 68 y ss.).

Para Umberto Eco el debate hasta entonces está mal planteado, tomando una perspectiva pragmática sostiene que discutir si "es bueno o es malo que exista una cultura de masas" no tiene demasiado sentido toda vez que es ya la realidad de su tiempo y además el resultado ineludible de una sociedad de masas; pero además la discusión, nos dice, está plagado de "conceptos fetiche", como el de industrias culturales, "y los conceptos fetiche tienen la particularidad de obstaculizar el discurso" (Eco, 2004: 33). La preocupación del campo académico e intelectual debiera de ser, para nuestro autor, "¿qué acción cultural es posible para hacer que estos medios de masas puedan ser vehículos de valores culturales?" (Eco, 2004: 75), toda vez que "a partir de este momento incluso la noción de cultura exige una reelaboración y una reformulación" (Eco, 2004: 37).

A partir de este cambio de perspectiva Eco propone un programa de acción para la intelectualidad basado en dos puntos: participación e investigación. Según su diagnóstico los intelectuales, ya sean los integrados, y más aún los apocalípticos, se han auto marginado de la dinámica de la cultura de masas, accediendo a regañadientes a convertirlo en objeto de estudio, pero por lo común considerándolos indignos de participar en ellos; la cultura de masas seguirá teniendo un componente banal, de mero divertimento, componente acaso mayoritario, pero el trabajo de los intelectuales al interior de los mass media podría incentivar espacios para la cultura legitima, legitimando a su vez a los medios mismos.

Por otra parte, el común de los analistas, apocalípticos o integrados, toman la cultura de masas como una unidad monolítica, todo es lo mismo, con la consecuente superficialidad de sus análisis respecto de la diversidad y riqueza estilística a su interior; lo que se requiere son análisis críticos de sus contenidos que ayuden a reconocer los legítimamente cultural que pueda haber y a la vez

promover su proliferación, “un estudio concreto de los productos y las formas en que verdaderamente son consumidos”, tarea que justamente Eco aborda en el grueso de *Apocalípticos e integrados*.

No estamos aún ante una legitimación per se de la cultura de masas, Eco reconoce elementos legítimos en su interior y propone aumentarlos, pero sigue reconociendo la presencia de muchos elementos que no pudieran ser considerados como culturales; estamos pues ante la distinción entre medios y mensajes, ante lo que Marshall McLuhan tendrá una posición diferente:

> Las sociedades siempre han sido moldeadas más por la índole de los medios con que se comunican los hombres que por el contenido mismo de la comunicación. (…) Es imposible comprender los cambios sociales y culturales si no se conoce el funcionamiento de los medios. (McLuhan, Fiore & Agel, 1997: 8)

A la discusión por el carácter cultural del medio o del mensaje le falta un tercer componente, el de la mediación, ya prefigurado por el propio Eco en *Apocalípticos e integrados*.

> Que más tarde dichas masas entren o no en el juego, que en realidad posean un estómago más resistente de lo que sus manipuladores creen, que sean capaces de ejercitar la facultad de discriminación sobre los productos que le son ofrecidos para consumo, que sepan resolver en estímulos positivos, dirigiéndolos a usos imprevistos, mensajes emitidos con intención muy diversa, es un problema de distinta índole. (2004: 41)

Algunas observaciones sobre las reacciones de la población ante el estímulo televisivo, nos inducen a pensar que en muchos de estos casos la reacción del espectador es de tipo activo y crítico; ante la revelación de un mundo posible, y todavía no actual, nace un movimiento de rebelión, una hipótesis operativa, lo que equivale a un juicio. (2004: 48)

Este desplazamiento de los mensajes a los medios y de los medios a las mediaciones, que un tanto tímidamente anuncia Umberto Eco a mediados de la década de 1960, es un campo ya maduro un par de décadas después, y con ello el, para sus investigadores al menos, innegable carácter cultural de la cultura de masas, como señala Jesús Martín-Barbero: “la comunicación se nos tornó cuestión

de mediaciones más que de medios, cuestión de cultura" (1991: 10), o como lo aclara en más detalle sobre el cierre de su libro *De los medios a las mediaciones*:

> Puesto que de lo que tratamos es de sacar el estudio de la recepción del espacio acotado por una comunicación pensada en términos de mensajes que circulan, de efectos y reacciones, para reubicar su problemática en el campo de la cultura: de los conflictos que articula la cultura, de los mestizajes que la tejen y las anacronías que la sostienen, y en últimas del modo en que trabaja la hegemonía y las resistencias que moviliza, del rescate por tanto de los modos de apropiación y réplica de las clases subalternas. (1991: 240)

El reconocimiento del carácter cultural de los mass media está impreso ya en la propuesta epistémica misma, de ahí aquello de que se trate de una "cuestión de cultura", como dice Mertín-Barbero; pero no por la posibilidad de que los productos pudieran contener eventualmente elementos culturalmente legítimos, como parece señalar Eco[34], sino por su eminente rol político, en tanto arena por la disputa de las hegemonías, disputa en la que los receptores, y de entre ellos sobre todo las clases subalternas, despliegan sus estrategias de resistencia. Esto no implica la legitimación plena en tanto cultural de los medios y discursos masivos, como señala Martín-Barbero persisten aun "los mandarines de la Cultura" (con mayúscula en el original) insistiendo en la pregunta por el carácter cultural de la televisión, mientras que para nuestro autor es "la noción misma de cultura, su significación social, la que está siendo modificada por lo que se produce en y el modo de reproducir de la televisión" (1991: 238).

Umberto Eco acierta cundo destaca que el discurso apocalíptico, el de los "mandarines de Cultura" de Martín-Barbero, es más bien un discurso de resistencia de sectores intelectuales no exento de cierto componente aristocrático, mientras que la defensa de los integrados en grado sumo es asumida por los propios mass media, el Reader's Digest, por ejemplo, se vendía a sí mismo como un medio de acceso a la cultura (Eco, 2004: 30); en esta misma línea pueden ser leídos el modernismo en el cine o los esfuerzos por hacer una televisión educativa.

Para pensar el cine de Hollywood desde el presente Katixa Agirre (2014) propone una periodización en tres momentos: clásico, modernista y posmoderno. Nos

[34] Jesús Martín-Barbero también hace su lista de "apocalípticos", entre los que señala aquellos que "proponen una elevación cultural de la televisión que se manifiesta casi siempre en un didactismo insoportable", caracterización que no pude dejar de remitirnos al propio Umberto Eco.

interesa aquí el período modernista, cuyos orígenes la autora sitúa hacia 1940 (época de producción de *El ciudadano Kane*, de Orson Wells) pero que está plenamente maduro, y no solo en Hollywood (neorrealismo italiano en los '40, nueva ola francesa en los 60, nuevo cine alemán en los '70), hacia la década de 1960; "el modernismo se distingue por una tendencia a la ruptura y la innovación frente a la tradición del cine clásico", es el cine en que los títulos en sí o las estrellas son desplazados por las firmas de sus directores, ya artistas por derecho propio, "cine de autor" o "cine arte" diríamos hoy día. Pero estamos frente a producciones que más allá de las innovaciones estilísticas no renuncia a su carácter de producto cinematográfico, de industria cultural, y que si bien no con la masividad del cine clásico tiene una amplia repercusión de público, como lo testimonia para el caso de la sociedad porteña de la época Sergio Pujol. Su carácter de industria cinematográfica implica una alianza, no siempre explícita, entre industria, artistas, trabajadores, gobiernos, distribuidores y exhibidores, medios de comunicación, crítica, etc.; son esa multiplicidad de agentes los que, como señala Eco, se erigieron en defensores del carácter artístico, y desde la perspectiva humanista consecuentemente cultural, del cine[35].

En relación a la legitimación de la televisión en tanto cultural, quizá más que los estudios que desmentían el rol pasivo de los receptores o los argumentos de que todo medio es cultural, resultó importante la valoración gubernamental de su potencial educativo; y recordemos que la alianza educación-cultura ha quedado sellada desde la Ilustración, al punto de que "persona educada" se convirtiera casi en sinónimo de "persona culta". A diferencia del modelo norteamericano para el que la televisión siempre fue un negocio y consecuentemente anclado a las leyes de la oferta y a demanda, el modelo europeo[36], seguido de cerca en nuestro continente, fijó tres misiones para la televisión pública: entretener, informar y educar. Como consecuencia, desde fines de la década de 1960 y durante los '70, guiados por el espíritu ilustrado de la democratización cultural, proliferaron exponencialmente los programas e incluso los canales "culturales", un fenómeno que contribuyó a la

[35] El proceso de legitimación cultural del cine mediado por su "artistización" y que por carácter extensivo se diera para otras manifestaciones de la cultura de masas, también se dio para con fenómenos de la cultura popular, tal como lo analiza Roger Taylor (1980) para el caso del jazz en las primeras décadas del siglo XX.

[36] Cabe aclarar que en relación a este tema el modelo europeo incluye tanto a Europa continental como al Reino Unido, valga la aclaración porque por lo común en el campo de las políticas culturales unos y otros han tomado caminos la más de las veces divergentes.

legitimación cultural del medio mismo, más allá de estos programas o canales específicos y aun cuando estos hayan perdido terreno frente a las transformaciones tecnológicas y neoliberales que de sucedieran desde los años ’80 (López Badajoz:, 2007; Arroyo, Becerra, García Castillejo & Santamaría, 2012).

Así, desde las impugnaciones de Goethe en el siglo XVIII hasta la identificación de los grandes directores de la segunda mitad del siglo XX como artistas (Bergman, Fellini, Coppola) el proceso por el cual las manifestaciones de la cultura de masas fueron legitimadas como culturales no ha estado exento de fuertes controversias. Hemos visto que los debates se dieron fundamentalmente al interior del campo de las humanidades, sus protagonistas han sido preminentemente filósofos, artistas, críticos; aunque en la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo en el último tercio, las discusiones han mudado hacia el campo de las ciencias sociales, en no poca medida traccionados por disciplinas como la ciencias de la comunicación o los estudios culturales, acaso la siguiente frase de Jesús Martín-Barbero lo ejemplifique:

> Venía yo de la filosofía y, por los caminos del lenguaje, me topé con la aventura de la comunicación. Y de la heideggeriana morada del ser di así con mis huesos en la choza-favela de los hombres, construida en barro y cañas pero con radiotransistores y antenas de televisión. (1991: 9)

En este proceso, no menor ha sido la legitimación política que la propia UNESCO ha impulsado y ya en pleno neoliberalismo en alianza estratégica con el campo de la economía, del cual surgen categorías como la de industrias creativas.

Pudiera pensarse en un proceso también político, pero no desde arriba como el de la UNESCO o los gobierno nacionales, sino desde bajo (o tal vez incluso más desde el medio) siguiendo las ideas que nos propone Pierre Bourdieu. En *La distinción* (1998), el sociólogo francés mostro que los consumos “culturales” no son solo una función de clase social, sino que son enclasantes en sí mismos, no solo se consumen determinadas manifestaciones “porque” se pertenece a una clase, sino “para” pertenecer a la misma; recordemos además que para Bourdieu la posición en la estructura social de los agentes depende de la sumatoria de capitales económico, social y simbólico, combinación este último de capitales académicos y, justamente, culturales. En las sociedades occidentales que vivieran en las décadas de posguerra los “años dorados del capitalismo” y en las que la movilización social

ascendente era la moneda corriente, es pensable que, guiadas por sus habitus de clase nos diría Bourdieu, las masas en ascenso combinaran una estrategia de incremento de los consumos de manifestaciones culturalmente legitimadas con los esfuerzos por la legitimación cultural de sus propios consumos históricos.

Otro cambio, resultado de este proceso, en la concepción humanista de cultura es el de la valoración. Ya Benjamin reflejaba para su tiempo la pérdida del valor cultual de la cultura, el que la convertía per se en un objeto de culto; perdida todavía lamentada por Adorno y Horkheimer; y reconocida como un hecho ext post facto por Eco. Desde las ciencias, Bourdieu o Martín-Barbero destacan un valor de uso asociado a procesos sociales, movilidad social o resistencia; ya sobre el filo del milenio George Yúdice lo hace en relación con las problemáticas sociales canonizando la fórmula que diera nombre a su trabajo "El recurso de la cultura" (2002). Por la misma época la noción de industrias creativas no eufemiza para nada su carácter economicista, por el contrario su principal objetivo es destacar el valor de cambio de la cultura, entendida y festejada ahora como uno de los sectores más dinámicos de la economía mundial en lo que va del tercer milenio. Lejos de las lamentaciones y resistencias de los pensadores de Frankfort, quienes participan del campo cultural y muy especialmente del de las políticas cutrales, de quienes no debemos olvidar que como sostiene Bourdieu tienen intereses creados en el propio campo, han abrazado en las últimas cuatro décadas este desplazamiento del valor cultual por valores de uso y de cambio de los bienes y servicios culturales; este cambio ha permitido la alianza estratégica con el desarrollo como una forma de perpetuación del campo mismo.

Como hemos mostrado el concepto humanista de cultura, el que prima en el campo de las gestiones y políticas de la cultura y consecuentemente también en la UNESCO, resulta en una superposición de "estratos de significación", como sostuviera Koselleck, una suerte de capas geológicas de sentido, metáfora acertada en tanto refleja el paso de la historia, pero limitada, porque a diferencia de los estratos geológicos, de los cuales podemos solo pisar el más superficial, en el campo de la cultura nos sumergimos en un barrial de significados. Como intentaremos mostrar en nuestro trabajo, la más de las veces esta espesura semántica es anulada cuando se emplea la palabra cultura como si se tratara de

un concepto diáfano, expurgado de sus historias, controversias y su carácter político.

CAPÍTULO V. Hacia un modelo UNESCO de políticas culturales

Decir que nuestro objeto de estudio es la política cultural de la UNESCO, habida cuenta de las casi ocho décadas de historia de la institución, sus casi doscientos Estados Miembros y un entramado institucional planetario, nos deja delante de una infinidad de fenómenos claramente inaprensible, además de que esa totalidad no es de nuestro interés. Como clarificaremos en extenso más adelante, no nos ocuparemos de lo que la UNESCO hace y el impacto que produce en el campo cultural en distintas sociedades, que podríamos denominar "su" política cultural; nuestro interés está en aquello que la organización hace, que sí impacta en lo que los Estados Miembros hacen respecto de sus propios campos culturales, es decir lo que impacta en las políticas culturales de estos estados. Así y todo, este recorte nos deja frente a un sinfín de cuestiones que deben de ser recortadas y estructuradas a los efectos de nuestro análisis, a tal efecto es que optamos aquí por la construcción de un modelo.

1. Elementos de la modelización

Un modelo es una representación de la realidad, en términos de Davis Willer, acaso el autor más influyente en lo que al uso de modelos en la ciencias sociales se refiere, "una expresión metafórica representativa de fenómenos que no pueden ser aprehendidos en forma directa" (1976: 56). Por su parte de Bourdieu nos advierte que "todo objeto científico se construye deliberada y metódicamente y es preciso saber todo ello para preguntarse sobre las técnicas de construcción de los problemas" (2022: 79).

La construcción de un modelo implica identificar, seleccionar y recortar de la realidad, un conjunto de elementos, "un grupo de conceptos, definidos nominalmente, que corresponden a partes de una gama o tipo específico de fenómenos empíricos" (Willer, 1976: 46), tales conceptos se originan en términos utilizados en la experiencia cotidiana, nos advierte Willer, pero deben clarificarse a

los efectos que lleguen a ser “relativamente inequívocos y precisos”. Bourdieu también es enfático en la necesidad de “someter el lenguaje común, primer instrumento de la construcción del mundo de los objetos, a una crítica metódica” (2022: 42). En nuestro caso, sin embargo, por tratarse de un estudio diacrónico con una perspectiva histórica, las definiciones nominales como pretende Willer acaso no sean lo más adecuado, toda vez que, en tanto históricos, los conceptos mismos van cambiando; lo cual no nos evade de la necesidad de clarificar los mismos para su aprehensión, pero creemos que más que las definiciones nominales resulta útil la historia conceptual, en tanto hace lugar a la mutabilidad temporal.

Obviamente los elementos del modelo no son una selección arbitraria y desestructurada. Responden a una lectura previa de la realidad a modelizar, Aníbal Becerra Artieda (2003), en sintonía con la cita anterior de Bourdieu, pone especial énfasis en la necesidad de clarificar la perspectiva teórica desde la cual se realizara esa lectura previa, en nuestro caso, como se pondrá en evidencia por los autores más abajo empleados, esa perspectiva está en sintonía con los estudios culturales latinoamericanos, que desde las últimas décadas del siglo pasado hicieran de las políticas culturales uno de sus objetos recurrentes de estudio.

En cuanto a la estructuración de los elementos, esta presupone una relación lógica entre los mismos, de forma tal que otorgue sentido al conjunto, siguiendo a Willer “llamaremos a esta estructura el mecanismo del modelo” (1976: 47), es justamente el mecanismo el que establece las relaciones del sistema formal. Recapitulando, “un modelo contiene un principio racional y conceptos definidos nominalmente que aparecen estructurados bajo la forma de un mecanismo” (Willer, 1976: 49).

Un último elemento que necesitamos clarificar es la importancia que tiene para la modelización el uso de analogías, al punto que el analógico es una tipología de modelo en sí mismo para Willer. Para Becerra Artieda, a diferencia de la “similitud” entre dos objetos, que implica la concordancia entre algunas de sus propiedades, la “analogía” conlleva sí una concordancia, pero entre “determinadas relaciones entre sus propiedades respectivas, aunque dichas propiedades sean enteramente diferentes” (2003: 10). Postulamos, y en consecuencia resultan la nómina de ideas y autores que nos asisten en este punto de nuestro trabajo, que existe una analogía entre el estado nación y un organismo multilateral. Así, por ejemplo, cuando más abajo empleemos por analogía la idea de “acción normativa” que Eduardo Nivón

Bolán postula para los estados nacionales, no ignoramos que en tales casos existe (la más de las veces) un organismo legislativo, que formula una ley, que aspira a reglar el comportamiento de una ciudadanía, en tanto en el plano de la UNESCO existe una Asamblea General, que formula una convención, que aspira a regular el comportamiento de sus Estados Miembros; organismo legislativo/Asamblea General, ley/convención o ciudadanía/Estados Miembros son, en los términos de Becerra Artieda, propiedades, mientras que “formula” y “aspira a regular el comportamiento” son relaciones entre las propiedades.

Hasta aquí hemos repasado los lineamientos generales para la construcción de modelos en las ciencias sociales; en nuestro caso, al momento de formalizar el modelo final, sumaremos los productos seleccionados del nivel operativo, que serán el nivel fáctico específico de nuestro estudio.

2. El mecanismo: planeación normativa

Tal y como lo conciben los autores antes mencionados, el mecanismo surge sobre el final del proceso, solo con anterioridad a su formalización, y tal ha sido en nuestro caso. Sin embargo, comenzaremos por su explicitación por considerar que con ello se clarifica la exposición de su formalización.

Digamos sin más que entendemos que el mecanismo de nuestro modelo es el pensamiento estratégico, empleamos por ahora el sintagma pensamiento estratégico para desmarcarnos de metodologías específicas como la planificación estratégica o la estrategia prospectiva.

Entendemos, en una primera aproximación, que existe un pensamiento estratégico cuando se establecen uno o varios objetivos de largo aliento, tanto en lo referente a su horizonte temporal como a la amplitud de su definición (amplitud que por lo común conlleva una indeterminación significativa) y cuando de ello se desprenden lógicamente una sucesión de objetivos intermedios, acciones, estructuraciones organizativas, etc., que se entienden concurrentes al logro del tal objetivo de largo aliento. Este objetivo estratégico resulta estructurante, en tanto que orienta y limita la capacidad de agencia de los actores hacia su consecución. No es, sin embargo, el único elemento que la orienta y limita, también lo hace el contexto externo en el

que se mueven los agentes; y su contexto interno, vale decir las capacidades con que se cuenta. Un último elemento que debe ser considerado es el conjunto de saberes que los agentes ponen en acción; la concreción de objetivos mediado por acciones implica necesariamente relaciones de causalidad presupuestas, los saberes; estos saberes pueden provenir de diversas fuentes, la ciencia o las humanidades, pero también de la tradición, la religión, el sentido común, etc.

Hemos intentado presentar en el párrafo precedente elementos que entendemos son comunes a una pluralidad de herramientas metodológicas como las mencionadas anteriormente planificación estratégica o estrategia prospectiva. Digamos ahora sí que por entender se amolda mejor a nuestro caso de estudio, optaremos por la "planeación normativa" tal y como la formulara Hasan Özbekhan, que postula una desagregación en tres niveles de planeación: normativo, estratégico y operativo. El nivel normativo propone una idealización de la realidad deseada, sus definiciones están en el plano del deber ser. El nivel estratégico emerge del cruce entre el deber ser, el futuro idealizado y las posibilidades del presente, se definen entonces resultados posibles que se entiende nos acercan a las definiciones normativas. El nivel operativo, por último, consiste en la instrumentación de las determinaciones estratégicas, es el paso hacia la acción concreta (Miklos & Tello, 2007; Osorio, 2003).

Digamos por último que más allá del método, cualquier pensamiento estratégico no resulta en la cristalización de sus definiciones, sino que en tanto la acción, propia y de terceros, impacta en la realidad sobre la que se quiere intervenir, esto modifica permanentemente el punto de partida y consecuentemente fuerza redefiniciones del pensamiento estratégico mismo. Obviamente las reformulaciones son más factibles en los niveles más bajos de la estructura que en los superiores y esto es particularmente así en el planeamiento normativa de Özbekhan.

3. Nivel normativo: bienestar y diversidad cultural

El punto de partida de nuestra modelización debiera ser, por principio de analogía, el punto de partida de la organización, esto es su mandato fundante, los objetivos institucionales asentados en su Constitución misma. Hemos analizado ya la

Constitución de la UNESCO y visto el lugar destacado que ocupa la consecución de una paz duradera y de las apelaciones a múltiples categorías de la filosofía política moderna; a los efectos de avanzar en nuestro trabajo recuperaremos aquí dos elementos que consideramos centrales: el promover “el bienestar general de la humanidad” y el “asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas”.

Dijimos ya el peso que el tema de la paz tiene en la Constitución, de los siete párrafos de consideraciones preliminares, cuatro de ellos hacen foco en este tema (1°, 2°, 3° y 5°); el sexto párrafo trata del necesario conocimiento mutuo entre los pueblos; el cuarto (que analizaremos abajo) menciona la paz en conjunción con la libertad y la justicia; y en el séptimo, que se desprende de los anteriores, pues es en el que se definen los objetivos, la paz comparte este lugar con el bienestar general de la humanidad.

Pese al peso que la paz tiene como objetivo institucional en la Constitución, optamos por recortar para nuestro modelo el del “bienestar general de la humanidad”, amén de que la cuestión metodológica implica recortes, porque consideramos que a lo largo de la historia de la UNESCO el bienestar ha ido desplazando a la paz en la centralidad de sus objetivos institucionales. En parte el peso específico original de la paz se explica por el contexto histórico del momento constituyente: finalización de la Segunda Guerra Mundial, comienzo de la Guerra Fría y consecuente potencial holocausto nuclear, con el tiempo la comunidad internacional, por una parte se fue acomodando a la idea convivir con guerras de alcance medio y por otra el bienestar se fue instalando como prerrequisito para la paz misma, podemos pensar que en esta especie de dilema del huevo o la gallina, la primacía se fue desplazando de la paz hacia el bienestar, creemos que en las cabezas de los políticos culturales del mundo probablemente con la excepción de aquellos pertenecientes a sociedades que estén en guerra, vivencian sus acciones como más emparentadas con la idea de bienestar que de paz.

La cultura tiene un tratamiento más recurrente que el bienestar entre las consideraciones y el Artículo 1 de la Constitución (donde se concentran las definiciones de objetivos institucionales); entre las primeras, el párrafo cuarto afirma:

> Que la amplia difusión de la cultura y la educación de la humanidad para la justicia, la libertad y la paz son indispensables a la dignidad del hombre y constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir con un espíritu de responsabilidad y de ayuda mutua.

Más allá de la referencia al "deber sagrado", llamativa a la luz de los ya vistos debates que se dieran en torno al carácter laico de la Constitución, es notoria ya la subordinación instrumental de la "difusión cultural", dado que no habla de la difusión de todo elemento cultural, sino de aquellas que respondan al imperativo de ser "*para* la justicia, la libertad y la paz". Más allá de esto la idea misma de "difusión" es destacable, pues está en sintonía con otros párrafos de los considerandos en que se trata de la necesidad de conocimiento mutuo entre los pueblos. De hecho el párrafo b, del Inciso 2, del Artículo I, habla de: "Dar nuevo y vigoroso impulso (…) a la difusión de la cultura". El párrafo siguiente ("c") afirma que la UNESCO:

> Ayudará a la conservación, al progreso y a la difusión del saber:
>
> Velando por la conservación y la protección del patrimonio universal de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico o científico, y recomendando a las naciones interesadas las convenciones internacionales que sean necesarias para tal fin.

Si bien no explícitamente adjetivado como cultural, podemos intuir que el patrimonio al que se refiere el texto es ya el patrimonio cultural; y se ven varios elementos que serán constitutivos del modelo UNESCO de políticas culturales: las acciones de "conservación" y "protección"; la valoración en función del "interés histórico y científico", a lo que la mención de las "obras de arte" nos habilita a sumar artístico (tal como aparecerá en la Convención del Patrimonio Mundial); y el anuncio de los instrumentos normativos duros por venir: "las convenciones internacionales". Finalmente el Inciso 3 del Artículo I manifiesta el "deseo" de la UNESCO de "asegurar a sus Estados Miembros (…) la fecunda diversidad de sus culturas"; es interesante la noción de fecundidad, que creemos aquí encierra un sentido intrínseco, una referencia a la multiplicidad de elementos culturales que esa diversidad de culturas engendra, pero que con el tiempo adquirirá un sentido extrínseco, en relación al potencial de la diversidad de las culturas para promover el desarrollo; por otra parte es de entre las menciones al campo cultural el único uso en plural y además preanunciando el sintagma diversidad cultural que estará

definitivamente instalado desde la década de 1990. Si, como ya adelantamos, optamos por esta última proposición como objetivo institucional complementario del bienestar para nuestro modelo es porque entendemos que en su amplitud contiene a los elementos del modelo de nivel inferior.

Tenemos entonces nuestro punto de partido, los objetivos institucionales de nuestro modelo, de los que se desprenderán los otros elementos, que de conjunto conforme el mecanismo del modelo aspiran a su concreción, por tanto son a la vez punto de partida y punto de llegada esperado; estos son entonces: “el bienestar general de la humanidad” y “asegurar la diversidad de las culturas”.

Ahora bien, hemos ya intentado clarifica qué se entiende por cultura en el campo de las políticas culturales; claramente el concepto de diversidad cultural hace referencia a los elementos que responden a esa conceptualización de cultura, no pretendemos que diversidad, por su parte, resulte transparente, pero el sentido que se le da en el campo será objeto de análisis ulterior; nos resta echar claridad sobre el concepto de bienestar, los cual intentaremos en lo que sigue.

3.1. El Bienestar

El bienestar es un problema relativamente reciente del pensamiento social, suele atribuírsele su paternidad al economista británico Arthur Pigou y su obra *La economía del bienestar*, de 1920; sin embargo en los últimos cien años no ha sido solo la economía del bienestar quien se ha ocupado de este tema, otros enfoques han sido el igualitarismo liberal, el enfoque de las necesidades humanas, el enfoque de capacidades (Di Pasquale, 2021), y las perspectivas subjetivistas.

Desde sus orígenes como disciplina científica la economía estuvo íntimamente ligada al problema de la distribución de los recursos, según Daverio, los autores clásicos habían creído encontrar el punto de equilibrio entre el interés común y el interés particular en la libre competencia del mercado, de allí que sus desarrollos se centraran en el problema de la generación de la riqueza, pues veían una relación directa entre ésta y la utilidad, sea común o individual. Será entre los economistas británicos de principios del siglo XX que se dé el cuestionamiento de este razonamiento y la duda de que en la economía de su tiempo “buscando el provecho

personal, se aseguraba el bienestar de todos" (Daverio, 1967: 53), surge así lo que en oposición a una "economía de la riqueza" será conocida como "economía del bienestar".

Dijimos ya que en este campo fueron fundacionales las ideas de Pigou, para este el bienestar era un estado de ánimo subjetivo de íntima relación con la renta nacional, impregnada del utilitarismo benthaniano que pregonaba la maximización de la felicidad (Rachels, 2007), el problema de la distribución de esa renta encontró su formalización en el óptimo de Pareto. En la década de 1930 Abram Bergson, Miklós Káldor y John Hicks hicieron importantes aportes a la economía del bienestar, pero de fondo, el bienestar de la sociedad seguía ligado al bienestar individual y el problema seguía siendo la mejor forma de distribución de la renta. Estas son las ideas dominantes al momento de constitución de la UNESCO, recordemos que estamos en un contexto político en que el liberalismo había sido desplazado en las décadas precedentes, el estado había adquirido un nuevo rol, sea con el formato, justamente de welfare state, socialismo reales, fascismo, militarismos nacionalistas o políticas coloniales, podía asumir lo que Káldor y Hicks consideraban "compensaciones". A diferencia del modelo de Pareto para el cual el bienestar aumentaba cuando aumentaba el bienestar de un individuo sin que ningún otro viera disminuir el suyo, el modelo Káldor-Hicks planteaba que el bienestar general podía aumentar aun en presencia de "perdedores" siempre y cuando actuaran mecanismo compensadores; es claro que esta idea abre la puerta a la intervención estatal como protagonista de esas compensaciones. Y si como sostiene la Constitución de la UNESCO el organismo es creado "con el fin de alcanzar gradualmente, mediante la cooperación de las naciones del mundo (…) el bienestar general de la humanidad", también el actuar como agente de compensación es potestad de los organismos multilaterales.

Hacia 1950 el desarrollo[37] hace su entrada rutilante en el escenario internacional, desde entonces el bienestar casi invariablemente se ve como entrelazado con este, por lo común en una relación de función directa del último respecto del primero. Pronto las Naciones Unidas, y con ella toda la familia de organizaciones especializadas, abraza el desarrollo como su horizonte programático; si "alcanzar (…) el bienestar general de la humanidad", como lo declara la UNESCO, es el

[37] La categoría desarrollo será objeto de un tratamiento en extenso más adelante en nuestro trabajo.

objetivo, el desarrollo se convierte en el camino indiscutido, más allá de sus trasformaciones, hasta nuestros días.

En las últimas décadas del siglo pasado los debates en torno al tema del bienestar se ven revitalizados desde varias perspectivas. La teoría de la justicia de Rawls pone en entre dicho la solución que ofrecía el óptimo de Pareto para quienes adherían a la perspectiva utilitarista, en los hechos el grueso de la economía del bienestar; según Pareto "el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno de sus integrantes mejore sin que al menos otro se vea perjudicado", sucede que la maximización del bienestar social entendida como el agregado de los bienestares individuales no contempla el problema de la equidad; en su teoría Rawls sostiene que la justa sociedad requiere en primer lugar la garantía universal de ciertas libertades (las cuales nunca pueden cercenar las libertades de otros), pero que puede requerir una asimétrica distribución de recursos en función de las necesidades más acuciantes de una parte de la población.

El enfoque de capacidades está indudablemente vinculado a los trabajos del economista indio Amartya Sen, este entiende el bienestar como la sumatoria de capacidades, vale decir de libertades para desarrollar el mayor potencial de cada individuo. La perspectiva de Sen tuvo gran impacto en las últimas décadas del siglo XX, al punto que es la base de la noción de desarrollo humano, la cual analizaremos en extenso más adelante.

En sintonía con las ideas de Sen, y de entre los teóricos del desarrollo humano tal vez incluso más con las de Marta Nusbaum, se desarrollan también en las últimas décadas del siglo XX una pluralidad de teorías que de conjunto son reconocidas como el enfoque de necesidades; a diferencia de la idea dominante en la economía del bienestar que interpretaba las necesidades como susceptibles de creación ad infinitum por los individuos, para esta nueva corriente de pensamiento existen necesidades universales, acotadas e identificables, en palabras de Manfred Max-Neef:

> Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. (…) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades. (1998: 42)

Max-Neef propone diferenciar entre necesidades y satisfactores de esas necesidades[38], las primeras son universales en tanto las segundas son históricas. Obviamente desde esta perspectiva el bienestar resulta de la satisfacción de las necesidades.

En un informe de 2010 la CEPAL reconocía que "en la actualidad, entre quienes toman decisiones, existe más conciencia de que las estadísticas socioeconómicas deben complementarse con el sentir ciudadano" (CEPAL, 2010: 14), lo que se está reconociendo no es sino la necesidad de incorporar una dimensión subjetiva a variables económicas tales como desarrollo, pobreza o bienestar, que durante décadas transitaron en dirección contraria, justamente en búsqueda de una mayor objetividad.

Con la perspectiva subjetivista retorna a la palestra una de las categorías centrales del utilitarismo benthaniano: la felicidad; Jeremy Bentham comenzaba sus *Principios de legislación* diciendo que "la felicidad pública debe ser el objetivo del legislador", no obstante, el desarrollo de las ciencias sociales del siglo XIX, muy probablemente debido a su impronta positivista, relegó la felicidad tanto por cuestiones epistémicas como metodológicas. Sobre el cierre del milenio Ruut Veenhoven publica un artículo titulado *La utilidad de la felicidad* (1998), para entonces su autor ya era probablemente la figura más emblemática en torno a la reivindicación de la felicidad como categoría útil al interior de las ciencias sociales, lo destacable es que el artículo es publicado en el Research of social indicators, contradiciendo el carácter meramente especulativo de la felicidad, Veenhoven propone que es posible una métrica de esta variable. Si bien cuestionable, no puede dejar de mencionarse que desde 2012 las Naciones Unidas publican anualmente el Reporte Mundial de la Felicidad.

Como vemos el bienestar no está exento de una rica historia conceptual, los diferentes enfoque enriquecen la discusión en su rededor, pero en modo alguno hay uno que pueda clausurarla. En un sistema mundo capitalista, con una economía, como diría Polanyi, desencastrada, la economía del bienestar tiene todavía bastante para decir; su dificultad para desmarcarse del estado nación como unidad de análisis, con la consecuente imposibilidad de desagregación de datos,

[38] En el centro del análisis de Max-Neef está el discutir con las teorías del desarrollo que justamente anteponen como objetivos los satisfactores a la satisfacción de las necesidades.

así como la omisión de dimensiones éticas y ontológicas han hecho lugar a perspectivas como las que encarnan Rawls o Sen; los enfoques de necesidades y subjetivistas complementan a los anteriores a la vez que discuten entre sí; ésta muy sintética revisión nos deja con la certeza de que promover el "bienestar" de la humanidad conlleva un generalizado consenso, qué entender por bienestar no es terreno tan diáfano y consecuentemente qué hacer para alcanzarlo, tampoco.

4. Nivel estratégico: democratización cultural, democracia cultural, desarrollo cultural y diversidad cultural

El primer gran paso de la UNESCO en la conformación de su modelo de políticas culturales fue sin dudas la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado (Convención de La Haya), sancionada en 1954, en tanto constituye un instrumento que aspira a regular el comportamiento de los estados en el campo cultural. Otro gran hito lo constituyo el plan para salvar los monumentos de Nubia en la década de 1960, en este caso no a través de un instrumento normativo, sino de la adhesión al proyecto de cooperación internacional, que en definitiva en un mecanismo de orientación del comportamiento de los estados. Estos y muchísimas otras iniciativas, acaso menos espectaculares, evidencian que la preservación del patrimonio cultural estuvo entre las primeras preocupaciones de la organización.

En un sentido similar, pero en relación a la producción cultural, pueden mencionarse iniciativas como la Convención Universal sobre Derecho de Autor (Convención de Ginebra), de 1952; o la, en cierta forma complementaria, Convención Internacional sobre la Protección de los Artistas Intérpretes o Ejecutantes, los Productores de Fonogramas y los Organismos de Radiodifusión . (Convención de Roma), de 1961; que tienen por objeto, mediante la protección de derechos, promover el trabajo cultural de artistas, escritores, intelectuales, etc.

Toda vez que la UNESCO, como veremos más adelante, asume muy prontamente el mandato de la Declaración Universal de Derechos Humanos y en virtud del por ésta reconocido "derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes" (Art. 27), la organización, sea a través de su propia

política cultural o de las recomendaciones a sus Estados Miembros, impulsa la ampliación del acceso a los bienes y servicios culturales.

Para algunos autores, como Néstor García Canclini (1988) o Teixeira Cohelo (2000), la noción de democratización cultural queda fuertemente circunscripta a esta última idea de accesibilidad a la cultura; para otros, como Eduardo Nivón Bolán (2006), la democratización cultural contiene en su interior también la promoción de la creación artístico-cultural. Por nuestra parte consideraremos que los tres elementos: difusión cultural, fomento de la producción artística y conservación del patrimonio constituyen esa primer estrategia lanzada por la UNESCO en relación a su modelo de políticas culturales al que denominaremos democratización cultural y que fue hegemónico en las primeras décadas de la organización. En este está implícita una escisión de la sociedad entre creadores y receptores; y un mandato explícito para con los estados: el constituir sus políticas culturales en tanto políticas públicas.

En relación dialéctica con la noción de democratización cultural, hacia fines de la década del ’60, entre la Reunión de Expertos de Mónaco de 1967 y la Conferencia de Venecia de 1970, comienza a tomar forma una nueva estrategia que se conoce como democracia cultural. La democratización contenía sus contradicciones internas: promover el acceso a las producciones más destacadas, ¿pero quién determinaba cuáles eran esas obras y con qué criterios?; participar universalmente de la vida cultural, ¿pero sólo en el rol de espectadores pasivos?; democratizar la cultura, ¿pero con una políticas de arriba hacia abajo? Las respuestas, que están en el núcleo de la estrategia de la democracia cultural, pasan por una cuota de relativismo, la construcción de un sujeto productor-consumidor y los procesos participativos (de hecho en su famosos paradigmas García Canclini denomina a esta idea “democracia participativa”).

Es claro que la estrategia de la democracia cultural impacta directamente sobre los componentes de difusión y fomento de la creación de la democratización cultural, sin embargo también tuvo su impacto en relación al campo del patrimonio cultural, como muestra García Canclini en *Los usos sociales del patrimonio* (1999), en las últimas décadas del siglo XX ya no solo fueron considerados como susceptibles de patrimonialización manifestaciones originadas en las clases dominantes, sino también las producciones de los sectores subalternos.

La tercera línea estratégica que incorporaremos a nuestro modelo es el desarrollo cultural. Esta idea está ya presente hacia 1970, pero su definitiva consagración se dará en la década del ’80, a posteriori de la MONDIACULT de 1982 y con el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997). El desarrollo se centraba en el crecimiento económico de las sociedades, pero su compañero de ruta indisimulado era la modernización, vale decir la eliminación de los particularismos culturales no modernos y la instauración del canon moderno. El desarrollo cultural es un esfuerzo por alinear los intereses del desarrollo económico con los de la salvaguarda de la diversidad cultural, a la vez que atenuar el peso de lo económico del paradigma mismo del desarrollo. Desarrollo cultural no implica el desarrollo de la cultura, sino el aporte que la cultura puede hacer al desarrollo, sea este adjetivado como económico, social, humano o sustentable. Si bien la UNESCO niega que con esta estrategia se esté subordinando la cultura a un rol meramente instrumental, de allí la tan citada frase “la cultura es el fin del desarrollo”, resulta evidente que por detrás está la cultura como entendida como un recurso (Yúdice, 2002).

Si bien como ya vimos la diversidad cultural se constituyó desde sus orígenes en un objetivo institucional de la UNESCO, y en nuestro modelo constituye el nivel normativo; resulta entonces evidente que siempre estuvo este tópico presente en el accionar de la organización, creemos sin embargo que gana un peso específico que nos habilita a considerarla como una cuarta línea estratégica entre las décadas de 1990 y el 2000. Es justamente en una década que aparece el Informe Nuestra Diversidad Creativa (1996), que la Conferencia General adopta la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural (2001) y que es aprobada la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005). No obstante entre “el compromiso con el pluralismo” del Informe y la defensa instrumental de las industrias culturales de la Convención media una distancia conceptual importante, ello no invalida que de conjunto, estas y otras iniciativas en sintonía, colocaron al diversidad cultural como paradigma de cambio frente a la ansiada homogeneización cultural del estado nación moderno, que entendía como condición de su cohesión el tener una lengua, una religión, una historia, etc.

Más recientemente, en sintonía con lo que promueve la ONU en otros ámbitos, la UNESCO ha comenzado el camino del reconocimiento de la cultura como un bien

común; sin embargo, los avances en tal sentido son aún muy incipientes como para poder considerarlo como una nueva línea estratégica, más bien parece alinearse con lo que podríamos considerar una línea para-estratégica que resulta transversal a las anteriores, y que va mutando conforme la coyuntura, tendiente a ganar legitimidad para el campo cultural.

Estas líneas estratégicas del modelo de política culturales de la UNESCO no son un desarrollo autocrático del propio organismo, claramente dialogan con su coyunturas históricas, no es este lugar para profundizar en ello, pero no podemos dejar de mencionar las influencias del experimento del Ministerio de Cultura de Francia bajo la conducción de Malraux en los años ’60 sobre la idea de democratización de la cultura; las denominadas por Imanuel Wallerstein “revoluciones culturales” de la década de 1960 en relación con la democracia cultural; las corrientes críticas del desarrollo que ganan fuerza desde la década de 1970, de la que se nutre la línea del desarrollo cultural; o el auge de los conflictos por el reconocimiento y el auge del libre comercio, que si bien sin vinculaciones fuertes entre sí, están simultáneamente en la cabeza de los estrategas de la diversidad cultural.

Cabe aclararse que si bien las que hemos denominados líneas estratégicas tienen un origen diacrónico, en modo algunos actúan las unas como reemplazo de las otras, más bien todas ellas siguen operando en paralelo hasta el presente.

5. Nivel operativo: acción normativa e intervención indirecta

Si bien el abigarrado accionar de casi ocho décadas de intervención en el campo cultural por parte de la UNESCO no resulta fácil de estructurar para su análisis, entendemos que la estructura tripartita que propone Eduardo Nivón Bolán (2006), si bien originalmente pensada para el análisis en escala nacional o sub nacional, puede ser de gran utilidad. Según el antropólogo mexicano el estado interviene en forma directa, indirecta o normativa; la denominada “gestión directa” conlleva intervenir “directamente en la provisión de bienes y servicios culturales”; la “intervención indirecta”, por su parte, refiere a “medidas de promoción o de fomento, pero no de provisión directa de los bienes culturales” que por lo común conlleva

“una transferencia de recursos públicos a sectores en condiciones desventajosas”; por último, la “acción normativa”, nuestro autor está pensando con esta categoría en “la reglamentación o legislación cultural”, campo “privilegiado y exclusivo” del accionar del estado (Nivón Bolan, 2006: 116 y ss.).

El empleo de estas categorías para el armado de nuestro modelo requiere sin duda algunos ajustes al caso específico; por otra parte lo que denominamos modelo UNESCO de políticas culturales se circunscribe a aquellos elementos anclados en el organismo multilateral que determinan en alguna manera las políticas culturales de los estados, pudiendo entenderse estas a su vez como sus propias acciones directas, indirectas y normativas. Consecuentemente el componente de “gestión directa” que la UNESCO ha desplegado desde su fundación y hasta nuestros días, valga como ejemplo el tantas veces citado a lo largo de este trabajo Correo de la UNESCO, no formará parte de nuestro modelo; el recorte obedece a una distinción entre el campo cultural y el campo de las políticas culturales, los cuales, si bien obviamente se determinan mutuamente, son también susceptibles de ser escindidos analíticamente; partimos de entender que las acciones directas de la UNESCO tienen su principal impacto en el campo cultural de los Estados Miembros, en tanto que las normativas e indirectas lo hacen sobre el campo de las políticas culturales.

Respecto de la acción normativa hemos previamente analizado los alcances y limitaciones del derecho internacional, recomendaciones o convenciones emergen como la tipología por excelencia de este tipo de accionar, pero no son las únicas; proponemos pensar la acción normativa en un sentido más amplio que el anclado exclusivamente en el plano jurídico. Weber mismo nos advierte sobre lo limitado de considerar al derecho internacional como tal en virtud de su imposibilidad de imponer mecanismos efectivos de coacción, sin embargo consideraremos, y siguiendo al mismo Weber, al conjunto de instrumentos jurídicos emanados del organismo en relación con el campo de las políticas culturales como “estatuido positivamente”, como instrumentos dotados de legalidad; en tanto que consideramos un conjunto de acciones que resultan prescriptivas pero sin aspiración de ser jurídicamente vinculantes, tales como las grandes conferencias mundiales o las publicaciones de divulgación del modelo mismo, que tienen para los estados, siempre siguiendo a Weber, una validez legítima en función de una

“creencia racional con arreglo a valores”. Tenemos así que podemos distinguir una acción normativa que emana de una autoridad jurídica y otra que lo hace de la autoridad moral de la propia organización reconocida por la comunidad internacional (Weber, 1997), parafraseando a Joseph Nye[39] pudiéramos hablar de “acción normativa dura” y “acción normativa blanda”.

La incorporación a nuestro modelo de la idea de intervención indirecta también amerita algunas aclaraciones, esta es en la acepción de Nivón Bolán una acción de redistribución de recursos por parte del estado, en un sentido similar la UNESCO actúa como un organismo de redistribución entre los Estados Miembros de los recursos económicos que los propios Estados Miembros aportan, obviamente conforme una lógica de transferencia del más favorecido al menos favorecido. La distribución de recursos por parte de la UNESCO no necesariamente adopta la forma de trasferencias económicas, pueden considerarse dentro de este ítem las asistencias técnicas, probablemente incluso más significativas que las anteriores, en un sentido similar al que lo hiciéramos en el orden normativo incluso puede considerarse, y así lo haremos, que la organización realiza transferencias de capital simbólico, en el sentido que Bourdieu da a la categoría, y que conforme él mismo, puede convertirse en otro tipo de capital, como por ejemplo económico, mediando una tasa de conversión. Las Convenciones del Patrimonio Mundial y del Inmaterial responden a esta tipología, el reconocimiento como patrimonio mundial implica una suerte de transferencia de capital simbólico, que la mayoría de las veces los Estados Miembros convierten en capital económico, entre otros, por la vía del turismo cultural, son objeto así mismo de asistencias técnicas, y en caso de ser considerados patrimonios en peligro pueden incluso recibir transferencias económicas para realizar acciones paliativas tendientes a su preservación.

6. El contexto: derechos humanos y desarrollo

Establecidos los objetivos institucionales, sostenemos que el accionar de la UNESCO, en tanto organismo de las Naciones Unidas, ha estado condicionado por

[39] Joseph Nye sostiene que la hegemonía mundial norteamericana se sustenta en el uso combinado de un poder duro (acciones militares, coacción económica) y en un poder blando (la seducción del american way of life)

un marco ético-normativo, el cual encarnara en la Declaración Universal de los Derechos Humanos; en tanto que en el plano instrumental el paradigma del desarrollo se constituyó en su horizonte programático. En lo que sigue en este apartado discutiremos brevemente el tema de los Derechos Humanos; el del desarrollo será objeto de un estudio más pormenorizado más adelante, sin embargo expondremos aquí cómo fue la instalación, tanto de uno como del otro, en la agenda de la UNESCO.

6.1. Los Derechos Humanos

Conforme la historia oficial relatada por las propia ONU, la Declaración Universal de Derechos Humanos fue "una hoja de ruta para garantizar los derechos de todas las personas en cualquier lugar y en todo momento" que complementara la propia Carta de San Francisco (o Carta de las Naciones Unidas). Adoptada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948, un primer borrador del documento ya había sido tratado en la primera sección ordinaria de la Asamblea en 1946, pasando luego para su examen y redacción final al Consejo Económico y Social, y dentro de este a la Comisión de Derechos Humanos. Autorizada por el Consejo para su redacción en 1947, la Comisión reunió a su vez un Comité de Redacción integrado por ocho de sus miembros[40] presididos por Eleanor Roosevelt (USA), a quien se le suele reconocer ser la principal ideóloga e impulsora de la Declaración; también parecen haber tenido acciones destacadas René Cassin, de Francia, Peng-chun Chang, de China y Charles Malik, del Líbano. La Resolución 217 III, de la 183° Sesión Plenaria de la Asamblea General, fue votada por 56 Estados Miembros, recibiendo 48 votos a favor y 8 abstenciones, estas últimas fundamentalmente de países del bloque socialista a los que se sumaron Arabia Saudita y Sudáfrica.

No es nuestra intensión hacer un análisis de los contenidos de la Declaración, mencionaremos seguido simplemente algunos puntos que tienen particular impacto sobre nuestro objeto de estudio. Así, el Art. 22 reconoce a "toda persona" derechos culturales (concurrentes con derechos económicos y sociales), lo cuales se

[40] Los ocho miembros eran los representantes de Austria, Chile, China, Estados Unidos, Francia, Líbano, Reino Unido y Unión Soviética.

consideran “indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”. El Art. 19 hace foco en la libertad de expresión y el derecho a recibir información, temas estos que ocuparon buena parte de la agenda de la UNESCO hasta la década del ’90, cuando el ansiado Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC), que entendía justamente la información como un derecho, fue desplazado por un nuevo modelo denominado Infraestructura Global de la Información, que la entendía como un negocio (Matrini y de Charras). El Art. 27 es considerado fundante del campo de los derechos culturales, dada su importancia transcribimos aquí su texto en forma completa:

> 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 relación a lo que hemos considerado anteriormente los objetivos institucionales de la UNESCO, cabe señalar que la declaración contiene dos referencia al “bienestar”, en el Art, 25 en referencia al bienestar personal y el en Art. 29 al “bienestar general de una sociedad”; como se ve en el antes citado Art. 27, los sujetos de derechos culturales son las “personas”, la fórmula una y otra vez repetida en todo el articulado de la Declaración “toda persona tiene derecho” es claro indicador del carácter liberal de la misma, la persona tiene derecho de participar de la vida cultura de su comunidad, pero no es la vida cultural misma, en términos de diversidad cultural, la que es garantizada.

El vínculo entre la UNESCO y los derechos humanos en más bien temprano. Según relata Jaques Havet, miembro de la Comisión de Filosofía y Humanidades en los primeros años de la organización, en enero de 1947, durante la reunión del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, la representación de la UNESCO manifiesta su voluntad de participar del proyecto de la Comisión de Derechos Humanos, se acuerda entonces el desarrollar una encuesta entre personalidades del campo filosófico, político y científico, que buscara las posibles bases filosóficas universales para la declaración. La encuesta recibió setenta respuestas, entre las que destacan nombres como los de Gandhi, Benedetto Croce, Jaques Maritain y

Aldoux Huxley, con ello ser redactó un informe que efectivamente fue entregado a la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de la ONU en julio de 1948 (Havet, 1948: 8).

La Declaración fue adoptada por la ONU el 10 de diciembre de 1948; en simultaneo, pero en Beirut, estaba sesionado la III Asamblea General de la UNESCO, que se clausuraba justamente al día siguiente; ese mismo día los delegados de los Estados Miembros instan a Jaime Torres Bodet, en esos días designado como nuevo Director General del organismo, a hacer suya la causa de la Declaración aportando a su difusión y conocimiento en todo el mundo. Un año más tarde la IV Asamblea General sanciona, como uno de los esfuerzos de Torres Bodet por poner orden en su vertiginoso crecimiento, un Código de Directrices, la número XVIII establece que:

> La UNESCO contribuirá a difundir la Declaración de los derechos del hombre, a fomentar la adhesión a los principios que esa Declaración contiene y a alentar la realización de las condiciones de orden educativo, científico y cultural necesaria para la aplicación de tales principios.

La adopción de los principios establecidos en la Declaración como marco axiológico de su propia acción estaba sellada.

6.2. El Desarrollo

La preocupación primera de las Naciones Unidas tras su creación, en lo que hoy podríamos considerar cooperación al desarrollo, fue hacia las zonas del mundo afectadas por la Segunda Guerra Mundial; en tal sentido, en el marco del Consejo Económico y Social, se crea en 1946 la Subcomisión Provisional de Reconstrucción Económica de Regiones Devastadas, el objetivo de la Subcomisión es realizar informes del grado de devastación y del nivel de reconstrucción, para ello se divide en dos grupos de trabajo que se ocupan de cuatro regiones: África, Europa, Asia y Lejano Oriente. A poco de andar, la propia Subcomisión refleja que el ritmo de la reconstrucción no es parejo, en su Informe Preliminar de septiembre de 1946 se reconocía que:

> En vista del crecido volumen de trabajo, referido a Europa, que debía considerar la subcomisión, se resolvió que, por el momento, el Grupo de

> Trabajo para Asia y el Lejano Oriente se debía limitar a debatir con carácter preliminar la mejor forma en que podrían desarrollar sus estudios. (ONU; 1946: 2)

Es claro que finalizada la guerra, Europa es el centro de atención de la cooperación internacional. El Plan Marshall que comienza a efectivizarse en 1948, sin embargo, desplaza a la ONU de la escena, en virtud del volumen de recursos que los Estados Unidos canalizan hacia Europa Occidental, el aporte de Naciones Unidas resulta claramente marginal; sin embargo, aunque limitados, esos recursos tienen un impacto mucho mayor en otras regiones marginales del planeta, a la creación de la Comisión Económica para Europa creada en 1947 le siguen sus pares para Asia y el Lejano Oriente, también en 1947, y para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 1948.

Las Resoluciones 198 (III) y 200 (III) adoptadas el 4 de diciembre de 1948 pueden bien ser consideradas como la instalación definitiva del desarrollo, con nombre propio, en la agenda de las Naciones Unidas. Desde su título mismo: “Desarrollo económico de los países insuficientemente desarrollados”, la Resolución 198 resulta en un marco conceptual, se asume que hay países “insuficientemente desarrollados”, de lo cual se desprende que existirán países plenamente desarrollados; además se deja en claro que el desarrollo es un problema “económico”; cabe señalar que la principal preocupación política es que los bajos niveles de vida “entrañen consecuencias económicas y socialmente perniciosas, para los países directamente interesados y para el mundo entero”, no hay referencias a cuestiones como la dignidad o los derechos humanos; se “recuerda” que la Carta de las Naciones Unidas compele a los Estados Miembros, por si mismos o en forma mancomunada, a elevar el nivel de vida de la población; se relacionan explícitamente “el progreso económico y elevar el nivel de vida”, en una relación de causalidad; y en términos ya más programáticos se habla de “préstamos destinados a favorecer el desarrollo”.

La Resolución 200 (III), por su parte, profundiza en el diagnóstico, afirma que: “la falta de personal especializado y de organización técnica son dos de los factores que impiden el desarrollo económico de las regiones insuficientemente desarrolladas”; consecuentemente dispone, para “cuando lo pidan los Gobiernos Miembros”, la “organización de equipos internacionales, integrados por expertos

(…) encargados de asesorar a tales Gobiernos respecto de sus programas de desarrollo económico"; se dispone así mismo fomentar la formación de expertos de los propios países "insuficientemente desarrollados" en el extranjero; promover la formación técnica local mediante la visita de expertos extranjeros.

Resulta claro que se trata de una mirada conforme la cual la baja calidad de vida es resultado de niveles insuficientes de desarrollo económico, el problema es endógeno; y que la superación de esta situación requiere la asistencia técnica exterior para promover los procesos de desarrollo, la solución es exógena.

En aquellos primeros años del programa de desarrollo, capital y asistencia técnica se proponían como las claves lograr el bienestar de toda la humanidad, los particularismo culturales, cuando no son occidentales y modernos, son vistos como un obstáculo; como lo señalaba el documento de 1951 Measures for the economic Development of underdeveloped countries "las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse" (ONU, citado por Escobar, 2007: 20), de allí que la modernización se convierta en piedra angular del paradigma del desarrollo y en ese contexto capital y asistencia técnica lejos están de ser neutros, por el contrario son elementos culturales que están en la vanguardia de esa esperada transformación.

Hemos intentado mostrar como desde los primeros años de su existencia el desarrollo económico se va imbricando en la agenda de las Naciones Unidas, sin embargo nuestro interés central es en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, resulta que en todos sus resoluciones la ONU reitera la fórmula: "en cooperación con los organismos especializados en los casos apropiados", la Resolución 180 (VIII) de 1949 es más enfática aun, solicita al Secretario General defina:

> Un vasto plan para la formulación de un programa cooperativo ampliado de asistencia técnica para el desarrollo económico por mediación de las Naciones Unidas y de *sus organismos especializados*, prestando debida atención a las cuestiones de tipo social que afectan directamente al desarrollo económico[41].

[41] El destacado es nuestro.

El resultado de esta última resolución será el conocido Programa Ampliado de Asistencia Técnica, vigente hasta 1990, cuando es fusionado en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), además el desarrollo se convierte en el horizonte programático de toda la familia de organizaciones de Naciones Unidas, sean dependientes de la Asamblea General (UNCTAD, UNICEF, ACNUR, etc.), Organismos Especializados dependientes del Consejo Económico y Social (UNESCO, OIT, OMS, FAO, etc.) u otros.

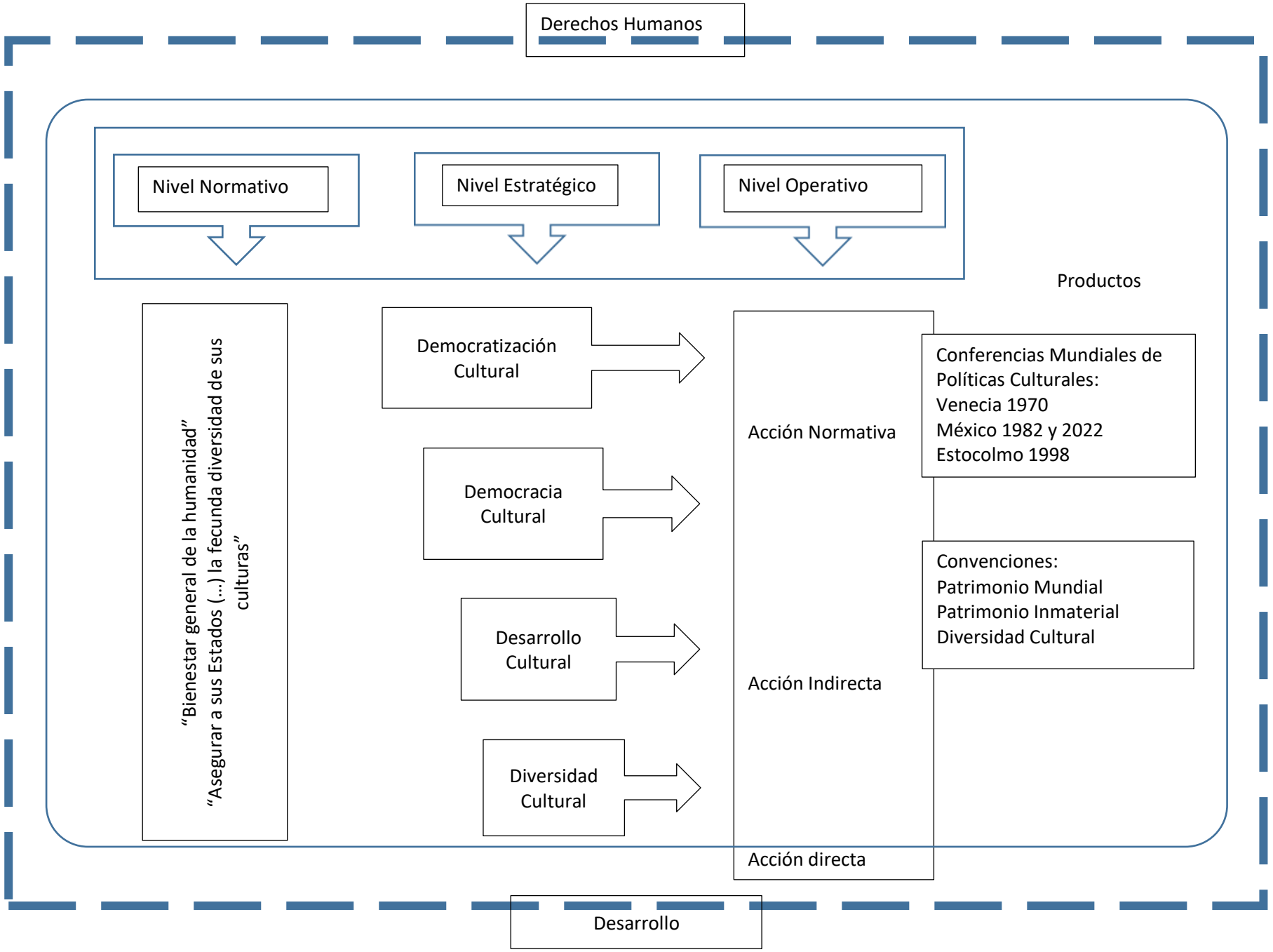
Profundizaremos más adelante en la idea misma de desarrollo y en sus transformaciones históricas. Hemos hasta aquí simplemente intentado mostrar cómo el desarrollo se incorpora a la agenda de las Naciones Unidas y consecuentemente a la de la UNESCO al punto en constituirse, como dijimos al comienzo, en su horizonte programático.

7. Formalización del modelo

Establecidos los elementos que conforman el modelo de políticas culturales de la UNESCO, el mecanismo que los articula y da sentido, el contexto en el cual opera y los productos emergentes, en última instancia el nivel factico del mismo, resta la formalización gráfica del mismo en modo tal que todos estos componentes puedan ser apreciados de un vistazo y en la forma más clara y simple posible.

En el grafico que sigue el recuadro de trazos representa el contexto del modelo, en el cual destacamos dos elementos: los derechos humanos y el desarrollo; el recuadro en su interior engloba la totalidad de nuestro modelo; el cuadro superior representa el mecanismo, que para nosotros lo constituye la planeación normativa, con sus tres niveles: normativo, estratégico y operativo; seguido, el primer cuadro a la izquierda representa el nivel normativo de nuestro modelo, hemos empleado para su designación la cita textual de su explicitación en la Constitución de la UNESCO para reforzar nuestro argumento que es allí donde reside el mismo; los cuatro cuadros que le siguen a la derecha representan cada una de las líneas estratégicas que consignáramos anteriormente: democratización cultural, democracia cultura, desarrollo cultural y diversidad cultural, el desplazamiento horizontal entre los cuadros de texto pretende significar su emergencia diacrónica

al interior del propio modelo, el que las flechas alcancen un punto común de expansión nos muestra que las líneas estratégicas, si bien tienen orígenes diacrónicos persisten todas en función; seguido el recuadro representa el nivel operativo: acción normativa y acción indirecta, sobre el final de este cuadro mencionamos la acción directa, que complementa a las anteriores en el esquema que tomamos de Nivón Bolán, pero que consideramos nosotros por fuera de nuestro modelo, por eso está al margen del recuadro del mismo; por último optamos por representar los productos del modelo por nosotros seleccionados para nuestro análisis, conferencias mundiales y convenciones están en recuadros separados, pues entendemos que tienen correspondencias distintas con el nivel operativo, las conferencias se corresponden con la acción normativa que signamos como "blanda", mientras que las convenciones hacen lo propio pero en un carácter "duro", además las convenciones también se corresponden con la acción indirecta, de allí su colocación en el grafico entre las dos formas de acción que constituyen nuestro nivel operativo.


Derechos Humanos
Nivel Normativo
Nivel Estratégico
Nivel Operativo
Productos
"Bienestar general de la humanidad"
"Asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas"
Democratización Cultural
Democracia Cultural
Desarrollo Cultural
Diversidad Cultural
Acción Normativa
Acción Indirecta
Acción directa
Conferencias Mundiales de Políticas Culturales:
Venecia 1970
México 1982 y 2022
Estocolmo 1998
Convenciones:
Patrimonio Mundial
Patrimonio Inmaterial
Diversidad Cultural
Desarrollo

CAPÍTULO VI. La institucionalización del modelo UNESCO de políticas culturales

1. Los pasos previos al modelo UNESCO de políticas culturales

Hemos diferenciado ya entre el accionar sustantivo de la UNESCO en el campo cultural -su propia política cultural- y la propuesta de acción a los Estados Miembros, lo que denominamos el modelo UNESCO de políticas culturales[42]. Claramente durante las primeras décadas de vida la UNESCO se concentra en su propia "acción cultural", de hecho ese es el título bajo el cual en la mayoría de las Actas de las Conferencias Generales de la época se remite a las cuestiones culturales. Las apelaciones a los Estados Miembros en este campo por lo común resultan un aliento a participar de la cooperación internacional, más algunas cuestiones puntuales. Así, por ejemplo, en la temprana Segunda Conferencia General de 1947 se "recomienda a los Estados Miembros" seleccionen "obras de arte, objetos científicos y documentos de carácter único" con el fin de realizar cuatro reproducciones para que sean puestas a resguardo.

Para 1950, y ya con Torres Bodet en pleno ejercicio de la Dirección General, la UNESCO muestra indicios de ordenamiento y armonización de su accionar, de dar la impresión de ser un cúmulo de iniciativas dispersas se avanza en el objetivo de constituir un cuerpo de acciones coherente y orgánicamente pensadas; un indicador de ello es el denominado "Programa de Base" adoptado por la V Conferencia General ese año, y que aun cuando sea "ampliado" (tal su denominación unos años más tarde) mantendrá una estructura similar por mucho tiempo. Este documento es importante porque en la "rúbrica"[43] denominada "Actividades culturales", si bien como muestran las ulteriores Resoluciones, que

[42] En todo el capítulo el uso del sintagma "políticas culturales" alude a esta segunda significación, al modelo propuesto por el organismo a los Estados Miembros y no al accionar de la propia UNESCO en el campo cultural.

[43] La UNESCO agrupa su accionar por entonces en "siete rúbricas": Educación; Ciencias exactas, fisicoquímicas y naturales; Ciencias Sociales; Actividades culturales; Intercambios de personas; Información de masas; y Servicios de ayuda mutua.

mayormente están dirigidas al Director General, vale decir instan a la política cultural propia de la UNESCO, en su estructura evidencia ya lo que más tarde sería reconocida como democratización de la cultura, la que hemos signado en nuestro modelo como la primera estrategia; la rúbrica contiene en su interior tres apartados, el primero es “Cooperación internacional”, pero los dos siguientes son “Protección de las obras y de los creadores” y “Difusión de la cultura”, como se ve estos dos apartados contienen ya los elementos centrales de la democratización: conservación del patrimonio, fomento de la producción artística y masificación del consumo (UNESCO, 1950: 11 y ss.). El índice, que en cierta forma es reflejo de una estructura conceptual, de las Actas de la XIII Conferencia General de 1964 es aun contundente en este sentido, el capítulo destinado a Actividades Culturales contiene cinco apartados, el primero sigue siendo Cooperación internacional y e último es Biblioteca y archivos de la UNESCO, los tres restantes son: “Estímulo de la creación artística”, “Conservación del patrimonio cultural” y “Difusión de la cultura”, los tres componentes de la estrategia de democratización cultural ya en su definición canonizada. (UNESCO, 1964: VII)

Otra idea que hace su pronta aparición en el Programa de Base es la idea de un patrimonio común de la humanidad, al decir que “la UNESCO organiza la acción internacional necesaria para la conservación de la herencia cultural de la humanidad”, puede en esta frase visualizarse la semilla de la ulterior Convención del Patrimonio Mundial. Al año siguiente, 1951, “Conservación del patrimonio cultural de la humanidad” será ya un subtítulo autónomo dentro de las actividades culturales del Acta de la VI Asamblea General.

En los años subsiguientes las Actas de las Asambleas Generales reflejan un patrón similar, misma estructura (Programa) y resoluciones mayoritariamente destinadas a su propia política cultural (recomendaciones y autorizaciones al Director General), las recomendaciones a los Estados Miembros siguen siendo minoritarias. La X Conferencia General, celebrada en 1958, sin embargo, contiene algunas de estas recomendaciones a los países que resultan interesantes. Así, por ejemplo, la rúbrica Actividades Culturales contiene en su interior un apartado titulado “Reglamentación Internacional”, allí se “invita a los estados miembros” a adherir a

las Convenciones vigentes[44] (todas sancionadas en la década de 1950), aplicar las recomendaciones específicas destinadas al campo cultural y se autoriza a Director General a que desarrolle acciones destinadas a la concreción de "nuevas reglamentaciones internacionales"; todo lo cual evidencia el éxito de la acción normativa en sentido estricto como parte de la acción en el nivel operativo, tal como lo consignáramos en nuestro modelo.

Más adelante, bajo el subtítulo de "Conservación y evolución de las culturas tradicionales":

> Se invita a los Estados Miembros a cooperar en los programas destinados a elevar, en la esfera nacional, regional o local, el nivel cultural de las comunidades, tanto en las ciudades como en las aldeas, a fin de que toda persona pueda tomar parte en la vida cultural. (UNESCO, 1958: 35)

La fórmula "tomar parte en la vida cultural" nos remite en forma inequívoca al Artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la cual reza: "Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad", enunciado este que bien pudiera ser leído en clave relativista, sin embargo, el que haya que "elevar (…) el nivel cultural de la comunidad (…) a fin de que toda persona pueda tomar parte en la vida cultural" denuncia la perspectiva ilustrada del organismo, muy propia de la estrategia de democratización cultural.

La XIII Conferencia General de 1964 contiene la primera referencia al vínculo positivo entre cultura y desarrollo económico, se autoriza entonces al Director General:

> A llevar a cabo, dentro de los créditos presupuestarios actuales, un estudio encaminado a determinar en qué medida la conservación del patrimonio monumental de un país contribuye al desarrollo del turismo y constituye, por lo tanto, uno de los factores del desarrollo económico de dicho país (UNESCO, 1964: 60)

Habida cuenta de que el 1960 comenzara la campaña internacional de Nubia para salvar los monumentos del Antiguo Egipto en peligro por la construcción de la represa de Asuán, para entonces ya era clara la potencial implicancia negativa del

[44] Convención Universal sobre Derecho de Autor (1952); Convención y el Protocolo para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado (1954); Convención sobre Canje Internacional de Publicaciones (1958); Convención sobre el Canje de Publicaciones Oficiales y Documentos Gubernamentales entre Estados (1958).

desarrollo con la conservación del patrimonio cultural. Es justamente durante la XIII Conferencia que se conforma el “Grupo de trabajo encargado de estudiar la conveniencia de preparar una reglamentación internacional para la conservación de los bienes culturales amenazados por trabajos públicos o privados”, en su informe destaca:

> El Grupo de Trabajo teniendo en cuenta la prosperidad y el bienestar de la humanidad que se derivan del desarrollo tecnológico, convino unánimemente en que deberían sopesarse con todo cuidado las consecuencias del crecimiento de la sociedad industrial moderna, de la expansión de las poblaciones urbanas y de la modernización de la vida rural, cuando tales consecuencias entren en conflicto con la apremiante exigencia de conservar los valores y tradiciones culturales. (UNESCO, 1964: 318)

Es este el disparador de la que en 1972 será la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, aun cuando en 1964 el Grupo de Trabajo, si bien reconocía por unanimidad la necesidad de un instrumento normativo internacional, se inclinaba en favor de una recomendación más que de una convención.

Como ya lo señaláramos anteriormente, el sintagma políticas culturales comienza a generalizarse en los documentos de la UNESCO a partir de 1966, año en que se celebrara en París la XIV Conferencia General. En su exposición, el Sub-director General del área de Ciencias Sociales, Humanas y Cultura, “insistió en la necesidad de que la Unesco ayude a los Estados Miembros a elaborar una política cultural” (UNESCO, 1966: 212). Durante la Conferencia algunos delegados sostuvieron que “no existe en todos los Estados Miembros una política cultural definida”, en tanto otro sostuvo que “una política cultural universalmente aplicable no sería conveniente, y que la verdadera universalidad a la cual aspira la Organización se apoya, ante todo, en el respeto de todas las culturas consideradas en su individualidad respectiva” (UNESCO, 1966: 214), a lo que el Sub-director respondió que “ la Organización no había tenido nunca la intención de proponer una determinada política cultural” (UNESCO, 1966: 215). En el *Informe de la Subcomisión II Sobre el Programa Futuro en la Esfera de las Ciencias Sociales, las Ciencias Humanas y la Cultura* (Anexo II de las Actas de la Conferencia), que en

los hechos marca el programa de acción en el ámbito de su incumbencia para el bienio siguiente, se destaca en su apartado 4:

> En la esfera de la cultura, el Subdirector General consideró que convendría dar una alta prioridad a la ayuda a los Estados Miembros para su desarrollo cultural, particularmente en lo relativo al fomento de una definición de la política cultural; estudiar la posibilidad de reunir una conferencia regional de los Ministros encargados de asuntos culturales; ampliar los estudios sobre las culturas regionales; intensificar las actividades relativas a la enseñanza, las artes y a la creación artística, incluyendo la creación de un programa más importante en la esfera de las artes visuales, la música, la danza y el teatro; ampliar la utilización del legado cultural en relación con el desarrollo del turismo. (UNESCO, 1966: 285)

Según el apartado 22 del propio Anexo, la Subcomisión en su conjunto, es decir los delegados de los Estados Miembros participantes, recibieron con beneplácito la propuesta de Sub-director, más aun, redobló la apuesta.

> Se sugirió que la Unesco debería destacar las necesidades culturales de los Estados Miembros según sus diversas fases de desarrollo; mostrar las nuevas técnicas y circuitos económicos de la actividades cultural mediante los cuales la cultura se vuelve accesible a la mayoría de los miembros de la sociedad; describir las estructuras administrativas y financieras de la actividad cultural de los Estados Miembros; analizar la función que desempeñan los medios más efectivos y modernos de acción cultural (por ejemplo, la televisión, los centros culturales, la radiodifusión, la cinematografía, etc.), y destacar el cometido de los artistas creadores y sus auxiliares. A base de todo ello debería formularse un sistema coherente de programación, a largo plazo, de los cuatro sectores siguientes: creación Artística[45], difusión de la cultura, educación Artística y protección y conservación de la cultura. Esas propuestas obtuvieron el apoyo general. (UNESCO, 1966: 288)

[45] La mayúscula del término "Artística" aparece así en el original. Revisadas las actas se han encontrado 56 usos del término artística/s, artístico/s, en 14 oportunidades se emplea la mayúscula, siendo que solo 2 de ellos corresponden al nombre de alguna institución. No se encuentra una lógica en el plano semántico del uso de la mayúscula, siendo que en alguna oportunidad se lo emplea de las dos formas incluso en la misma oración para referirse al mismo fenómeno.

Estamos pues en presencia de muchos de los elementos que marcan el comienzo de la autonomización de un campo de las políticas culturales (en la XV Conferencia General, realizada dos años más tardes, los Delegados aun hacían referencia a estas cuestiones como “una novedad en el Programa de la organización” (UNESCO, 1968: 247), autonomía relativa si la comparamos con el presente, pues aún son pensadas en una mucho más fuerte imbricación con los campos de la educación y los medios masivos de comunicación que en la actualidad; a la vez que signarán el propio campo por las próximas décadas, y en medida no menos hasta el presente: las reuniones de Ministros, la vinculación entre cultura y políticas públicas, desarrollo, economía, estructuras administrativas, financiamiento y medios masivos; todos ellos tópicos que las concepciones más ilustradas e idealistas de la cultura consideraban mutuamente excluyentes. Los “cuatro sectores” a que hace referencia la Subcomisión definen ya lo que se conocerá como el modelo de democratización de la cultura, esto es: educación artística, promoción de la producción artística, difusión de la cultura y conservación del patrimonio cultural.

La XIV Conferencia General dejara como saldo uno de los primeros instrumentos relevantes del campo de las políticas culturales: la Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural. Su artículo primero resume los principios de la misma en los siguientes términos:

> 1. Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos.
> 2. Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura.
> 3. En su fecunda variedad, en su diversidad y por la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad. (UNESCO, 1966: 90)

Tenemos aquí algunos elementos que deben ser destacados pues acompañarán las posiciones de la organización hasta nuestros días: la vinculación entre cultura y dignidad; la cultura como un derecho (y deber); la idea de patrimonio común de la humanidad; y por supuesto, la valoración de la diversidad cultural. Su artículo 2 hace foco en uno de los problemas que la UNESCO comienza a plantear, por lo menos, desde comienzos de la década de 1960, la tensión entre el desarrollo económico y los particularismos culturales, consecuentemente alienta a “conseguir

un equilibrio armónico entre el progreso técnico y la elevación intelectual y moral de la humanidad". En tanto la Declaración insentiva la cooperación cultural bilateral y multilateral como una forma de fomentar el entendimiento entre los pueblos, puede decirse que el documento anticipa lo que años más tarde se conocerá como diplomacia cultural.

Como señaláramos anteriormente, la propuesta de la Conferencia General de 1966 se hizo efectiva del 18 al 22 de diciembre de 1967 con la realización de la Mesa Redonda sobre Políticas Culturales, organizada por la Unesco en Mónaco, y cuyos resultados se conocieran como *Políticas Culturales: Un estudio Preliminar* (UNESCO, 1969). Del encuentro participaron representantes oficiales, de la propia UNESCO y de organismos internacionales especializados, personalidades del campo del arte, la cultura y la ciencia de diecinueve países de África, América, Asia y Europa, entre los que debe señalarse la nada desdeñable presencia de Alejo Carpentier, Pierre Bourdieu y Richard Hoggart, quien a partir de enero de 1970 se desempeñaría como Subdirector General para el Sector de Ciencias Sociales, Ciencias Humanas y Cultura.

El documento comienza dando cuenta de lo que sería una tensión dialéctica, ya presente y que acompaña a la UNESCO hasta nuestros días en estos temas, se recuerda allí que el Director General hiciera especial hincapié en que no correspondía la UNESCO definir la política cultural de cada país, pese a que desde entonces entre recomendaciones, convenciones, conferencias, asistencias técnicas y demás dispositivos, desplegara ese poder normativo al que nos refiriéramos en nuestra modelización. A la luz de esto, la que sigue puede pensarse como una definición de políticas culturales más bien analítica que normativa; como, sea, propuso entonces:

> (a) that 'cultural poly' should be taken to mean the sum total of the conscious and deliberate usages, action or lack of action in a society, aimed at meeting certain cultural needs through the optimum utilization of all the physical and human resources available to that society at a given time; (b) that certain criteria for cultural development should be defined, and that culture should be linked to the fulfilment of personality and to economic and social development. (UNESCO, 1969: 10)

Tenemos entonces un batería de elementos que van configurando el concepto de política cultural: el reconocimiento de que la no intervención consiente es una forma de política; la idea de satisfacción de necesidades (más adelante se diferencia entre demandas y necesidades latentes); la de necesidad de recursos para satisfacerlas; y la imbricación entre la acción cultural y el desarrollo.

El documento es enfático en el desplazamiento de la cultura como objeto de consumos de elites al acceso masivo a la misma, en relación a esta idea se hace ya mención del sintagma "desarrollo cultural", un sentido que mutará con el tiempo, pero que por entonces también está relacionado con la necesidad de una política pública específica, habida cuenta que para los participantes de la reunión el sector privado, sea por su propia dinámica o por su escaso desarrollo (esto último nos remite a las por entonces jóvenes naciones poscoloniales) no puede satisfacer las necesidades culturales de la población. En favor del necesario financiamiento público de la cultura se emplea, sin referencia explícita, el por entonces novedoso argumento de Baumol y Bowen según el cual las artes no pueden aumentar su productividad al ritmo de otros sectores de la economía, con la consecuente dificultad para asumir costos crecientes (Aguado, Palma y Pavón, 2017).

Como desde su nombre lo indica, el carácter de estudio preliminar del documento aunado al perfil de los participantes (muchos científicos sociales) hace que, más que propositivo, se centre en el problema de cómo estudiar las políticas culturales y de cómo estos estudios pudieran sí dar un fundamento a la definición de políticas culturales de los países; en este sentido se argumenta en favor de tomar prestadas de la economía categorías tales como producto, servicio, producción-distribución-consumo, presupuesto cultural, etc.

En las conclusiones del documento los especialistas destacaron: la necesidad de tener en cuenta las rápidas transformaciones que las culturas estaban teniendo (en realidad, el término utilizado en el informe es "evolving") como resultado de la modernización de la sociedades; se postula ya la necesidad, más que de difundir la cultura (estrategia de democratización de la cultura), la de promover la participación activa de la población en la vida cultural (estrategia de democracia cultural); se reconoció el estrecho vínculo entre cultura y desarrollo económico; se destacó la necesidad de formación de cuadros especializados en la administración de la cultura; se alienta a que en los países en que aún no existan se creen agencias

especializadas en temas culturales; y se advirtió sobre el peso que merced a los medios masivos de comunicación occidente tenía en las culturas de los países recientemente creados tras los procesos de descolonización.

En los años siguientes y durante toda la década de los ’70 se darán, en buena medida con base en las consideraciones surgidas de la reunión de Mónaco, estudios de políticas culturales por países. La reunión de expertos de 1967 y su informe fue sin dudas el gran reservorio conceptual de la que sería la primera gran conferencia internacional sobre políticas culturales tres años más tarde.

En el marco de la XV Conferencia General celebrada en 1968, y sin dudas que con la Conferencia de Venecia ya en la mira, el Sub Director General del área de Ciencias Sociales, Ciencias Humanas y Cultura:

> (…) insistió en el papel que está llamada a desempeñar la política cultural de cada Estado Miembro, como medio para fomentar la difusión de la cultura, a fin de que llegue a la gran masa de la población lo mismo que a lo que se podría llamar el no ”público”. (UNESCO, 1968: 246)

Seguido del Sub Director General varios delegados reforzaron la idea señalando:

> (…) la importancia de la política cultural en el desarrollo cultural. Reconocieron que los Estados Miembros necesitan una política cultural y que la Unesco tiene un papel inmenso que desempeñar en esa esfera, lo que representa una novedad en el Programa de la Organización. (UNESCO, 1968: 247)

En los debates estuvieron presentes “los problemas de la juventud”, en clara alusión al Mayo Francés y demás revueltas juveniles de la época, en las que los delegados veían con preocupación el alejamiento de los jóvenes de la “la cultura tradicional o heredada”. En otro tono, se discutió sobre el siempre conflictivo tema de la vinculación entre cultura y economía; mientras que algunos representantes entendían que “la cultura puede beneficiarse con sus valores socioeconómicos”, otros advertían sobre el problema de que “que consideraciones económicas prevalezcan sobre las actividades culturales” (UNESCO, 1968: 248). Pero lo más destacable para nosotros es que por primera vez entre los debates del área de Ciencias Sociales, Ciencias Humanas y Cultura, dentro del Programa, se autonomiza como una temática en sí misma “Políticas Culturales” (Sección 3.3. Fomento de la Cultura, apartado C); allí se destaca que así como la UNESCO ya

venía desde larga data promocionando entre los Estados Miembros una política específica para con la ciencia o la educación, así la hiciera para con la cultura; se hacen también múltiples consideraciones respecto de la futura Conferencia de Ministros, tales como la necesidad de difundir estudios previos o de realizar conferencias regionales, incluso las Actas de la Conferencia General dan cuenta de la postulación de Estados Unidos como sede de la futura reunión.

2. La institucionalización del modelo UNESCO de políticas culturales

2.1. La Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales. Venecia 1970.

La Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales, primer gran conferencia en este tema, se celebró del 24 de agosto al 2 de septiembre de 1970 en Venecia y contó con la representación de 86 Estados Miembros, de los cuales 38 fueron representados por sus Ministros de Cultura o similar. El siguiente fragmento de la reseña que en la Presentación del Informe Final se hace del que fuera el discurso de apertura del Director General sintetiza el espíritu del evento:

> Si la cultura está hoy reconocida como un tema de estudios y de reflexión en común por los especialistas de la acción es porque los estados se dan perfecta cuenta de las responsabilidades que les incumben con respecto a la vida cultural de la nación. Dos grandes ideas han servido de base a esta evolución. Por una parte, el reconocimiento del derecho a la cultura entraña para los poderes públicos, el deber de suministrar los mecanismos para ejercer ese derecho. Por otra parte la idea de desarrollo se ha ampliado, diversificado y profundi zado gradualmente y el desarrollo cultural se concibe ahora como una parte integrante del desarrollo global que, como tal, debe ser objeto de una política de dimensión nacional. La política cultural no se distingue, en cuanto a su metodología, de la política general del desarrollo. En ella se dan los mismos problemas de organización que, naturalmente, varían en su contenido de un país a otro, pero entre los cuales

figuran algunas cuestiones técnicas de orden institucional, administrativo y financiero que, en cierta medida son comunes a todos los países. (UNESCO, 1970: 8)

La referencia a "los especialistas de la acción" pone en evidencia una discusión que en los años previos se había instalado en la UNESCO, la necesidad de diferenciar entre los estudios culturales[46] y la acción cultural, obvio que por cuestiones epistémicas, pero también por cuestiones operativas, toda vez que el plan de acción del organismo en el área de Ciencias Sociales, Ciencias Humanas y Cultura era recurrentemente cuestionado por carecer de un ordenamiento y coherencia interna. Estos "especialistas de la acción" pueden ser pensados como los gestores de políticas públicas, administradores gubernamentales; un saldo de la conferencia será el llamamiento, tanto al organismo como a los Estados Miembros, para la formación de ese tipo de especialistas pero específicamente orientados al campo de las políticas culturales (Resolución n° 13).

La idea que sin lugar a dudas brilla como la central de la Conferencia es que la cultura debe necesariamente ser objeto de acción púbica gubernamental. Dos son los argumentos principales para el Director general: en primer lugar está la concepción de la cultura como derecho, y si bien en un primer momento la garantía del derecho puede, y debe, ser pensada como la no prohibición, rápidamente se hace evidente que las condiciones objetivas de existencia en muchas sociedades actúan como una barrera de acceso, la acción estatal debe actuar entonces reduciendo estas barreras como una forma de garantía del derecho; pero además el desarrollo es responsabilidad indelegable del estado nación[47] y para su concreción ese estado debe desplegar políticas públicas orientadas a tal fin, dado que para entonces se había ido haciendo evidente la imbricación de cultura y desarrollo, consecuentemente también el estado debe de tener una política gubernamental para con este campo.

[46] "Estudios culturales" no se refiere aquí a la corriente de pensamiento al interior de las ciencias sociales que nos remite a la Escuela de Birmingham, los Estudios Culturales Latinoamericanos, etc., se refiere simplemente a estudios destinados a conocer las culturas, en un sentido incluso más próximo al culturalismo; empleamos el sintagma en ese sentido porque es el que emplea la propia UNESCO en esa época.

[47] Esta es la idea al menos en 1970, ya que como veremos más adelante con el auge del neoliberalismo el estado nación se desmarcará de esa responsabilidad.

Establecido desde el vamos que la cultura debe ser objeto de acción gubernamental y que consecuentemente comparte las características y los problemas de otras políticas públicas, resta entonces el cómo resolver estas cuestiones comunes haciendo lugar a la especificidad del campo y es a esto a lo que en buena medida se abocó la Conferencia, a especificar el modelo de políticas culturales.

Digamos en primer lugar que la Conferencia adopta una postura que, siguiendo la teoría administrativa, podríamos denominar situacional o de contingencia, reconociendo que, en estricto, el modelo de intervención variará de un Estado Miembro a otro en función del "sistema socioeconómico, del carácter ideológico y del grado de desarrollo económico y técnico" (UNESCO, 1970: 12), pese a ello se reconocen elementos comunes (lo cual es sin duda condición de necesidad para el multilateralismo). En lo instrumental, referido a una política pública, se debatió el tema institucionalidad: se reconoció que los estados son soberanos en darse sus formas institucionales, sean ministerios, secretarías, consejos, etc., incluso que las funciones culturales pueden recaer sobre una pluralidad de dependencias gubernamentales, pero se acordó en la necesidad de contar con dicha institucionalidad; se reconocen así la necesidad de contar con profesionales especializados, los cuales se asume son escasos y que deben de ser formados; la necesidad de planificación, haciendo especial énfasis en el largo plazo; si bien no explícitamente, se hace referencia a "instituciones y programas" como la forma de vectorizar la política cultural estatal, toda vez que son estos objeto de "un financiamiento adecuado y un planeamiento apropiado", vale decir, el estado sostiene instituciones y desarrolla programas; en relación a las instituciones, se puso notable énfasis en la creación de centros culturales; se destacó que la mayoría de los países aceptan el principio de la descentralización para sus administraciones culturales.

Un tema que parece haber recibido particular atención en las discusiones fue el del financiamiento; la necesidad de un financiamiento adecuado fue objeto de acuerdo, el nivel de tal adecuación, sin embargo, quedó en claro que dependía de las posibilidades de cada Estado Miembro; es cierto que el mítico 1% del presupuesto nacional como presupuesto para cultura fue propuesto por algunos Delegados, algunos incluso manifestaron el temor de que ese porcentaje fuera demasiado pequeño, pero primó el criterio de necesaria adecuación a la particular coyuntura

de cada país; se hicieron referencias al financiamiento privado, a posibles mecanismo mixtos público-privado y al uso de mecanismo de subsidios y precios subvencionados; el contraste entre los hechos de que el financiamiento fuera uno de los temas centrales de la Conferencia, al punto que fuera parte de su nombre mismo, o el extenso tratamiento que al tema se da en los Informes de Comisión e Informe General (donde quedan plasmadas las discusiones), con el hecho de que solo una Recomendación (n°15) abordara el tema y que por todo desarrollo tuviera el texto: "La Conferencia, recomienda que los Estados Miembros dediquen una proporción adecuada de sus presupuestos nacionales al desarrollo cultural" (UNESCO; 1970: 23), da cuenta que se trató de un tema de muy difícil acuerdo.

Al perfilar nuestro modelo dijimos ya que hacia la época de la Conferencia de 1970 comenzaba a tomar forma, en el nivel estratégico, la idea de democracia cultural, que como veremos más adelante fue objeto de tratamiento en Venecia, pero sin dudas lo que primó fue la noción de democratización cultural, que ya caracterizáramos como asentada en tres ejes de acción: difusión, producción y conservación.

La conservación del patrimonio cultural era por entonces el tema más pregnante al interior del emergente campo de las políticas culturales. Obviamente hay algunas referencias al "patrimonio común de la humanidad"; la Resolución n° 14 señala que "los países en vías de desarrollo (…) carecen de los recursos materiales y del personal competente necesario para la conservación" (UNESCO; 1970: 22); la Recomendación n°3 establece "que todo Estado que ocupe el territorio de otro pueblo, respete, proteja y conserve plenamente el patrimonio y los bienes culturales de este" (UNESCO, 1970: 16); y existe una clara y reiterada preocupación por la relación entre turismo y patrimonio (UNESCO, 1970: Informe General, párrafo 27; Resoluciones n° 10 y 14; Informe de la Primera Comisión, párrafo 12,).

La promoción de la actividad creadora también tuvo su tratamiento, así por ejemplo se recomienda a los Estados Miembros que "estudien medios para ayudar a los artistas a desarrollar su talento creador" y se facilite el movimiento internacional de artistas (Resolución n° 5), "proteger los derechos morales y económicos" de los artistas (8); "recomienda a los Estados Miembros que apoyen la creación y circulación de obras de arte" (11); se hacen referencias a "la libertad de los artistas" (Informe General, párrafos 56 y 57), aunque a renglón seguido se deje en claro que

“en algunos países, la libertad del artista no se extiende a las expresiones artísticas que pudieran incitar a la guerra, la inhumanidad, el odio o el racismo, que son condenadas de modo expreso y general” (Informe General, párrafo 58) y que la Resolución n° 2 recomiende a los Estados Miembros “tomen medidas apropiadas contra la producción, la publicación y la circulación de obras que inciten al odio entre las naciones, a la violencia y a la guerra”.

El tema de la difusión tiene tal vez un tratamiento más amplio que los anteriores, comprensible habida cuenta que es el núcleo mismo de la idea de democratización, resulta destacable que el tratamiento de este tópico pendula entre la ilustración, la perspectiva clasista y el nacionalismo. En tanto misión ilustradora, por ejemplo, se reconoce que “si bien no es necesario poseer una educación superior para sentirse conmovido y estimulado por las artes, la educación es un elemento vital para la creación y la difusión cultural” (Resolución n° 6), de hechos se solicita a la UNESCO profundice sus estudios “sobre el lugar y los métodos de la educación estética en la enseñanza general” (Resolución n° 22), se pide que “se inculque en los jóvenes la creatividad y la capacidad de disfrute estético” dado que, por ejemplo, “la gente sólo deseará ciudades y casas bellas si se le ha enseñado a distinguir entre arquitectura de buena y de mala calidad” (Informe General, párrafo 44). En relación a la impronta clasista y nacionalista de la difusión cultural, transcribimos seguido completo el párrafo 30 del Informe General porque sintetiza claramente las ideas que después se reiteran en múltiples oportunidades a lo largo de todo el Informe de la Conferencia.

> Es necesario estimular la participación de grandes capas de la población en las actividades culturales y sustituir así, una cultura de minorías, importada y extranjera, por una cultura genuinamente popular y nacional, basada en formas nacionales de expresión. En numerosos países en vías de desarrollo se considera que la penetración de las culturas extranjeras comercializadas constituye una amenaza. (UNESCO, 1970: 11)

La difusión de la cultura “genuinamente nacional y popular” se ve entonces como un antídoto contra el peligro de aculturación que encierran los procesos de modernización de las sociedades, sobre todo de los países recientemente independizados.

Dijimos que ya hacia fines de los años ’60 la noción de democracia cultural comenzaba a presentarse como superadora de la de democratización cultural, sin hacer uso del sintagma, esta por entonces novedosa idea tiene una mención en la Conferencia de Venecia, dado que:

> (…) la Conferencia estuvo de acuerdo en que la política cultural no debe ocuparse exclusivamente de la producción y de la distribución; la cultura no es principalmente el consumo o la conservación del pasado sino fundamentalmente una experiencia y una participación compartida en el proceso creador. (UNESCO, 1970: 12)

Así, la experiencia y participación compartida en el proceso creador, elemento que pudiéramos asimilar a la estrategia de democracia cultural, se contraponen a insuficiente (“no es principalmente”) producción, distribución, consumo y conservación, elementos de la estrategia de democratización. Sin embargo, y a renglón seguido (literal), en el mismo párrafo 38 del Informe General se sostiene: “De ahí que, en muchos países, se registre un despertar del interés por las actividades de aficionados”, el empleo del término aficionados, para referirse a los no artistas, evidencia la pervivencia de esta estructura asimétrica entre productor-receptor de cultura, heredada de la concepción humanista de cultura e incorporada a la estrategia de democratización; tenemos entonces que de una estructura de creador activo y receptor pasivo, pasamos a una que aquellos hasta entonces convocados en tanto receptores pueden pasar a ser activos creadores, pero en tanto aficionados, claramente no estamos ante la idea de cultura como creación común y colectiva.

Las relaciones entre la cultura y el desarrollo son objeto de un intenso tratamiento durante la conferencia, preanunciando ya la estrategia de desarrollo cultural que madurará en la década siguiente. De hecho el sintagma desarrollo cultural es de uso generalizado, pero entendemos que no en el sentido que adquirirá en la MONDIACULT de México, en 1982, y más aún tras el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997). Claramente el primer problema para la Conferencia fue de nivel léxico, habida cuenta que en el campo económico el término desarrollo se venía usando en forma autónoma, se hozo necesario diferenciarlo de la idea de desarrollo cultural, lo que se hizo vía adjetivación del primero en tanto “económico”, “social” o “general”; para indicar la condición de

desarrollo a veces se emplean sinónimos como “progreso técnico” y/o “económico”; en tanto que para referirse a los países desarrollados se emplea también el concepto de “países industrialmente más avanzados”, resulta interesante esto último porque no solo es una forma de nominar, sino que encierra la concepción misma de desarrollo, que aun cuando la Conferencia reconozca que se trata de una noción que “se ha ampliado, diversificado y profundizado gradualmente”, aún pervive fuertemente la idea de que desarrollo es industrialización. En cuanto a la relación entre cultura y desarrollo, si bien generalizada, no estaba aún exenta de alguna controversia, ya el Informe General da cuenta de que algunos “Delegados no se mostraron muy de acuerdo de que exista una estrecha relación entre la cultura y la economía” (UNESCO, 1970: 31), e incluso presenta lecturas ambiguas. Por una parte se destaca una y otra vez “la amenaza que para el medio natural y social del hombre suponen las fuerzas de la técnica que él mismo ha creado”, para la cultura, en parte porque la modernización y consecuente occidentalización, que la más de las veces es a la vez condición y resultado del desarrollo, amenaza los particularismos culturales de las naciones de vías de desarrollo, pero además porque en virtud del énfasis tecno económico de los procesos de desarrollo se avizora una marginalización de la dimensión cultural de la vida en sociedad. Sin embargo, a la vez se enfatiza que el desarrollo cultural es una condición que favorece de desarrollo general, explícitamente se dice que es un “requisito previo del progreso social y económico en las condiciones poscoloniales”. Esta condición del prerrequisito del desarrollo cultural respecto del desarrollo general, convive con la idea conforme la cual la cultura es una dimensión, como la social, la ambiental o la económica, del desarrollo general, mantienen una relación de parte a todo. El amplio tratamiento dado a la noción de desarrollo cultural contrasta con la ausencia de una definición de la misma, en el Informe de la Conferencia de Venecia y en los documentos previos analizados, evidentemente para los agentes involucrados en estas discusiones el término era transparente; todo indica que se trata de desarrollar las culturas mismas, al menos así lo indican menciones a “elevar el nivel cultural”, al “adelanto cultural” o “enriquecimiento cultural”. Existe una última cuestión que analizaremos en el vínculo entre cultura y desarrollo, que tiene solo una mención en el Informe de la Conferencia, pero que es esencial en nuestro

análisis, pues allí se concentra la idea que dará forma al modelo de políticas culturales de la UNESCO en el último medio siglo.

> Reconociendo la importancia intrínseca de la cuestión (de la relación entre desarrollo cultural y desarrollo general) y en vista del impulso que en caso afirmativo recibiría la obtención de fondos para el desarrollo cultural, se recomienda que se estudiaran detenidamente los diversos aspectos de la interacción entre el desarrollo cultural, el desarrollo económico y el desarrollo general. (Informe de la Primera Comisión, párrafo 10)

He aquí el espíritu mismo de vínculo que la UNESCO propone entre cultura y desarrollo: un matrimonio de conveniencia. Como veremos más adelante la teoría del desarrollo, es sus versiones originales, veían la cultura, al menos la no occidental y moderna, como un obstáculo; la frase antes citada plantea ya un programa de trabajo tendiente a revertir esta lectura y a mostrar no solo que los particularismo culturales no son un problema, sino un que son un aporte a los procesos de desarrollo, amén de, como corolario, conseguir recursos para su propia causa del desarrollo cultural.

El tratamiento de la diversidad cultural no resulta tan exhaustivo en el Informe de la Conferencia como el del desarrollo cultural, más no es un tópico ausente. “La Conferencia consideró de un modo unánime que todas las culturas son iguales y dignas” (Informe General, párrafo 59). No obstante, la forma más recurrente que toma su tratamiento es la de la advertencia, se advierte una y otra vez que las diversas culturas están en peligro, sea por la “penetración de las culturas”, porque “pueden ser corroídas”, por medio de la “dominación cultural, cuando no por obra del “imperialismo cultural”. Son las culturas pertenecientes a “países en vías de desarrollo” o las culturas de “los pequeños países, de las zonas económicamente débiles y en especial, de las sociedades indígenas”; debe recordarse que se trata de una comunidad inter-nacional compuesta por muchos Estados recientemente creados por los procesos de descolonización de África y Asia. Las amenazas por lo común se identifican con el desarrollo tecnológico, la modernización de sociedades tradicionales o los avances de los medios masivos de comunicación. Se advierte de la amenaza, pero también que "la solución de ese problema no puede encontrarse ni en el aislamiento cultural, que es virtualmente imposible, ni

en un nacionalismo excesivo que es dañino para las relaciones internacionales" (Informe General, párrafo 60); antes bien, se aconseja que:

> Las tendencias nocivas deben más bien contrarrestarse mediante políticas culturales debatidas en común y formuladas con el asentimiento general, y merced a una amplia y activa cooperación cultural internacional que enriquezca mutuamente a todos los interesados, en vez de limitarla a una mera propaganda cultural de unos contra otros" (Informe General, párrafo 61)

Estamos ya en presencia de muchos de los elementos en relación al tratamiento de la diversidad cultural: su valoración en sí misma, la amenaza de pérdida y consecuente homogeneización y las estrategias de: intervención gubernamental y apertura a la cooperación internacional, más que encerramiento nacional. Un esquema que ya la Conferencia propone replicar al interior de las naciones, "observando que numerosos Estados Miembros poseen en el interior de sus fronteras comunidades culturales y lingüísticas diversas que pueden contribuir al enriquecimiento de su vida nacional" (Resolución n° 18). Esta última afirmación nos marca que estamos ya a las puertas de un nuevo paradigma en lo referente al procesamiento social de las particularidades culturales, la valoración en sí misma, y como una forma de enriquecimiento mutuo, de la diversidad cultural confronta con la "misión civilizadora" de los procesos coloniales o con la ansiada homogeneización culturales, como condición de cohesión social, al interior de los estados nación modernos[48]; la diversidad desplaza a la uniformización como valor. No obstante, no podemos dejar de hacer notar la siguiente frase: "Deberían utilizarse ampliamente los medios audiovisuales para abrir los países a los valores universales de la cultura, y a la vez su cultura a las demás culturas" (Informe de la Segunda Comisión; Párrafo 13), pese a que como antes dijimos estamos frente a un nuevo paradigma, se afirma aquí la necesidad de "abrir los países a los valores universales de la cultura", entendemos que la frase es en sí un contra sentido, dado que si de valores universales se trata, ¿a cuenta de qué la necesidad de abrirse a esos valores si se supone son universales?, a menos que, como sospechamos, se tratase de una universalidad no tan universal; en concreto la frase puede ser leída

[48] Dos años después, la XVII Conferencia General se refería a este tema "comprobando con gran inquietud que ciertos Estados practica a veces una política encaminada a aplastar las culturas nacionales" (UNESCO; 1972: 58).

como una pervivencia de elementos etnocéntricos en la construcción discursiva en torno a la diversidad cultural que, como dijimos, ya por entonces empieza a tomar la forma con que llegará a nuestros días.

Tenemos entonces que la Conferencia Intergubernamental de Venecia no deja: el reconocimiento de la necesidad, y el mandato para con los estados nacionales, de sostener políticas públicas gubernamentales que tengan por objeto el campo cultural; el perfilamiento de un modelo tecno administrativo para tales políticas, que incluye cuestiones como: institucionalidad, financiamiento, planificación, profesionalización de los agentes involucrados, estadísticas, descentralización, etc.; una estrategia de democratización de la cultura ya decididamente definida en torno a sus tres ejes: producción, difusión y conservación, más alguna mención, no exenta de controversia, a la que en un futuro será la estrategia de democracia cultural; la advertencia de que el desarrollo puede ser una amenaza, una redefinición de la relación entre cultura y desarrollo que propone una alianza entre ellas y un programa de trabajo para demostrar esta idea; y por último los elementos centrales del que será el paradigma de la diversidad cultural.

La Conferencia de Venecia tuvo un impacto inmediato y profundo en el accionar de la propia UNESCO, unos meses después de la misma se realizó la XVI Conferencia General, en sus Actas se lee:

> Teniendo en consideración el informe del Director General relativo a la Conferencia de Venecia, la Conferencia General propone al Director General: que dé al programa cultural de la Unesco un nuevo equilibrio, inspirándose en las citadas opciones fundamentales para que las nociones de desarrollo cultural y de política cultural constituyan el eje en torno al cual se ordenen programas futuros. (UNESCO, 1970: 51)

Se postula así que “desarrollo cultural” y “políticas culturales” ordenen los programas a futuro, un futuro que llega hasta nuestros días, he ahí la importancia que aún tiene la Conferencia de Venecia de 1970.

2.2. La Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972)

Una revisión de los considerandos de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural dan una buena aproximación a las ideas que dieron origen a la norma: se entiende que el patrimonio está en permanente deterioro, pero que esto está agravado por la acción del hombre; se plantea la posición humanista que la UNESCO sostiene desde sus orígenes, al decir que la pérdida de un bien cultural es una pérdida "para todos los pueblos del mundo"; se reconoce que la capacidad de acción de los estados nacionales pudiera no ser suficiente para hacer frente a las amenazas de determinados bienes patrimoniales; consecuentemente se postula que la comunidad internacional puede mancomunar esfuerzos en tal sentido; se postula que algunos bienes patrimoniales tiene "un interés excepcional"; y cierra planteando el objetivo de la Convención (aunque lo expresa como un "considerando"), esto es: establecer "un sistema eficaz de protección colectiva del patrimonio cultural y natural de valor excepcional de una manera permanente, y según métodos científicos y modernos".

Las convenciones internacionales son el resultado de largos procesos políticos, así, al pensar en el contexto en que se gestó la Convención del Patrimonio Mundial no debemos focalizar en 1972, sino al menos en la década precedente. Al postular que las cusas de deterioro del patrimonio "por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o destrucción aún más temibles", un factor siempre de preocupación eran los conflictos bélicos (esto ya había dado origen el 1954 a la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado), un cuarto de siglo no había borrado los estragos de la Segunda Guerra Mundial, el conflicto de Vietnam estaba en pleno auge, la Doctrina Bréznhev postulaba el derecho soviético de intervenir militarmente en otros estados en defensa del socialismo y el peligro de la hecatombe nuclear como resultado de la Guerra Fría era un hecho bastante factible, como había demostrado el conflicto de los misiles de 1962. "Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz", reza la primera declaración de la Constitución de la UNESCO de 1945, dando cuenta de la permanente preocupación de la Organización en este sentido.

Pero las guerras no eran las únicas preocupaciones de la UNESCO, explícitamente hace referencia a la "evolución de la vida (…) económica", sin dudas esta referencia remite al que fuera el antecedente más relevante de la Convención, la Campaña de Nubia. A fines de los años '50 Egipto (por entonces República Árabe Unida) planificaba la construcción de una gigantesca represa hidroeléctrica, la cual implicaría la inundación de un vasto territorio por la elevación de la cota del río Nilo, incluso en el vecino Sudán, en la zona a inundar se encontraban numerosos templos y monumentos del Antiguo Egipto; los gobiernos egipcio y sudanés reconocen tanto la importancia del patrimonio como su propia limitación para su salvaguardia, por lo tanto recurren a la UNESCO, la cual lanza una campaña internacional para la obtención de los recursos tecnológicos y financieros que posibilitaron el traslado de una veintena de monumentos, la consigna era que no se estaba rescatando el patrimonio egipcio o sudanés, sino el de toda la humanidad. Como veremos, el caso aportó todos los ingredientes que constituyen la base de la Convención del Patrimonio Mundial: el componente humanista, el reconocimiento de la limitación de capacidades nacionales para enfrentar los desafíos de la conservación, la acción internacional, y el factor económico como amenaza; no se trataba de una guerra, una inundación o un terremoto, sino de una "necesidad" para el desarrollo económico el que amenazaba al patrimonio cultural.

Los primeros artículos de la convención están destinados a definir qué se entiende en la misma por patrimonio cultural y por patrimonio natural, comprendiendo el primero:

- los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumental, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor

> universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico. (Art. 1)

En tanto que por patrimonio natural se entiende:

> - los monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de esas formaciones que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico,
> - las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas estrictamente delimitadas que constituyan el hábitat de especies, animal y vegetal, amenazadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico,
> - los lugares naturales o las zonas naturales estrictamente delimitadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, de la conservación o de la belleza natural. (Art. 2)

Las definiciones mismas establecen el criterio supremo que guiará el reconocimiento como patrimonio mundial: el "valor universal excepcional", y marca, así mismo, cuales son las ópticas desde las que se podrá reconocer un valor tal: el punto de vista de la historia, el arte o la ciencia.

La segunda parte de la Convención establece las obligaciones de los Estados Parte, reconocer el patrimonio, actuar para su conservación por sí mismos y recurrir a la comunidad internacional en caso de no poder hacerlo. El artículo 6, inciso primero, establece la relación entre los Estados Parte y el patrimonio de cada uno de ellos al decir:

> Respetando plenamente la soberanía de los Estados en cuyos territorios se encuentre el patrimonio cultural y natural a que se refieren los artículos 1 y 2 y sin perjuicio de los derechos reales previstos por la legislación nacional sobre ese patrimonio, los Estados Partes en la presente Convención reconocen que constituye un patrimonio universal en cuya protección la comunidad internacional entera tiene el deber de cooperar.

El núcleo operativo de la Convención lo constituye la creación de una Lista del Patrimonio Mundial a la que los Estados Parte propondrán elementos patrimoniales que, reconociendo como propios, entienden deben ser considerados como patrimonio de toda la humanidad en virtud de "un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia", según reza la fórmula una

y otra vez repetida. A los efectos operativos se crea un Comité del Patrimonio Mundial integrados por veintiún estados parte de la Convención, cada miembro del comité tiene un mandato de tres años y el mismo se renueva en un tercio todos los años, los estados parte del Comité son elegidos en Asamblea General durante las reuniones ordinarias de la Conferencia General de la UNESCO; entre otros mandatos deberá ser quien otorgue el reconocimiento a las postulaciones de los países. El Comité debe establecer periódicamente una Lista del Patrimonio Mundial en Peligro en la cual incluirá elementos patrimoniales que por determinadas circunstancias se entienda están en peligro de conservación. En 1995 la UNESCO creó el Centro Mundial del Patrimonio, que oficia de Secretaria de la Convención, en los hechos constituye el brazo ejecutor del Comité. El andamiaje institucional se complementa con los "órganos consultivos", que tienen funciones de asesoramiento y evaluación previa de las propuestas de inscripción, estos son el ICCROM (Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de los Bienes Culturales), el ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios) y la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza). Además se crea un Fondo para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural Mundial de Valor Universal Excepcional, o Fondo del Patrimonio Mundial, con el aporte de los estados miembros, más otros aportes excepcionales. Los estados parte pueden solicitar asistencia al Comité para la conservación de los bienes patrimoniales que previamente hayan sido incluidos por el mismo Comité en alguna de las dos listas; estas ayudas por lo común guardan la forma de asistencia técnica, aunque también puede involucrar recursos tecnológicos y/o financieros.

Las Convenciones suelen requerir de una vasta normativa complementaria, en el caso de la Convención del Patrimonio Mundial el principal documento en este sentido son las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. Las propias Directrices declaran tener por "objetivo facilitar la aplicación de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural", estableciendo procedimientos relativos a las formas de inscripción en las Listas, de protección y conservación de los bienes del Patrimonio Mundial, para brindar asistencia internacional y en lo referente a la movilización de apoyos en favor de la convención. En los hechos define los mecanismos técnicos (sus 15 anexos están dedicados a tablas, formularios, modelos de presentación, establecer

criterios de evaluación, etc.); amplia aspectos conceptuales, como por ejemplo los de valor universal excepcional; incorpora nuevas categorías, como las de patrimonio mixto cultural y natural, paisaje cultural o patrimonio mueble, integridad y autenticidad; y establece procedimientos, de inscripción en la Lista, seguimiento del estado de conservación o uso del emblema del Patrimonio Mundial.

Justo es decir que si bien en el texto de la Convención del Patrimonio Mundial no se hace referencia a la participación ciudadana, sus Directrices Prácticas (versión de 2019) si lo hacen en reiteradas ocasiones (párrafos 26, 64, 119, 123, 211 y 239), a modo de ejemplo se cita seguido su referencia en el párrafo 64 referido a la forma de inscripción a las listas indicativas.

> La participación, completa, efectiva y considerando el equilibrio de género, de una amplia variedad de partes interesadas y titulares de derechos, comprendidos administradores de sitios, gobiernos locales y regionales, comunidades locales, pueblos indígenas, organizaciones no gubernamentales y otras partes e interlocutores interesados.

2.3. La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales en América Latina y el Caribe. Bogotá 1978.

La Conferencia regional realizada en Bogotá ratifica los avances hechos en Venecia en 1970 y claramente preanuncia las ideas que serán dominantes en México cuatro años más tarde. Se ratifica la idea de necesaria intervención estatal en el campo cultural, idea que incluso se problematiza, así por ejemplo, se destaca que “la relación entre Estado y Cultura es un problema muy complejo y que era una tarea grave en la formulación de políticas el encontrar el equilibrio necesario en la acción estatal para que no sea ni intervencionista ni indiferente” (UNESCO, 1978: 10). Fueron tratadas, sin demasiada novedad, los problemas metodológicos tales como la planificación, el financiamiento o la necesaria formación de cuadros técnicos especializados; es reconocida unánimemente “la necesidad de disponer de realidades cuantificables que permitan definir objetivos, implementar programas y evaluar realizaciones dentro del contexto de los planes de desarrollo cultural” (UNESCO; 1978: 15). Resulta un tanto más profundo el tratamiento que se da a la

relación entre cultura y desarrollo; se parte de la crítica del desarrollo como sinónimo de crecimiento económico y se concluye en que “la cultura está en el origen y en la finalidad del mismo”, idea ésta ampliamente repetida hasta el presente en el campo de las políticas culturales, cuyo origen por lo común se atribuye a la MONDIACULT ’82, pero que en Bogotá ya fuera expresada por el Director General de la UNESCO. Se aventura la conferencia en la clarificación del concepto de cultura; lo cual, aun sin arribar a algo así como una definición, resulta trascendente, habida cuenta que eventos anteriores, como la reunión de expertos de Mónaco en 1967 o la propia Conferencia de Venecia de 1970, expresamente se habían evadido de intentar tal cometido. El concepto de desarrollo cultural, en tanto, sigue siendo tan utilizado como indefinido en los Informes (General y de Comisiones), sin embargo la Declaración de Bogotá contiene un aporte importante en este tema, entre los Considerando se dice: “que el desarrollo cultural debe tomar en cuenta dos elementos constitutivos inseparables: a) el proceso encaminado a un mejoramiento global de la vida del hombre y del pueblo (…) y b) la identidad cultural (…)” (UNESCO, 1978: 23). Las estrategias de democratización y democracia cultural también tuvieron su tratamiento, en tono similar a Venecia se valora “la democratización de lo que era previamente la “alta” cultura reservada a una minoría” (UNESCO, 1978: 14; el entrecomillado interno en el original), en tanto se afirma que “la democracia cultural sólo se alcanza cuando se garantiza la participación plena, lo que significa lograr que los individuos y sus grupos organizados dejen de ser meros receptores para convertirse en agentes del desarrollo” (UNESCO; 1978: 10), a diferencia de Venecia 1970, donde aparece la idea, más no el sintagma, aquí si se hace ya una referencia explícita de la “democracia cultural” como una estrategia alternativa a la de democratización cultural. La idea de diversidad cultural también es ratificada, según el Informe el Director General en su discurso “insistió en el necesario respecto por el pluralismo cultural, diversidad, dijo, que no pone en peligro la unidad nacional sino que, por el contrario la enriquece”, en tanto que en el plano inter-nacional afirmo que “solo el respeto recíproco de la diversidad cultural puede hacer de la cooperación entre los Estados un instrumento determinante al servicio de la paz” (UNESCO; 1978: 12) y en el marcado tono anti imperialista de la UNESCO de su tiempo, la un delegado abogó por la independencia de Puerto Rico, la autodeterminación de Panamá sobre

la zona del Canal y por la libre autodeterminación del pueblo de Belice (UNESCO:, 1978: 11). Pero sin dudas que el concepto estelar en Bogotá fue el de identidad cultural, por ello lo trataremos un tanto más en extenso.

Denys Cuche no duda en afirmar que el concepto de identidad cultural se convirtió en una verdadera moda entre las décadas de 1970 y 1980 (2002: 105), a tal punto se difundió la noción, se generalizó y a la vez se banalizó, que todavía en la década pasada, en *Los límites de la cultura*, Alejandro Grimson afirmara: "necesitamos distinguir dos nociones que lamentablemente suelen confundirse en el debate actual de las ciencias sociales y los estudios culturales. Me refiero a las nociones de cultura e identidad" (2011: 48), a lo cual nos dice el autor dedica parte de su libro.

El tema de la identidad encontró en el problema de latinoamericanicidad, siempre en proceso de resolución, terreno fértil y ello se evidencia en la Conferencia de Bogotá. En el evento, el tema ocupó el Punto 6 de la Orden del Día, al que la Conferencia dedicó siete sesiones plenarias, el que a su vez se desagregaba en tres ítems: "a) Dimensión cultural del desarrollo, b) Pluralismo cultural y unidad nacional, y c) Preservación del patrimonio y expansión de los valores culturales" (UNESCO, 1978: 7), de estos tópicos el que más ancló en las problemáticas específicas de la región fue el de "pluralismo" y "unidad", en tanto los temas de desarrollo cultural y patrimonio, si bien con importantes aportes propios, siguieron los carriles que venía trayendo en otros foros de la UNESCO. El tema de la identidad, por su parte, reavivó el debate por la "conquista" europea, a la que algunos delegados caracterizaron como "empresa de alta cultura", "punto de partida de la actual identidad", "civilizadora y positiva", mientras que para otros fue una "ruptura trágica", la cual "destruyó muy valiosas aportaciones de los pueblos precolombinos a la cultura universal". En puntos subsiguientes del Informe se relata lo que parece haber sido un consenso en torno a la idea de "mestizaje", aunque más abajo se refiere a algunos delegados que "reafirmaron el carácter occidental" de la cultura de la región, mientras que otros hablaron de "imposición occidental y europea". Como vemos el tema resultó particularmente controversial y el tono de la discusión deja la sensación, más que de un debate conceptual el de una confrontación de posiciones políticas.

2.4. La Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT ’82). México, 1982.

La gran Conferencia de México tuvo lugar del 26 de julio al 6 de agosto de 1982, se realizó tras una serie de Conferencias regionales y con el antecedente de Venecia en 1970. A diferencia de esta última, que guardaba aun cierto carácter de novedad, México tuvo una decidida participación de los Estados Miembros, donde estuvieron representados 126 de ellos y contó con casi mil participantes; si a ello se suma el dato de que más de 400 periodistas cubrieron el evento, da cuenta de que, pese a que en su discurso de la Conferencia de Bogotá de 1978 Amadou M´Bow, entonces Director General de la UNESCO, aun hablaba del “concepto de políticas culturales, que es relativamente reciente” (UNESCO, 1978: 73), el tema concita ya una marcada atención gubernamental y de la sociedad en general.

La MONDIACULT ’82 se da a las puertas de los que quizá hayan sido los cambios geopolíticos más significativos de las últimas décadas del siglo XX: para entonces Margaret Thatcher llevaba ya tres años como Primera Ministra británica y Ronald Reagan uno como presidente de los Estados Unidos, y con ellos el liberalismo, ahora aggiornado como neo-liberalismo, volvía al centro de la escena política tras medio siglo de un generalizado consenso en el mundo capitalista sobre el rol activo del estado; en la vereda de enfrente, la Unión Soviética protagoniza ya una indisimulada crisis que desembocará en las perestroika y glasnost de Mijaíl Gorbachov de 1985, y estas a su vez en la disolución del Estado soviético mismo en 1991 y con ello de todo el bloque socialista euroasiático; en definitiva, el fin de la Guerra Fría.

El tono dominante de la Conferencia, sin embargo, no está signado por estos cambios políticos por entonces en proceso, de hecho la Guerra Fría no permea el Informe Final, como si lo hiciera en casi todos los documentos importantes de la UNESCO hasta entonces, incluido el Informe Final de la Conferencia de Venecia[49]. Tampoco lo hace el hecho de que casi una decena de países latinoamericanos estén en ese momento sufriendo dictaduras militares apadrinadas por los Estados

[49] En 1970 estaba en disputa el reconocimiento de los gobiernos socialistas de varios países asiáticos: República Popular de China, República Democrática del Vietnam del Sur y la República Democrática Popular de Corea, esto fue objeto de reclamo por parte del delegado de Rumania; al cual le respondieron, los sí presentes, representantes de la República China, República del Vietnam y República de Corea.

Unidos[50]. En modo alguno puede atribuirse esto a una lectura descuidada de la Conferencia de su propio contexto, de hecho la afirmación de que "la interdependencia es una de las características esenciales del mundo moderno", una idea que una década más tarde será vox populi como componente central de la globalización, pero que ya en 1977 había sido postulada por Joseph Nye y Robert Keohane en su libro *Poder e interdependencia*, evidencia una lectura actualizada. El tono dominante, es sí, el de un tercermundismo pujante y optimista aun de que podrá impulsar un nuevo orden mundial, con una nueva distribución del poder político y económico a escala planetaria; referencias a los "pueblos que se niegan a ser eternos mendicantes de la vida, de la dignidad y de la felicidad", a "los jóvenes Estados del Tercer Mundo surgidos de las luchas de liberación nacional" o la expresión del propio Director General del organismo al referirse su presente como "el tiempo de los pueblos" (UNESCO 1982: 9) dan cuenta de ello; situación ésta que no es el emergente, sino el resultado de un proceso en desarrollo en la década previa. Así, en 1974 la VI Asamblea Especial de las Naciones Unidas lanza la idea de un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI), en los hechos un reclamo de mayor trasferencia de recursos económicos de los países desarrollados a los en vías de desarrollo y una mayor soberanía económica (desarrollo tecnológico autónomo, control sobre las empresas multinacionales, etc.). En 1980 se había conocido el Informe MacBride, resultado del trabajo de una comisión especial patrocinada por la UNESCO que tenía por objeto dar sustento a la idea del denominado Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC), que denunciaba el control del caudal de información de circulación internacional en unas pocas agencias pertenecientes a los países desarrollados. Si bien es solo una mención en el Informe Final de la Conferencia, atribuida a "numerosos delegados", en México circuló la idea de "un nuevo orden cultural internacional", otro "nuevo orden", en este caso "fundado en el reconocimiento y la afirmación de la unidad de la humanidad en la diversidad de sus pueblos y sus culturas" (UNESCO, 1982: 17), la síntesis misma del paradigma de la diversidad cultural. A ello no puede dejar de sumarse la Dirección General de la UNESCO por el senegalés Amadou M'bow

[50] Solo hay una referencia a "las secuelas que dejaban las dictaduras tras haber minado las economías de sus países", pero sin aclaración de qué dictaduras se hablaba, con lo cual, y dado la impronta de la voz africana en la Conferencia, bien puede ser que se refiriesen a las instaladas en ese continente tras los procesos independentistas.

(1974 – 1983), el único hasta el presente en ocupar ese cargo siendo oriundo de un Estado Miembro no existente al momento de creación de la propia organización. En un tono duro y que no deja lugar a dudas sobre el posicionamiento geopolítico, si bien al comienzo del apartado se aclara que "no pocos delegados señalaron" (lo cual es diferente de fórmulas del estilo "la Conferencia señaló" o similares, empleadas para connotar un consenso mayor), el Informe Final recoge la idea de que "mientras que las sociedades ricas desperdician sus recursos, cientos de millones de seres no pueden satisfacer sus necesidades más elementales, no disfrutan en lo más mínimo de las ventajas del progreso" (UNESCO; 1978: 15); en relación al tema específico de la cultura, el Informe de la Comisión I destaca: "El hambriento, el explotado, el que carece de seguridad existencial o social sólo verá en la cultura (entendida en el sentido estricto del párrafo 7 supra)[51] un lujo y el privilegio de sus explotadores" (UNESCO; 1978: 28); en tanto que la Recomendación n° 2 señala entre sus considerandos que "es un hecho universalmente reconocido que algunos pueblos continúan sufriendo el dominio y la agresión colonialistas, imperialistas y sionistas, cuyo propósito es aniquilar y hacer desaparecer las culturas nacionales" (UNESCO, 1982: 60); estamos frente a un tono crítico y duro como la UNESCO no había tenido hasta entonces, y no volverá a tener.

Este diagnóstico, sin embargo, no invade de pesimismo a la Conferencia, antes bien es entendido como el punto de partida de una transformación radical en la que la cultura tendría un lugar preponderante; se reconoce una "crisis", pero se la interpreta como "una oportunidad para la cultura", se habla de "cruzada cultural", pues "la humanidad se encuentra en los albores de un renacimiento", un proceso en el que la Conferencia entiende la UNESCO misma tiene un lugar preponderante, en virtud de ser "conciencia y esperanza de la humanidad", se avizora ya "una civilización de mañana" la cual emergerá de la "fusión de las culturas dentro de la diversidad" (UNESCO, 1982: 17). Desde nuestra perspectiva histórica es evidente la desmesura del optimismo imperante, el tono "salvífico" con que se presenta a la cultura, como nos dijera Eduardo Nivón Bolán[52].

[51] En el párrafo 7 mencionado se hace la ya por nosotros analizada distinción entre un concepto "derivado de la antropología", amplio de cultura y uno "estrecho", "su dimensión moral o espiritual, intelectual y expresiva", la referencia es a este último.

[52] Entrevista personal con Eduardo Nivón Bolán, septiembre de 2022.

La MONDIACULT ’82 estuvo precedida por un amplísimo trabajo previo al interior de la propia UNESCO con posterioridad a Venecia. Mencionamos ya la realización de Conferencias regionales (Helsinki, 1972; Yogyakarta, 1973; Accra, 1975, Bogotá, 1978 y Bagdad, 1981). Se continuó con los estudios de políticas culturales comparadas, en los hechos informes nacionales encomendados a expertos. Se comenzó a trabajar en la elaboración de indicadores culturales. La XIX Conferencia General de la UNESCO emitió una recomendación relativa a la participación y la contribución de las masas culturales en la vida cultural. En este tiempo se sancionó la ya analizada Convención del Patrimonio Mundial. En 1980 se conoció el ya mencionado Informe MacBride, “Voces múltiples, un solo mundo”. Y un innumerable corpus de documentos generados por la propia organización en esos años.

Tras revisar este tan importante antecedente, retornemos pues a la MONDIACULT de 1982 en búsqueda de los aportes de la Conferencia a los componentes de que en nuestro modelo hemos denominado “nivel estratégico” (democratización cultural, democracia cultura, desarrollo cultural y diversidad cultural); sin embargo haremos antes un alto en el debate hasta hoy presente entre acción versus inacción gubernamental en el campo cultural que se diera en la MONDIACUL ‘82 y muy especialmente en el trabajo de la Conferencia para definir el concepto de cultura, habida cuenta que la organización en encuentros previos se había explícitamente evadido de tal empresa y de que posteriormente también lo hiciera[53].

2.4.1. ¿Políticas culturales sí o no?

Dijimos ya que acaso el legado más importante de la Conferencia de Venecia de 1970 haya sido el legitimar la acción del estado en el campo cultural, es decir la existencia de una política cultural gubernamental, no que determine el propio campo, sino que genere condiciones de posibilidad de la dinámica cultural, en términos de la propia Conferencia:

[53] En la conferencia de prensa brindada tras el acto de apertura de la MONDUCULT 2022, de la que participáramos, Ernesto Ottone, Sub Director General de Cultura de la UNESCO, manifestó que intencionalmente no se había incorporado a la agenda de la Conferencia la revisión del concepto de cultura por la organización empleada.

> …la política cultural se define como la manera en que se reconoce y favorece, mediante un conjunto de medidas, la organización y el desarrollo económico y social, el movimiento creador de cada miembro de la sociedad y de la sociedad entera. (UNESCO; 1982: 9)

Una política cultural que alcance a "cada miembro de la sociedad", tal como veremos más adelante postula la idea de democracia cultural, tiene como condición previa desmantelar concepciones elitistas que como vimos enraízan en el momento de gestación humanista del concepto mismo de cultura, "la cultura concierne a todos. No es un ornamento ni el privilegio de una élite o de pequeñas minorías", sostiene en tal sentido el Informe Final (UNESCO, 1982: 27).

Estas ideas, sin embargo, no estaban hacia 1982 exenta de controversias, las posiciones en pro y en contra de la acción gubernamental en el campo cultural que llegan hasta nuestros días estaban ya presentes y los debates de la MONDIACULT así lo demuestran.

> Dos orientaciones esenciales, o tipos principales de políticas culturales, emanan de la acción gubernamental expuesta por los delegados: en una, el Estado y las grandes instituciones encargadas de las artes o de la conservación del patrimonio cultural desempeñan un papel preponderante; en la otra, el poder central se esfuerza por limitar si intervención sólo trata de estimular y complementar las iniciativas generadas por las autoridades locales exclusivamente privadas. (UNESCO 1982:13)

Si bien el primero de estos "tipos principales" es el dominante en la Conferencia (y en al menos en el último medio siglo para la UNESCO), el segundo no está exento de voces que lo defiendan.

> Algunos delegados consideraron y proclamaron con energía que las autoridades políticas no deberían intervenir en asuntos culturales, aun en el caso en que se requiriera su asistencia técnica y financiera. Mantuvieron con firmeza que no correspondía a las autoridades determinar el contenido de la cultura, ni plantear directrices en materia artística y literaria, y su cometido se limita a garantizar la libertad de los creadores y a prestar ayuda de toda clase a la creación artística." (UNESCO, 1982:10)

Como veremos más adelante la controversia se puso más álgida cuando se trató de cuestiones bien concretas como las industrias culturales y muy especialmente el consecuente comercio mundial.

2.4.2. ¿Una definición de cultura o una teoría cultural de la UNESCO?

La Declaración de México contiene la definición de cultura que la Conferencia nos legara, que es hasta hoy el "concepto oficial" de la UNESCO y acaso el elemento más difundido, reiterado hasta el cansancio pero escasamente analizado. Se establece entonces que:

> (…) la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (UNESCO, 1982: 43)

Antes de analizar la tan citada definición resulta útil echar una mirada al apartado del Informe General en que se reseñan los debates en torno de este tema. El primer título del Informe[54] es "Profundización y enriquecimiento de los conceptos" y su primer subtítulo: "Cultura e identidad cultural"; si comparamos este apartado con los demás que componen "Profundización", estos son: Democracia y participación, Dimensión y finalidad cultural del desarrollo, Cultura y educación, Cultura, ciencia y tecnología, Cultura y comunicación, y Cultura y Paz, se pueden ver algunos indicadores que nos hablan sobre lo nutrido del debate que supuso arribar a la definición antes citada, así como la importancia que la Conferencia otorgara a este trabajo.

El hecho de que sea el primer punto de las revisiones conceptuales pudiera hablarnos de la importancia relativa de este tópico. Con trece párrafos es por lejos el de más extenso tratamiento en el Informe General, lo cual es un reflejo de la extensión del tratamiento en los debates. Pero acaso el indicador más contundente

[54] Lo antecede un muy breve "Introducción", de unos pocos párrafos de carácter informativo, sin elementos conceptuales; la reseña de la "Preparación de la Conferencia", como es habitual; el subtítulo "Apertura de la Conferencia", donde solo se mencionan los oradores del acto de apertura; y la "Organización de la Conferencia", racconto de autoridades y grupos de trabajo.

de lo controversial de la discusión nos lo aporten los sujetos de enunciación de cada frase; en este tipo de informes el sujeto nos habla del nivel de consenso alcanzado en relación a las ideas que se expresan en una oración, de mayor a menor puede referirse a “la Conferencia” o con mucha menor frecuencia a “todos los delegados”, a “algunos delegados” o “numerosos delegados” y finalmente a “un delegado” o el más incierto “un orador”[55]. Así, mientras que en otros apartados prevalece “la Conferencia” como sujeto de enunciación, en el de nuestro particular interés esta es aludida en ocho oportunidades, de las cueles tres son en relación con generalidades, como “La Conferencia examinó los conceptos de cultura…”, diez sentencias se atribuyen a un conjunto, de número incierto pero limitado, de delegados y seis lo hacen a algún representante particular.

Las sentencias que se recogen en aras de arribar a una conceptualización de cultura son de lo más diversas, van desde referencias tradicionales a la concepción humanista, en el “sentido estricto de las letras, las bellas artes, la literatura y la filosofía”, hasta conceptualizaciones más próximas a las de las ciencias sociales, tales como “las modalidades particulares mediante las cuales una sociedad y sus miembros expresan (…) su visión del mundo”; hay referencias espirituales, religiosas y a valores, afirmaciones de que “la cultura es amor y fraternidad”; se mencionan vinculaciones con diversas temáticas, así, tenemos referencia a “la cultura física, los deportes y los juegos, las actividades al aire libre” o la “creación científica y técnica y el dominio de su medio ambiente”; la marcada vocación expansionista de la conceptualización nos deja definiciones como “la cultura es el Hombre” o “la cultura puede finalmente confundirse con la propia vida”. La propia Conferencia coincide con nuestro diagnóstico sobre el pendular del campo de las políticas culturales entre dos concepciones de cultura, “en el curso de los debates se utilizaron ciertas definiciones que se sitúan entre dos concepciones opuestas: una general, derivada de la antropología cultural (…); la otra, más estrecha (relacionada con) su dimensión moral o espiritual, intelectual y expresiva”, pese a que la propia cita habla de “concepciones opuestas”, en realidad parece más bien tratarse de una relación de todo y parte, así lo indica que se hable de una concepción “general” y una “estrecha”, ello se refuerza cuando se mencionan

[55] En este tipo de informes nunca se identifica al orador con nombre propio. Si suele hacerse referencia al país de pertenencia del delegado cuando de cuestiones geopolíticas se trata.

dentro de la concepción “general” las “formas de pensar y de obrar” o “la manera de vivir”, pero también “de producir y de consumir arte”, elemento típicamente vinculado a la concepción “estrecha” (UNESCO; 1982: 24).

De conjunto, entendemos que el análisis de la esquematización textual, los sujetos de enunciación y la semántica local (Van Dijk & Mendizábal, 1999) nos indican que la definición de cultura a la que la Conferencia arribara (y con ella la UNESCO misma hasta el presente) no parece el resultado de un proceso analítico deductivo, sino de síntesis de múltiples, y no pocas veces inconexas, intervenciones al que algún relator debió de llegar con la premisa de maximizar los conformismos. Por lo común este tipo de informes no refleja controversias, con excepción hecha de las cuestiones geopolíticas, nunca un delegado refuta la intervención de otro[56], si esto es así, la definición no es el resultado de un diálogo, pues tras la emisión no hay recepción que pudiera realimentar el debate, cual compartimientos estancos los delegados expresan sus ideas y un relator se encargará de la recopilación.

Los debates tendientes a la definición de cultura nos dejaron también algunas ideas interesantes a la hora de operativizar el concepto, esto es, de pasar a las políticas culturales propiamente dichas, sobre todo en lo relativo a la idea de diversidad. Así, cuando se afirma “la cultura es la realización del hombre, de todo hombre” y en otras frases similares, lo que se está diciendo es que la cultura es generadora de sentido. Se dice que “la cultura es universal pero no única”, pudiéramos entender de ello que toda sociedad genera cultura, pero que cada sociedad genera una cultura particular. Esta idea se complementa con la de “la igualdad y la dignidad de toda cultura”, complementada por el rechazo de “cualquier jerarquía en este campo”, en clara posición relativista, pues “nada puede justificar la discriminación entre culturas superiores y culturas inferiores”. Reaparece en México la idea de “mestizaje” ya presente en Bogotá, en tal sentido afirmaron “muchos delegados, que el siglo XX había alumbrado una cultura mestiza: “todos somos pueblos de mestizaje cultural”: todas las culturas le piden algo prestado a las demás y se enriquecen gracias a sus diferencias” (UNESCO, 1982: 17; entrecomillado interno en el original). Y mencionemos por último la muy interesante idea de que “el analfabetismo no es sinónimo de falta de cultura”, sobre todo si se piensa que se

[56] Esto se ve en el Infirme de la MONDIACULT 1982 que aquí estamos analizando, en otros similares y en nuestro trabajo de campo en la MONDICULT 2022, donde la única confrontación se dio entre el delegado de Rusia con otras representantes europeos en torno al conflicto en Ucrania.

da al interior de un organismo que tuvo en la alfabetización uno de sus baluartes históricos; esta idea, sin embargo, no parece haber sido unánime, ya que en otro apartado del Informe Final "numerosos delegados (se refirieron) a los grandes problemas que plantea el analfabetismo de casi mil millones de hombres y mujeres (que por ello) no pueden beneficiarse de las ventajas de la cultura" (UNESCO, 1982: 27), idea esta última que aparece más de una vez en el Informe[57].

Volvamos ahora sobre la definición misma, creemos que la misma refleja el carácter dual que como vimos es lugar común en el campo de las políticas culturales, que intenta dar cuenta a la vez de la concepción humanista y científica, pero que más bien intenta hacer lugar a esta última en el esquema propia de la primera; a la vez que está imbuida de no pocos elementos que pudieran ser considerados etnocéntricos.

Un primer elemento interesante, y nunca discutido al interior del campo ni, como ya dijimos, de la propia UNESCO, lo aporta la frase "la cultura puede considerarse actualmente", ese "actualmente" da cuenta de la historicidad de concepto y su misma lectura retrospectiva vale como advertencia en relación a la posible vigencia de la definición.

La idea de caracterizar a la cultura como "un conjunto de rasgos distintivos (…) que caracterizan a una sociedad", lo cual no puede dejar de remitirnos al ya mencionado *Ensayos sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones, de Voltaire*, de Voltaire, cuando en los albores del concepto de cultura desde la historia se postula que son precisamente las costumbres (hoy podríamos decir la cultura) las que dan el tono al espíritu de una nación.

Al decir que la definición aspira a "su sentido más amplio" necesariamente nos enfrenta a un tácito sentido restringido; con esto, entendemos, se da cuenta de una relación de parte a todo entre las concepciones humanista y científica respectivamente. Esto se complementa con la segunda parte de la definición, donde se señala que "además de las artes y las letras" (el "además" aquí nos da la

[57] Para mostrar que este debate estuvo lejos de clausurarse en la MONDIACULT de 1982, citamos seguido un párrafo de un informe del Comité Intergubernamental del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural de 1995: "También es necesario disipar un error demasiado común relacionado con la desigualdad fundamental de las culturas escrita y oral. La incapacidad de escribir no significa de ninguna manera una falta de conocimientos. En muchas culturas las tradiciones orales son tan importantes como la palabra escrita en el patrimonio intelectual. Se debería utilizar mejor la riqueza que tales tradiciones representan en la captación de las fuerzas de una comunidad en favor del proceso de desarrollo." (UNESCO, 1995: 8)

sensación de que allí se está haciendo referencia a lo obvio) la cultura "engloba": "modos de vida", "derechos fundamentales", "valores", "tradiciones" y "creencias", vale decir la sumatoria de las bellas artes, elementos de la cultura popular y de la concepción científica de cultura, pero con un "además" que no deja de connotar preeminencia de las primeras sobre las restantes.

Esta preeminencia de las bellas artes que creemos ver como corolario del "además" es en sí ya un elemento etnocéntrico, toda vez que como desarrollaremos más adelante, consideramos aquí al arte como un diseño local europeo del siglo XVIII (Shiner, 2014). Pero además, la división de los "rasgos distintivos" entre "espirituales y materiales" o entre "intelectuales y afectivos" nos remite en forma inequívoca a una concepción moderna dualista que distingue entre un orden espiritual escindido del material y uno intelectual dislocado del afectivo; la primera deja por fuera las tradiciones animistas, mientras que la segunda lejos está de la noción de ser sentipensante.

La frase referenciada hasta aquí de la definición de la UNESCO y la universalmente citada en el campo, se complementa con un segundo párrafo, por lo común ignorado, en la propia Declaración de México, allí se dice:

> "la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propia realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden. (UNESCO, 1982: 43)

Como se ve, si la primera parte de la definición procura establecer qué se entiende por cultura, esta segunda intenta mostrar las implicancias de una tal conceptualización de cultura para el comportamiento del hombre en sociedad, dado que nos otorga "capacidad de reflexionar", de discernir valores, efectuar opiniones, expresar y cuestionar. Pero más aún, la cultura "hace de nosotros seres específicamente humanos", dado que "el hombre (…) se reconoce como un proyecto inacabado". Esto último nos remite a la idea de incompletitud ética del sujeto, que según plantean Miller y Yúdice (2002) está presente en las políticas culturales, "de occidente" nos aclaran los autores, en tanto se espera de ellas

aporten a la gubernamentalidad, concepto también occidental y moderno con que Foucault caracteriza el cambio del estado occidental pre moderno, preocupado por el gobierno de territorios, al moderno, cuyo foco está en el gobierno de los individuos (Miller y Yúdice, 2002: 13). Es destacable que mientras en la primera parte de la definición se identifica la cultura con los "rasgos (…) intelectuales y afectivos", en la segunda se caracteriza al ser humano como "racional", dejando al margen lo afectivo. Más aun, la humanidad es identificada con la racionalidad y con la crítica, una caracterización que bien puede ser sospechada una vez más de occidental y moderna (Pérez Cortez, 2013).

Amén de estos elementos que nos hacen sospechar del carácter etnocéntrico de la definición de cultura postulada por la UNESCO, su operatividad misma resulta también cuestionable. Creemos posible que la principal preocupación de quienes redactaron la definición haya sido la conformidad de la mayor cantidad posible de delegados, los cuales a su vez postulamos funcionan como compartimientos estancos, cada uno da su parecer con mínima o nula retroalimentación; el resultado es una definición muy amplia, con términos lo suficientemente amplios como para que todos encuentren en alguno de ellos su particular aporte. La amplitud de la definición dificulta su operatividad a la hora de definir los objetos de acción de la política cultural; pero a la vez es operativa a la hora de procurar el siempre ansiado financiamiento; el reconocimiento para una política pública de un objeto de acción mayor implica mayores chances de obtener financiamiento.

Si bien la definición de México '82 adolece de cierta indeterminación por su amplitud y deja entrever ciertos elementos etnocéntricos, creemos que resulta muy válido su intento de reencauzar las políticas culturales en un horizonte más amplio que el circunscripto a los campos del arte, la historia y poco más, en los términos de la propia organización, trascender la estrategia de la democratización de la cultura hacia una democracia cultural plena. Sin embargo, discurso y práctica de las políticas culturales siguen hasta el presente manteniendo una fuerte impronta de la concepción que aquí hemos planteado como humanista y muy especialmente con foco en el arte[58] (Mendes Calado, 2015, 2023).

[58] En trabajos previos hemos analizado como durante las décadas de 1980 y 1990 al interior de la agencia nacional de cultura de Argentina permanentemente aparecen iniciativas que parecieran haber encontrado lugar merced a esta ampliación del concepto de cultura, pero que rápidamente se desvanecen, en tanto resultan casi inalterables las iniciativas tradicionales destinadas a las bellas artes (Mendes Calado, 2015). Ya

En el marco de la propia MONDIACULT esto es evidente, se habla de “la promoción del acceso democrático a la creación” artística, del necesario “refinamiento del gusto de las masas populares”, se plantea que la descentralización debe tener por objetivo que “la población en conjunto pueda tomar parte en las corrientes artísticas e intelectuales”, de un delegado incluso se relata que destacó la importancia de la cultura popular, pero “a condición de evitar las tendencias negativas que pudiesen originar el empobrecimiento del gusto y la depravación moral” (UNESCO, 1982: 35); como vemos, para muchos participantes del propio evento en que se consagrara la cultura como intrínseca a la condición humana, sigue siendo necesario promover el acceso a la cultura, lo que consecuentemente podría ser leído como promover el acceso a la humanidad misma; pero más aún, pese a que como ya citamos en los debates, no un delegado, sino “La Conferencia ratificó unánimemente (…) que nada puede justificar la discriminación entre culturas superiores e inferiores”, para algún participante aún debe de vigilarse que en el proceso de acceso a la cultura (hominización misma podríamos decir) no condujera a la “depravación moral”.

Como vemos los debates de la MONDIACULT 1982 nos aportan más que una definición de cultura, toda una teoría cultural; no obstante siguen cayendo en el pendular entre concepciones humanistas y científicas, un problema que arrastramos hasta nuestros días y sobre el que en un trabajo encomendado por la Comisión Mundial de Desarrollo y Cultura años más tarde, Marshall Sahlins nos advirtiera:

> Cuando no se distingue entre “cultura” en el sentido humanista del término y “cultura” en el sentido antropológico, es decir, el conjunto de rasgos distintivos que caracterizan el modo de vida de un pueblo o de una sociedad, se origina gran confusión tanto en el discurso académico como en el político. (Citado en UNESCO, 1997c: 15; entrecomillados internos en el original)

Si nos hemos detenido en la definición de cultura que nos propone la UNESCO desde 1982 es justamente porque en ella reside la piedra angular de la

entrado el presente milenio y con el cambio de aires políticos post neoliberales, en Sudamérica se viven diferentes procesos de que dan cuenta de esta ampliación del registro de intervención de las políticas culturales, el ejemplo más destacado e influyente en la región sea acaso el programa Cultura Viva Comunitaria de Brasil (Turino, 2013). Nuestro país no ha sido la excepción a estos nuevos rumbos de la praxis político cultural, sin embargo todavía en la década del 2020 un proyecto educativo ambiental como Finca la Huella (Salta) o una feria de semillas como la de la Asociación BePe (Catamarca) tuvieron que dar una batalla para ser reconocidos como culturales y poder aplicar al programa Puntos de Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación (Mendes Calado, 2023).

transformación propuesta desde la estrategia de la democratización hacia la democracia cultural que seguido analizaremos.

2.4.3. De la democratización a la democracia cultural

Es claro que la idea de democratización de la cultura estaba ya madura en la década del ’60, el tratamiento de esta estrategia en la Declaración de México da cuenta tanto de su claridad como de su consistencia en esas décadas pasadas, se dice en el apartado 21 de la Declaración:

> Un programa de democratización de la cultura obliga, en primer lugar, a la descentralización de los sitios de recreación y disfrute de las bellas artes. Una política cultural democrática hará posible el disfrute de la excelencia artística en todas las comunidades y entre toda la población. (UNESCO, 1982: 45)

Como se ve tenemos en el centro, y lo que a su vez hay que “descentralizar”, las “bellas artes”, y en particular se destaca la “excelencia artística”, de la cual hay que garantizar el “disfrute” de “toda la población”. La novedad acaso la aporte la idea de recreación, que se suma a la ya consabida formación espiritual asociada a las artes que arrastramos desde la Ilustración y el Romanticismo, que bien puede ser vinculada a la idea de tiempo libre, que desde entonces y a hasta el presente irá ganando fuerza cuando de políticas culturales se trate.

Como señalamos oportunamente, el germen de la idea de democracia cultura estaba ya presente en la Conferencia de Venecia en 1970, más no el sintagma mismo, que sí aparece para 1978 en Bogotá; llegada la MONDIACULT 1982 está tanto madura la idea misma cono su contraste con la noción de democratización cultural. En tal sentido:

> Un orador se preguntó cuál es la ruta que conduce de la democratización cultural a la democracia cultural. En su opinión, la democratización significa hacer más accesible el patrimonio cultural, mientras que la democracia cultural se concentra en el desarrollo de la capacidad creadora de todos los hombres. De esta forma, la democratización cultural estaría vinculada fundamentalmente al acceso y a la participación del público en general, y la

> democracia cultural, a la creatividad y la creación. Ambas son necesarias y complementaria." (UNESCO, 1982: 28)

Ya en la Declaración Final el concepto tiene un tratamiento aún más claro.

> La democracia cultural supone la más amplia participación del individuo y 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. (UNESCO, 1982: 45)

Como se ve la piedra angular es la "participación del individuo y la sociedad", a lo largo de los procesos de "creación", "difusión y disfrute", en una mal disimulada analogía economicista con la terna producción-distribución y consumo; en sintonía con los principios de la democracia participativa, que ganara terreno desde las últimas décadas del siglo XX, se establece también la necesidad de "participación (…) en la toma de decisiones que conciernen a la vida cultural".

Entendemos que tanto de democratización como de democracia cultura han alcanzado una madurez conceptual para la MONDIACULT '82; sin embargo, la noción de democratización parece ser aún mucho más operativa, conservar el patrimonio, promover la creación artística y el masivo acceso a estos bienes simbólicos, si bien no está para nada exento de dificultades, resulta más claro que el vago fomento de la participación en la vida cultural de la comunidad, máxime cuando, entendemos, la teoría cultural que perfila la Conferencia no está exenta de contradicciones entre los participantes e incluso cuando de la voz común se trata.

2.4.4. El desarrollo cultural al centro de la agenda

Las discusiones en torno a la dupla cultura y desarrollo resultan un tanto más erráticas que las referidas a democratización y democracia cultural, recapitulando retrospectivamente podemos ver que, por un lado tenemos las críticas al modelo de desarrollo en sí mismo por entonces vigente, y por otro, la idea de desarrollo cultural, que oscila entre atemperar el peso economicista del desarrollo, la idea que entendemos dominante, y una tímidamente esbozada idea de aportar desde la cultura al desarrollo económico. Como sea, creemos que el sintagma desarrollo cultural sigue por entonces, tanto ganando terreno en las discusiones como evadiéndose de una definición clara.

Así como señalamos que cuando de recapitular los esfuerzos de la MONDIACULT 1982 por arribar a una conceptualización de cultura se trata, la primera parte de la definición de la Declaración de México es la pieza estelar en detrimento de las muy complejas deliberaciones, si el tema es el desarrollo cultural, la frase citada hasta el hartazgo es "la cultura es el principio y el fin del desarrollo"[59], que se halla en el apartado I. Profundización y enriquecimiento conceptual, sub apartado 3. Dimensión y finalidad del desarrollo, una frase que entendemos no por mucho reiterada resultes más diáfana.

Pero demos primero un vistazo a los debates, sobre todo de la Comisión I, donde las discusiones son de una riqueza extraordinaria, comenzando por el análisis crítico del desarrollo en sí mismo, se dice allí:

> Que el desarrollo no puede reducirse a la mera dimensión económica y que las sociedades ya no pueden satisfacerse con la finalidad del crecimiento por el crecimiento y menos aún con modelos o estilos de vida impuestos desde el extranjero. En el mundo industrializado la crisis del crecimiento ha acarreado el crecimiento de la crisis y el desarrollo económico ajeno a las realidades socioculturales produce efectos nocivos y suscita graves problemas sociales.
>
> (…) En todas partes las concepciones puramente económicas del desarrollo, que otorgaban abusivamente la prioridad a lo cuantitativo, se están poniendo en tela de juicio. Pero están por descubrirse los medios de reemplazar el desarrollo económico por una economía al servicio del desarrollo.
>
> Es necesario, sin duda, imaginar un concepto global de desarrollo cuya teoría está aún por formularse. (UNESCO, 1982: 26)

Como en el capítulo siguiente desarrollaremos, a comienzos de los años '80 el desarrollo venía acumulando críticas: la teoría de la dependencia, la limitación medioambiental y en no menor medida el imperialismo cultural que no pocas veces conllevaba; en el plano fáctico, a los fracasos que sumaban los programas de desarrollo en las ex colonias europeas y al estancamiento de las economías latinoamericanas pese al desarrollismo de las pasadas décadas, se sumaba por

[59] En realidad en la Informe aparece como "se señaló que la cultura era el principio y el fin del desarrollo", con el verbo ser en pasado

entonces, como bien señalaba la Conferencia que “en el mundo industrializado la crisis del crecimiento ha acarreado el crecimiento de la crisis”. El argumento central es contundente, un desarrollo centrado ciegamente en el crecimiento económico no resulta conducente, aun en el mundo por entonces considerado desarrollado, a mejorar la calidad de vida de la población.

Pero el párrafo va incluso más allá y aventura la necesidad de una revisión conceptual del desarrollo, desplazar “el desarrollo económico por una economía al servicio del desarrollo”, dirá la conferencia, para concluir que se trata de una “teoría (que) está aún por formularse”. Estas ideas de cambio de perspectiva frente al desarrollo quedan sintetizado en el punto 13 de la Declaración de México al decir:

> Un número cada vez mayor de mujeres y de hombres desean un mundo mejor. (…) Su objetivo no es la producción, la ganancia o el consumo per se, sino su plena realización individual y colectiva, y la preservación de la naturaleza. (UNESCO; 1982: 44)

Como dijimos, la crítica general a la teoría del desarrollo de impronta economicista se complementa en los debates de la Comisión I con la propuesta de desplazar el eje central del desarrollo, desde el crecimiento hacia la cultura, no duda así en afirmarse que “el desarrollo económico no es un fin sino un medio, en tanto que el desarrollo cultural es incontestablemente un objetivo en sí mismo” (UNESCO, 1982: 26), aunque “desarrollo cultural” sigue permaneciendo como un significante incierto.

> Es a partir de su identidad profunda, es decir, de su cultura, que un pueblo puede sacar y desarrollar las fuerzas dinámicas que pueden hacerlo progresar. Podría así establecerse un círculo virtuoso en que el pueblo se desarrollara a partir de su propia cultura. (UNESCO, 1982: 27)

Esta frase no deja lugar a dudas del deseo de imbricar cultura y desarrollo, entendemos, sin embargo que no queda claro si esas “fuerzas dinámicas” remiten: a una intensión de situar al desarrollo, otorgarle una impronta local deudora de esa “identidad profunda”; un modelo de desarrollo que atienda los particularismos de cada sociedad; o por el contrario “las fuerzas dinámicas” son las económicas, conforme el esquema tradicional del desarrollo y “la identidad profunda” resultaría así en un insumo. Esta incerteza que encierra la frase precedente bien la puede habilitar a actuar como bisagra entre la idea de la cultura como fin del desarrollo y la de cultura como recurso que forma parte del mismo debate.

En este último sentido, ya en los debates tendientes a la profundización conceptual "numerosos delegados sostuvieron que la creación puede ser el motor del renacimiento económico" (UNESCO, 1982: 17), idea que no fue ajena a la Comisión I, donde se sostuvo que "lo que es importante es que los encargados de la adopción de decisiones y los planificadores comprendan que la cultura constituye un recurso en sí mismo, que puede y debe utilizarse en el proceso de desarrollo" (UNESCO, 1982: 27). La idea de la cultura como recurso económico hegemonizará las discusiones en las décadas siguientes, pero por entonces aún incipiente, no está exenta de controversias en las discusiones, de allí que también en las mismas discusiones se afirmara que "ha de reemplazarse la visión economicista, que reduce la cultura a una mercancía" (UNESCO, 1982: 26).

Volvamos ahora, habiendo repasado un poco más en profundidad el grueso de los debates sobre cultura y desarrollo en el marco de la MONDIACULT '82, a la celebérrima frase "la cultura es el principio y el fin del desarrollo" (cuyo éxito creemos se debe más a su efecto poético que conceptual). En primer lugar, recuperemos el total de su contexto semántico reproduciendo el párrafo íntegro en que se encuentra la frase.

> La Conferencia también fue unánime en cuanto a afirmar como una verdad palmaria que el crecimiento económico no debía ser más un fin en sí mismo, que en lo sucesivo todo desarrollo debía articularse alrededor del hombre y de su unicidad. Se señaló con energía que la cultura era el principio y el fin del desarrollo, porque en verdad no había desarrollo sin acción voluntaria del hombre y el hombre, destinatario final del desarrollo, no era otra cosa que el producto de la cultura. (UNESCO, 1982: 11)

La primera oración reseña lo visto en relación al desplazamiento de un desarrollo centrado en lo económico por uno centrado en el hombre, rubricado en la segunda parte de la frase al decir del hombre que es "el destinatario final del desarrollo"; se destaca la "unicidad" del hombre, entendemos que pudiera traducirse a la necesidad de un desarrollo con equidad en virtud, justamente, de ese carácter único, común, de todos los hombres.

La idea de la cultura como principio y fin del desarrollo creemos que se clarifica con el cierre de la frase, el hombre es "el destinatario final del desarrollo", pero este, a su vez, no es "otra cosa que el producto de la cultura", de lo cual podemos inducir

que “hombre” y “cultura” se convierten prácticamente en significantes intercambiables; el punto 13 de la Declaración de México parece convalidar esta hipótesis, pues allí se afirma, justamente intercambiando los términos: “El hombre es el principio y el fin del desarrollo”.

Ahora bien, vimos ya que las políticas culturales oscilan entre una concepción de cultura, en los términos de la propia conferencia, “derivada de la antropología” y otra “más estrecha”, asimilables a las que es su momento signamos cono significaciones “científicas” y “humanistas” respectivamente. Claramente la idea del hombre como ser cultural, que podemos leer está por detrás de la frase en cuestión, resulta asimilable a la primera de las concepciones, sin embargo, el problema sobreviene cuando la frase es leída descontextualizada y a la ligera, asumiendo la concepción “estrecha”, que no es sino asimilarlo a cosas como la historia, bellas artes, la cultura popular o de masas, cosas muy importantes sin duda, pero que lejos están de poder ser asimilables a la vida misma del hombre, que es, entendemos, la intencionalidad de la frase al subordinar el desarrollo al hombre mismo.

2.4.5. El tratamiento de la diversidad cultural

El tema de la diversidad cultural tuvo un amplio tratamiento en la MONDIACULT de 1982, aunque siempre supeditado a la idea de identidad cultural, que como venimos viendo, al menos desde Bogota’78, se había convertido por entonces en el concepto estelar de la época en el campo de las políticas culturales, de hecho, en la Declaración Final se afirma que “identidad cultural y diversidad cultural son indisociables”. Como sea, la mayoría de las cuestiones que en derredor de la idea de diversidad cultural llegan hasta nuestros días están por entonces ya presentes.

El punto de partida es siempre la valoración intrínseca que cada cultura representa para la UNESCO y el derecho de todos los hombres a participar en la vida cultural de sus comunidades, como señala la Declaración Universal de Derechos Humanos, como dijimos, marco axiológico de la organización.

> La mayoría de los delegados recalcaron la importancia de sensibilizar a los hombres sobre su identidad cultural, el pluralismo resultante, su derecho a

> la diferencia, y el respeto recíproco de las culturas, incluyendo las de las minorías. (UNESCO, 1982: 8)

Mientras la salvaguarda de los particularismos culturales se mantuvo acotado a las relaciones inter-nacionales, su aceptación para los estados no fue un problema, la Declaración Final misma sostiene que "las peculiaridades culturales no obstaculizan, sino que favorecen, la comunión en los valores universales que unen a los pueblos" (UNESCO, 1982: 44); sucede que la idea de una cultura "nacional" diferente de la de las demás naciones era funcional a la fuerza centrípeta propia del sistema inter-nacional, la diferencia justifica la existencia de un estado nación moderno autónomo (Gellner, 1994; Hobsbaum, 2012). Pero cuando se pasa a la defensa de esos particularismos al interior del estado nación la cosa cambia, pues el valor de la diversidad cultural representa, como ya dijimos, un cambio de paradigma frente al de la necesaria homogeneización cultural interna de los estados como requisito de mantenimiento de su cohesión social y política[60]. De allí que los debates abunden en argumentos contra esta supuesta incompatibilidad entre diversidad cultural y unidad nacional, como por ejemplo en la siguiente frase, una de las pocas en que se emplea el sintagma diversidad cultural:

> …la diversidad cultural –corolario de la afirmación de la identidad cultural., lejos de ser un factor de división, puede ser un elemento de enriquecimiento y equilibrio. (…) un diálogo fecundo entre las diversas culturas y la participación activa de las distintas comunidades en la vida cultural de la nación propician la integración y la unidad nacionales. (UNESCO, 1982: 9)

Otro tema relevante cuando de diversidad cultural se trata es de las relaciones entre esas entidades: las culturas diferentes. La primera posición que se sienta al respecta es la de un abierto relativismo cultural.

> "La Conferencia ratificó unánimemente con convicción y energía la igualdad y la dignidad de toda cultura, rechazando cualquier jerarquización en este campo, ya que nada puede justificar la discriminación entre culturas superiores y culturas inferiores. (UNESCO; 1982: 9)

Una idea, esta última, que no siempre parece compatible con las posiciones al interior de la propia Conferencia; así, por ejemplo, de las reiteradas insistencias en

[60] El Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo: *Nuestra diversidad creativa,* será concluyente en este sentido al afirmar que "Construir la nación mediante la homogeneización de todos los grupos no es ni deseable ni viable" (UNESCO; 1997: 12).

la necesaria alfabetización como condición de necesidad para participar de la vida cultural pudiera desprenderse una superioridad de las culturas letradas sobre las ágrafas. Pero aun asumiendo un principio de relativismo cultural y consecuente respeto del derecho de existencia y autonomía, la relación entre cultura queda aún pendiente; pudiera propiciarse el mínimo de contactos inter-culturales, pero claramente no es esta la posición de la UNESCO, por el contrario ya está presente en México ’82 la idea que después encontrará un significante más estable en el diálogo intercultural.

> …la legitima reivindicación de la identidad cultural no significa en modo alguno un repliegue sobre sí mismo, sino que, sitúa las relaciones de ahora en adelante, sobre la base del enriquecimiento mutuo mediante el diálogo de las culturas. (UNESCO, 1982: 9)
>
> …la cooperación cultural (…) exige también la voluntad de conocer a los otros países, descubrirlos, mostrarse receptivos a su sensibilidad. (UNESCO; 1982: 18)

La valoración de los particularismos culturales, entiende la UNESCO, conlleva el riesgo del esencialismo, de la cristalización de las culturas en defensa de sí mismas, algo que se contradice con la teoría cultural de la organización que reconoce el cambio como parte de la dinámica “natural” de las configuraciones culturales (Lévi Strauss: 2015)[61]. En un intento de conjurar ese riesgo se afirma que “la identidad cultural es la defensa de las tradiciones, de la historia y de los valores orales, espirituales y éticos, legados de generaciones pasadas, pero no debe significar tradicionalismo, culto del pasado ni inmovilismo” (UNESCO; 1982: 9).

Si bien la idea de salvaguarda de la diversidad conlleva potenciales conflictos al interior de los estados nacionales, es en el orden económico inter-nacional donde este tema se tornó más álgido en las discusiones de 1982[62]. Sucede que para la época es ya más que evidente la asimetría en la circulación de bienes cultural en el mundo, entre países exportadores de su productos y escasamente importadores (los países desarrollados, pero fundamentalmente Estados Unidos) y viceversa (los

[61] Esta idea tiene un desarrollo mucho más acabado en el documento *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*, que publicara la UNECSO en 2009, allí se afirma: “la protección de la diversidad cultural consistía en asegurarse de que la diversidad en sí misma seguía existiendo y no en garantizar la perpetuación indefinida de una determinada fase de la diversidad (UNESO; 2009: 2).

[62] Este conflicto se agudizaría en las décadas siguientes con el auge del neoliberalismo, la globalización, el libre mercado y nueva Organización Mundial de Comercio.

países subdesarrollados), el resultado son posiciones políticas contrapuestas entre emisores y receptores, las cuales recuperamos seguido en extenso de los debates de la Comisión II.

> La primera posición reconoce que la iniciativa privada es la fuerza motriz del desarrollo cultural y, por lo tanto, de las industrias culturales. El Estado sólo está destinado a desempeñar un papel de coordinación y apoyo. Los representantes de esta tesis consideran que las industrias culturales transnacionales son agentes positivos de promoción de la cultura, si bien reconocen que deben ser conscientes de las preocupaciones de los países que reciben sus productos del deseo legítimo de éstos de preservar su identidad nacional. Pero no admiten que esta preservación se realice mediante medidas restrictivas, que atentarían contra el principio de libre circulación de ideas y productos culturales.
>
> En cambio, numerosos países consideran que la aceptación sin discriminación de este principio no haría más que agravar la situación de dependencia en que se debaten y a la que no pueden hacer frente debido a la falta de los medios humanos, económicos y materiales necesarios para encontrar soluciones alternativas autónomas. Por otra parte, consideraron que muchos de estos productos importados son bastante menos culturales que comerciales y que transmiten concepciones de vida, del hombre y de la sociedad que son flagrantemente contradictorios con sus propias orientaciones políticas, religiosas y culturales; en consecuencia, no solo creen tener el derecho, sino el deber, de efectuar una selección positiva y de proponer a sus poblaciones modelos culturales y de representación existencial que estén en armonía con su propias opciones. (UNESCO, 1982: 39)

La “libre circulación de ideas” es la coartada que tradicionalmente se emplea en estos foros en defensa de intereses corporativos que monopolizan en comercio mundial de bienes culturales, los que son presentados como “agentes positivos de promoción de la cultura”. A la “libre circulación de ideas” y la consecuente “promoción de la cultura”, los países receptores replican que “muchos de estos productos importados son bastante menos culturales que comerciales”. Estamos una vez más ante una discusión que dista de ser diáfana en virtud del doble sentido

que, según la coyuntura, se le atribuya al término cultura; en este caso, la idea de los países subdesarrollados de diferenciar productos culturales de comerciales se encuadra en la concepción “estrecha” de cultura, sin embargo, se dice de los productos “comerciales” que “transmiten concepciones de vida, del hombre y de la sociedad”, lo cual los convierte en culturales según la concepción “derivada de la antropología”, lo cual a su vez validaría la posición de los países exportadores. No nos interesa en este punto ponderar las posiciones mismas, sino destacar una vez más que la UNESCO arrastra un problema con este carácter polisémico de la idea de cultura que no termina de resolver.

Por todo lo dicho creemos que la MONDIACULT de 1982 fue el evento de mayor riqueza en cuanto a las discusiones conceptuales de la UNESCO, donde la estrella es la adopción de toda una teoría de la cultura que extiende su alcance hasta nuestros días, pero como vimos, también fueron muy ricos los debates sobre la democracia cultural, el desarrollo cultural o la diversidad cultural. La clave de estos logros quizá pueda encontrarse en un particular contexto mundial, con un tercer mundo mucho más combativo en los foros internacionales como la UNESCO; pero también en el trabajo de maduración de estos temas por parte de la propia organización desde la década de 1960, que, como vimos ya desde la reunión de Mónaco, además de las discusiones entre los Estados Miembros implicó fuertemente a representantes del pensamiento social de la época, alentándolos a hacer de la política cultural un objeto de reflexión.

Mencionamos ya que en la entrevista que le realizáramos a Eduardo Nivón Bolán, justamente en el marco de la MONDIACULT de México, pero de 2022, este destacó en tono un tanto crítico el tomo “salvífico” de la misma, pero reconocía también que terminó de instalar el tema de las políticas culturales en las agendas internacional, gubernamental, académica e incluso de la opinión pública; creemos justamente que esto último en no menor medida es resultado de lo primero, el problema sobreviene cuando esa desmesura de expectativas y frases grandilocuentes (“la cultura es el principio y el fin del desarrollo”) no se condicen con la realidad de los impactos sociales del campo, que consideramos muy importantes, pero bastante más discretos.

Pese a la riqueza del debate creemos que subyacen ciertas indeterminaciones sobre las nociones de cultura, que persiste en un movimiento pendular entre, como venimos diciendo, dos universos de significaciones: humanistas y científicas, y de desarrollo cultural, que no acaba de encontrar una conceptualización clara; la primera arrastrara su carácter polisémico hasta nuestros días, la segunda encontrará en la década siguiente una conceptualización más acabada, no menor en este último proceso es la Recomendación nro. 27 de la Conferencia dirigida a la UNESCO y a la ONU, que "recomienda" a la primera y "ruega" a la segunda, "la celebración de un Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural" (UNESCO, 1982: 79), iniciativa que se concretará a partir de 1988 y que será objeto de nuestro análisis subsiguiente.

3. La institucionalización del desarrollo cultural

3.1. El decenio mundial para el desarrollo cultural, 1988-1997

La Recomendación n° 27 de la MONDIACULT 1982 con justicia puede ser considerada el puntapié inicial del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural[63], entre sus considerando destacaba que "la cultura constituye una parte fundamental de la vida de cada individuo y de cada comunidad y que por consiguiente el desarrollo, cuyo objetivo último debe estar centrado en el hombre, tiene una dimensión cultural esencial" (UNESCO, 1982: 79), una buena síntesis de lo que vimos fue el re encuadre de la relación entre cultura y desarrollo.

En los hechos, el Decenio fue instituido por la Resolución A/41/187 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, del 8 de diciembre de 1986, donde: se "proclama el período 1988-1997 Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, que ha de celebrarse con los auspicios de las Naciones Unidas y de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura" (Art. 1); se aprueban los cuatro objetivos del Decenio: "reconocimiento de la dimensión cultural del desarrollo; afirmación y enriquecimiento de las identidades culturales; ampliación

[63] A la Resolución de la MONDIACULT le sucedieron Resoluciones similares en las XXII y XXIII Conferencias Generales de la UNESCO, en 1983 y 1985 respectivamente; y una Resolución del Consejo Económico y Social de la ONU, en 1986.

de la participación en la cultura; y promoción de la cooperación cultural internacional" (Art. 2); se "invita" a participar del Decenio a estados, organizaciones intergubernamentales, de la sociedad civil y particulares interesados (Art. 3); y se "alienta a las organizaciones, órganos y organismos de las Naciones Unidas que participen en la consecución de los objetivos del Decenio", aunque antes de cerrar la Resolución se deja en claro: "sin que ello entrañe nuevas consecuencias financieras" (Art. 4) (ONU, 1986: 149).

El Decenio fue un programa de acciones realmente significativo, además de la propia UNESCO, involucró, obviamente que en disímiles formas y grados de participación: a la mayoría de los Estados Miembros, a gobiernos regionales y locales; a organizaciones de la sociedad civil, locales, nacionales e internacionales; a universidades y centros de investigación; a otros organismos de la familia de las Naciones Unidas, entre ellas la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y las Comisiones Económicas regionales[64]; incluso a los organismos del Bretton Woods, especialmente el Banco Mundial.

El Proyecto de Programa de Acción para el Decenio presentado por el Director General, Amadou-Mahtar M'Bow, al Consejo Ejecutivo de la UNESCO en mayo de 1986 nos da una idea bastante certera de la hoja de ruta que para semejante empresa se trazara la organización.

Los problemas generales que motivan el Decenio están planteado en el documento en los siguientes términos: "atender más a la dimensión cultural en los procesos de desarrollo y, por otra parte, estimular las aptitudes creadoras y la vida cultural en su conjunto" (UNESCO, 1986: 4); volviendo sobre nuestros pasos (que no son sino los de la historia de la organización) encontramos que el primero de los problemas es una de las grandes preocupaciones de la MONDIACULT 1982, el modelo de desarrollo excluyentemente económico se está agotando y se deben encontrar alternativas, la propuesta de la UNESCO es incorporar la dimensión cultural del desarrollo, un corolario que se desprende de este nuevo enfoque es "el

[64] Las Naciones Unidas cuenta con cinco Comisiones Económicas regionales: CEPA (Comisión Económica para África); CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe); CEPE (Comisión Económica para Europa); CESPAO (Comisión Económica y Social para Asia Occidental); CESPAP (Comisión Económica y Social para Asia y el Pacífico).

reconocimiento de las interacciones de la cultura y los sectores clave del desarrollo" (educación, comunicaciones, salud, agricultura, transporte, hábitat, industrialización, medio ambiente, etc.); el segundo tema remonta sus raíces a la Conferencia de Venecia, el alentar a los Estados Miembros a tener una política gubernamental para con el campo cultural, aunque como veremos la idea de creatividad social tomará nuevo vuelo con el Informe *Nuestra Diversidad Creativa* hacia finales del decenio (UNESCO, 1997c).

Se establecen luego los cuatro grandes objetivos, que son los que mencionamos ya a partir de la Resolución de la ONU: concientizar sobre la dimensión cultural del desarrollo, fortalecer las identidades, ampliar la participación en la vida cultural y la cooperación cultural internacional.

Entre las múltiples consideraciones que en el Informe concitan los objetivos hay una frase que nos interesa destacar, pues esta reaparece en diferentes documentos a lo largo del Decenio: "la felicidad no puede introducirse desde el exterior", lo cual constituye toda una posición, a la vez, geopolítica y crítica del modelo de desarrollo; en modo alguno ello implica desentenderse de la cooperación internacional al desarrollo, pero sí el que esta tenga en cuenta las realidades y voluntades de los pueblos sobre los que se despliega, más aun, son los pueblos los que tienen que tener en cuenta qué elementos de esa cooperación los favorecen y decidir por sí en consecuencia.

La noción de cultura sobre la cual se trabaja vuelve sobre lo ya visto en la MONDIACULT '82: "la cultura en general, más allá de los planos intelectual y artístico, es asimismo -y, sin duda, ante todo- una manera de ser, de percibir y percibirse, una manera de sentir, de expresarse, de crear, que caracteriza la originalidad profunda de cada sociedad" (UNESCO; 1986: 6), una vez más este carácter dual, restringido y amplio, estético y antropológico, o como preferimos identificarlos aquí: humanista y científico. Un corolario de esta distinción es la diferenciación que entre creación y creatividad[65], que si bien se presente en forma muy vaga en el Informe del Director de 1986, tendrá una mayor claridad conceptual y un lugar preponderante en las conclusiones de *Nuestra Diversidad Creativa* diez años más tarde; el concepto de "creación" se reserva para el campo de las artes,

[65] Así lo demuestra el apartado i.i. de las "Orientaciones y actividades prioritarias", que tiene justamente por título: "Fomento de la creación y de a creatividad" (UNESCO; 1986: 16).

donde se da cuenta de la participación de “profesionales” y “no profesionales”, “creatividad”, en tanto es un atributo del común de la población que se espera fomentar de cara a buscar soluciones a los problemas sociales de lo más variado.

> Convendrá especialmente estimular la creatividad en todos los campos, buscar los medios para lograr un dominio creador de las aportaciones del exterior en materia de educación, comunicación, ciencia y tecnología o hábitos alimentarios y del vestido, para promover el conocimiento y el respeto de todas las culturas y, finalmente, para facilitar la comunicación intercultural. (UNESCO, 1986: 12)

Se insinúa así que en la creatividad estaría la clave para incorporar las “aportaciones del exterior” a los procesos de desarrollo, pero neutralizando sus componentes de imposición o enajenación, recuperando así el control de su culturas (Bonfil Batalla) y ratificando aquello de que “la felicidad no puede introducirse desde el exterior”.

En su faz instrumental el Informe establecen cinco “modalidades de acción”, quiénes son y el “papel de los participantes”, y los “mecanismos de coordinación”; los primeros se describen en los siguientes términos:

- Las actividades experimentales y los proyectos piloto, que tienen un valor dinámico en la medida en que producen efectos multiplicadores, permiten al mismo tiempo comprobar la validez de las hipótesis teóricas y afinar los métodos de trabajo,
- La formación de los personales del desarrollo cultural, así como la sensibilización de los responsables económicos y sociales, públicos y privados, a la dimensión cultural de sus funciones,
- La información de los especialistas y los encargados de tomar decisiones, así como la sensibilización de la opinión pública al significado y a los alcances del Decenio, especialmente en forma de grandes manifestaciones culturales internacionales,
- La investigación ligada a la realización de actividades operacionales, de formación, de información y de reglamentación,
- La acción normativa, en especial con miras a favorecer una mejor aplicación en los Estados Miembros de los instrumentos internacionales aprobados por

la Unesco o por otras organizaciones del sistema de las Naciones Unidas. (UNESCO, 1986: 8; subrayados en el original)

Los participantes que se espera movilizar en el Decenio son los ya mencionados anteriormente. En cuanto a la coordinación, siempre que fuera posible, se procura canalizar por la vía de instituciones ya existentes, como las Comisiones Nacionales para la UNESCO (en el nivel nacional)[66] o el Comité Permanente de ONG ante la UNESCO (en relación a la sociedad civil); cuando esto no fuere posible se propone la creación de instituciones ad hoc, de ellas sin lugar a dudas la más importante fue el Comité Internacional del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, el cual estaba integrado por representantes de veintiséis Estados Miembros, elegidos en el marco de la Asamblea General, con representación equitativa por regiones y con mandatos renovables por mitades cada dos años.

Así, con la hoja de ruta antes descripta, comenzó el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, con unas más bien tibias repercusión y apoyo de la comunidad inter-nacional en un comienzo (UNESCO; 1997a), pero que paulatinamente y con el correr de los años se fue convirtiendo en un movimiento vigoroso que, según el balance de Federico Mayor sobre el cierre de Decenio, llegó a concretar 1.200 proyectos (UNESCO, 1997b), concretando lo que antes de comenzar Amadou M'bow caracterizara como "uno de los (proyectos) más universales en materia de cooperación cultural que haya concebido la UNESCO desde su creación" (UNESCO, 1987: 10). De entre esta multitudinaria cantidad de iniciativas, tanto por la repercusión que alcanzara en su momento como por la trascendencia posterior, ocupa un lugar destacado el trabajo de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, y su informe final *Nuestra Diversidad Creativa*, que seguido presentamos.

3.2. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo: *Nuestra Diversidad Creativa* (1997)

La 26ª Conferencia General de la UNESCO mediante la Resolución 3.3.:

[66] En el caso de muchos países desarrollados, como Canadá, Suecia o Países Bajos, la participación nacional en el Decenio fue asumida por las agencias de cooperación internacional.

Pide al Director General, que en cooperación con el Secretario General de las Naciones Unidas:

a) Cree una comisión mundial independiente sobre cultura y desarrollo, integrada por mujeres y hombre de todas las regiones, destacados en diversas disciplinas, para preparar un informe mundial sobre cultura y desarrollo y propuestas para actividades inmediatas y a largo plazo, a fin de atender a las necesidades culturales en el contexto del desarrollo. (UNESCO, 1991: 52)

Allí se sugiere como parte de las actividades de la Comisión: "identificar, describir y analizar las cuestiones básicas, los problemas y los nuevos desafíos" relacionados con la cultura y el desarrollo: los "factores culturales" que afectan al desarrollo; inversamente, "la influencia del desarrollo (…) en la cultura"; la potencial incorporación de la cultura en los "modelos de desarrollo"; y la relación entre "desarrollo cultural" y "bienestar individual y colectivo".

El principal objetivo planteado a la Comisión será: "Preparar un Informe Mundial sobre Cultura y Desarrollo orientado a la formulación de políticas, basándose en el acopio y análisis de información de todas las regiones y de diversas fuentes" (UNESCO, 1991: 53) del cual se esperaba actuara a la vez que como movilizador de la opinión pública, como de hoja de ruta para los responsables de planificar las políticas culturales y de desarrollo nacionales e internacionales.

Se fija una plazo de tres año para sus labores y se deja en claro que se financiará con recursos extra presupuestarios, aclarando incluso que "en caso de no se hubieran comprometido los fondos suficientes, se informará a los Estados Miembros de la UNESCO de la imposibilidad de realizar la labor" (UNESCO, 1991: 53).

La Comisión comienza sus labores en 1993 bajo la dirección de Javier Pérez de Cuéllar (ex Secretario General de la ONU, entre 1982 y 1991) y está integrada 6 Miembros Honorarios y por 13 Miembros, entre los primeros se encontraban Claude Lévi-Strauss e Ilya Prigogine, mientras que entre los segundos destaca la figura de Lourdes Arizpe, principal nexo con la UNESCO desde sus comienzos y que desde 1994 ocupara el cargo de Directora General Adjunta para el área Cultura del organismo.

Es claro que en la mente, tanto de quienes lanzaron como de quienes participaron de la iniciativa, estaba el Informe Mundial de la Comisión sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, *Nuestro Futuro Común* (también conocido como *Informe Bruntland*, por haber sido presidido por Gro Harlem Brundtland) publicado en 1987, en el que se definiera la noción de desarrollo sustentable y que tuviera gran impronta en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, la "Cumbre de Rio", realizada en 1992. Además, en 1990 el PNUD había lanzado su primer *Informe sobre Desarrollo Humano* y estaba en preparación la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social realizada en Dinamarca en 1995[67]. Como vemos, las acciones de la UNESCO por fortalecer el concepto de desarrollo cultural se encontraban inmersas en un movimiento inter-nacional mucho mayor que evidenciaba la necesidad de reorientar el desarrollo mismo.

El Informe claramente muestra una perspectiva multidisciplinaria; sus análisis y postulados están respaldados por una cuantiosa casuística recolectada en los más diversos países (si bien no siempre queda claro la profundidad de los estudios de casos que respaldan las referencias); y fueron solicitados por la Comisión numerosos informes específicos a prestigiosos expertos de todo el mundo. Sus más de 200 páginas se estructuran en diez capítulos: Una nueva ética global; Compromiso con el pluralismo; Creatividad y empoderamiento; Desafíos para un mundo más mediático; Mujeres, género y cultura; Los niños y los jóvenes; El patrimonio cultural al servicio del desarrollo; Cultura y medio ambiente; Repensar las políticas culturales; y Las necesidades de investigación.

Como parece ser el mandato en estos casos, la primera frase del Informe (en el Resumen) parece ser más efectista que clarificadora: "Un desarrollo disociado de su contexto humano y cultural es un crecimiento sin alma"[68], sin embargo, seguido se expresa la que sea acaso la principal idea fuerza del trabajo de la Comisión: "El florecimiento pleno del desarrollo económico forma parte de la cultura de un pueblo, aunque ésta no sea la opinión común"; la "opinión común" a que refiere en realidad son dos; por un lado la idea que acompañara al proyecto del desarrollo desde sus primeros pasos, esto es, que cuando esta no era occidental y moderna la cultura

[67] Según la ONU "la mayor reunión de líderes mundiales jamás realizada". https://www.un.org/es/conferences/social-development/copenhagen1995

[68] "Desarrollo", "crecimiento, "contexto humano" o "contexto cultural son categorías tratadas extensamente en el Informe, pero "alma" no tiene un tratamiento ulterior que lo clarifique.

resultaba un escollo para el crecimiento económico; y por otro la idea que postula que la cultura puede ser un motor de ese mismo crecimiento económico, una aliada más que una enemiga.

La Comisión, formada mayoritariamente por científicos sociales, emplea instrumentalmente la concepción científica de cultura y si se quiere acaso una perspectiva más bien culturalista, de allí que pueda subsumir el desarrollo, el crecimiento y hasta la economía misma al interior de la cultura. Los corolarios de una tal posición son claros, un modelo de desarrollo impuesto es una cultura impuesta, como tal irremisiblemente generadora de tensiones sociales y muy probablemente condenada al fracaso. No se trata ya de emplear ejércitos de antropólogos como en los años '60 para adaptar los proyectos de desarrollo a las culturas locales, cundo no peor, adaptar las culturas locales a los proyectos de desarrollo (Escobar, 1999). Para la Comisión "es inútil hablar de la relación entre cultura y desarrollo como si fueran dos cosas separadas", los modelos de desarrollo deben tener un origen endógeno[69], emerger de las culturas mismas, pues "el desarrollo y la economía forman parte de la cultura de los pueblos".

Un atributo que debe reconocerse a la Comisión es que, a diferencia de otros documentos que en una lógica muy propia de los organismos multilaterales buscan de maximizar los conformismos y para ello diluir las contradicciones internas, asume abiertamente las situaciones controversiales y sienta posición concreta. Así, asume como necesarios "la protección y el ejercicio de los derechos de las minorías", sin embargo, también se deja en claro que "las minorías no deben ejercer sus derechos en detrimento de las mayorías"; la "libertad cultural", entendida como derecho colectivo, es condición del ejercicio de los derechos individuales, pero no puede ser factor de opresión. Asume la defensa de los Derechos Humanos ante la crítica de etnocentrismo explicando que se trata de "principios generales" que deben "encontrar reflexión adecuada en toda comunidad social o política particular"; también se señala que "su inquietud moral" forma parte de "las *principales* tradiciones de enseñanza moral" (el destacado es nuestro), aun cuando con antelación se dice que "el principio básico debe ser el respeto de *todas* las culturas" (el destacado es nuestro), claramente las "principales" no son "todas"; más aún, la

[69] Endógeno no está aquí empleado en el sentido comúnmente dado al término en el sintagma desarrollo endógeno, donde refiere a la explotación económica de recursos propios, que incluso bien pueden ser culturales, pero manteniendo el modelo de desarrollo hegemónico.

propia Comisión afirma que “existen culturas que tal vez no sean dignas de respeto, porque ellas mismas han demostrado ser intolerantes, excluyentes, explotadoras, crueles y represivas”, de ello podría desprenderse una suerte de ley del talión conforme la cual tales culturas deben ser no toleradas por intolerantes y excluidas por excluyentes, la Comisión misma ofrece una interpretación no tan extrema, toda vez que reconoce que “aún los miembros de las culturas intolerantes deberían gozar de la libertad de expresar sus puntos de vista”, claro que se deja por sentado que podrán hacerlo “mientras sus actos no infrinjan los derechos de quienes no están de acuerdo con ellos”.

Es claro que la Comisión navega en la contradicción propia del pensamiento social entre universalismo y particularismo, pero ante el mandato imperativo de proponer líneas de acción de alcance global no duda en sostener que estas no pueden sino asentarse en “normas absolutas”, acaso mínimas, pero absolutas, como lo deja en claro en el siguiente párrafo.

> El espíritu liberal, la tolerancia y el pluralismo nos inclinan a aceptar con agrado la idea de la existencia de múltiples puntos de vista. Por otro lado, la búsqueda de objetividad y universalidad nos conduce a desear que la verdad sea única. La dificultad lógica y ética con el relativismo es que éste respalda el absolutismo y el dogmatismo, mientras que el absolutismo no reconoce el relativismo. Puesto que muchas visiones del pasado y de otras culturas son intolerantes, si las respaldamos basándonos en nuestras ideas de tolerancia y liberalismo, estamos respaldando igualmente la intolerancia. (…) Sin una afirmación de normas absolutas, esta Comisión no podría proponer ninguna recomendación, ni podría sostener ningún discurso razonable. Celebremos la diversidad, pero conservando normas absolutas para poder juzgar lo que es justo, bueno y verdadero. (UNESCO, 1997c: 36)

El tema de la diversidad cultural es el de más extenso tratamiento en *Nuestra diversidad creativa*, incluso mayor que el del propio desarrollo cultural, nos detuvimos aquí en cuestiones de las más controversiales, pero todo el documento profundiza en nociones de mayor legitimidad, la posibilidad de armonizar estado nación con diversidad cultural interna, se alega extensamente contra la xenofobia y el racismo, la valorización de las lenguas vernáculas, se analiza en profundidad

la situación de la mujer, niños, jóvenes, pueblos indígenas, migrantes y otras minorías.

La piedra angular para lograr el desarrollo cultural en los términos que los entiende la Comisión es la creatividad, tema al que de hecho se dedica todo un capítulo, el segundo párrafo del mismo contiene los elementos para entender cabalmente la propuesta: “la noción de «creatividad» se debe utilizar en un sentido amplio, no sólo para denotar la producción de un nuevo objeto o forma artísticos, sino también la solución de problemas en cualquier terreno imaginable” (UNESCO, 1997: 50); así entendida la creatividad es, o puede ser, parte de todas las actividades sociales, el arte, sí, pero también la salud, la educación, la ciencia, la tecnología y por supuesto la economía, la política, ámbitos por excelencia en los que se prefiguran los modelos de desarrollo. Tal como planteara la modernidad en relación a la razón, para la Comisión “todos somos potencialmente creativos”, la potencialidad está condicionada por fuerzas que la coartan, “una excesiva confianza en los enfoques tradicionales”, pero justamente también “una exageración de la racionalidad”; amén de hacer notar esta tensión entre innovación y tradición, la Comisión reconoce que las condiciones estructurales desfavorables también coartan la creatividad, en particular la pobreza. La creatividad no es enseñable y menos aún imponible, debe “cultivarse” creando condiciones propicias, entre otras características una “sociedad abierta y pluralista” parece ser uno de ellos.

La Comisión plantea que la creatividad ha sido más fructífera en campos como el arte o la tecnología que en el social y político; la Comisión misma no se muestra muy creativa en este plano, toda vez que en sintonía con la teoría neoliberal del estado postula que “el gobierno central cada vez se ha hecho con mayor poder” y que sería deseable que delegara “hacia abajo”, en los gobiernos locales y “hacia arriba”, en los organismos inter-nacionales; también se suma al auge del empowerment y del accountability, propios de la época.

Sin dudas que es posible encontrar referencias a la creatividad en documentos anteriores, pero por lo común como un componente de la práctica artística; aunque mencionamos anteriormente la conferencia de Amadou M´Bow en que diferenciara creación, categoría que reservara para el arte, de creatividad, cuyo tratamiento ya preanuncia las conclusiones de la Comisión. El Informe mismo menciona los dos eventos que posiblemente, más que él mismo, hayan disparado la noción de

creatividad al interior del campo de las políticas culturales en las siguientes décadas, el informe australiano Una Nación Creativa y el programa Creative London, que instalaron en la agenda la noción de industrias creativas, que si bien hace hincapié en la creatividad, lo hace en un sentido más económico que social y político (Fonseca Reis, 2008; UNCTAD, 2010). La Comisión no desconoce el aporte de la cultura a la economía en general y obviamente a la del desarrollo, por el contrario reconoce que:

> …las artes generan ingresos y oportunidades de empleo. También han demostrado que, sobre todo en los países desarrollados, la contribución del sector de la cultura al producto nacional bruto (PNB) es mucho más importante que lo que uno se imagina generalmente. (UNESCO, 1997c: 158)

Sin embargo, a párrafo seguido la Comisión también nos advierte:

> Sin embargo, si se exagera este tipo de argumento se corre el riesgo de que los objetivos culturales se vean sumergidos por objetivos puramente comerciales. Todas las formas de expresión cultural no pueden y no deben ser reducidas a valores mercantiles. «La transformación de la cultura y las artes creativas en mercancías descontextualiza y destruye el significado de las prácticas culturales. Equiparar las artes a productos generadores de ingresos elimina la espiritualidad, la historia y el valor de las prácticas culturales, elemento central que mantiene los valores y exalta las tradiciones de las comunidades desfavorecidas. (UNESCO, 1997: 158)

Con este diagnóstico como antesala, la Comisión toma abiertamente y explícitamente la posición por la exención cultural en las discusiones por el libre comercio, muy en boga por la época.

El capítulo dedicado a “políticas culturales” se recapitulan todos los anteriores como condición para “definir y aplicar una política”: “promover la creatividad en el terreno de la política” y de las más disímiles problemáticas sociales; reducir la “distancia que en términos de información separa a quienes tienen de quienes no tienen”; “adoptar una perspectiva de género” que tenga por objeto “redistribuir más equitativamente los recursos y el poder entre los hombres y las mujeres”; reconocer en niños y jóvenes “los portadores de una nueva cultura global en proceso de generarse” y brindarles, en consecuencia, “el lugar que les corresponde”; involucrar el patrimonio cultural en el “proceso de transformación social”; promover “una mejor

comprensión de las profundas dimensiones culturales de la gestión medio ambiental".

3.3. La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo. Estocolmo, 1998.

La realización de una conferencia a nivel ministerial era el corolario de cierre del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, sobre todo teniendo en cuenta que el Decenio había sido impulsado en un evento similar (MONDIACUL 1982), sin embargo la Introducción del Informe Final no hace referencia al Decenio; si lo hace al informe Nuestra Diversidad Creativa, reconoce que el "génesis" de la Conferencia "se remonta al esclarecimiento original de las interacciones entre cultura y desarrollo efectuados por la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo".

El evento se realizó en la ciudad de Estocolmo entre el 30 de marzo y el 2 de abril de 1998. Se estructuro en sesiones Plenarias, Foros y Ágoras; las primeras fueron espacios de participación de todos los delegados y su objetivo principal fue la elaboración del "Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo"; los Foros estuvieron organizados por un Estado Miembro y participaron invitados especiales, según el apartado "Estructura de la Conferencia", del Informe Final, se organizaron 10 Foros respondiendo a la agenda de la Conferencia; las Ágoras, en tanto, fueron los espacios organizados por organismos multilaterales o de la sociedad civil.

En su discurso de apertura el Director General de la UNESCO, Federico Mayor, manifestaba su esperanza de que "el nombre de Estocolmo representará un nuevo punto de partida para la cultura y esta Conferencia será considerada como un momento crucial". Pasado un cuarto de siglo el recuerdo, las rememoraciones, las referencias y citas a la Conferencia de Estocolmo al interior del campo de las políticas culturales miran de atrás a la MONDIACULT de 1982, incluso a la Conferencia de Venecia de 1970; las políticas culturales de estos tiempos parecen haber estado más signadas por las Convenciones del Patrimonio Mundial, Inmaterial o sobre la Diversidad Cultural, e incluso por la noción de industrias creativas, que como vimos debemos más al informe australiano, el programa

londinense y a la difusión de la UNCTAD que al accionar de la UNESCO; aun cuestionadas y reformuladas, las nociones de desarrollo sustentable o desarrollo humano, lanzadas por el Informe Brudtland y el PNUD respectivamente, trascendieron sus ámbitos de creación y generalizaron su uso internacionalmente en distintos ámbitos, mientras que la de desarrollo cultural sigue hasta hoy siendo de uso circunscripto al propio campo de las políticas culturales. La Conferencia de Estocolmo no parece haber sido el "momento crucial" que Mayor auguraba, acaso el elemento que más explique esto sea el que más debería de haber aportado a esa transformación: el "Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo" (apartado 2 del Informe Final), que en los hechos debería de ser el legado del evento, la hoja de ruta para la "momento crucial", pero que, entendemos, no está a la altura de la expectativa.

El Plan de acción se estructura en: un "Preámbulo", que a su vez contiene consideraciones, principios y un apartado que lleva por título "La Conferencia afirma que, por consiguiente" (de las consideraciones y principios); cinco "Objetivos de políticas recomendados a los Estados Miembros", en los términos de nuestro análisis el espacio en que la Conferencia hace su aporte al modelo de políticas culturales que propone a la comunidad inter-nacional; y una serie de "Recomendaciones al Director General de la UNESCO".

Entre los considerandos se reconocen los antecedentes de la Declaración de México, de la que se ratifica su definición de cultura, del Decenio, del informe Nuestra Diversidad Creativa y de algunos eventos de alcance local realizados en años recientes a la Conferencia; se reafirma el valor, en los términos que veníamos viendo, de nociones como identidad cultural, creatividad y fuerzas creadoras, cooperación cultural, participación en la vida cultural y, obviamente, la dimensión cultural del desarrollo; se destacan los "acelerados procesos de trasformación socioeconómica, tecnológica y cultural" resultado de la globalización; hay algunas referencia que son claramente coyunturales, como la valoración de la sociedad civil (redescubierta en los '90 habida cuenta de la retracción del estado neoliberal), los derechos de autor (elemento histórico de la UNESCO pero reavivado al fragor del impulso del libre comercio y las economías creativas) y sobre todo de la propiedad intelectual (concepto más en sintonía con los nuevos términos impuestos por la OMC). Más que el desarrollo cultural, la Conferencia dejó la impresión de una

comunidad inter-nacional que adopta decididamente el nuevo paradigma de la diversidad cultural, el apartado 4 de los considerandos es de los más extensos y de mayor densidad conceptual y así trata el tema:

> Haciendo hincapié en la necesidad de tener en cuenta simultáneamente los valores universales y el reconocimiento de las diversidades culturales, los esfuerzos nacionales destinados a armonizar políticas culturales nacionales y la necesidad de preservar el pluralismo de las iniciativas culturales populares a fin de fomentar el entendimiento y la comprensión mutua, así como también el respeto y la consideración entre individuos y entre las naciones ante los riesgos de la discordia y conflictos. (UNESCO; 1998: 12)

Vale decir que el plan propuesto seguido se hará reconociendo la tensión entre universal y particular, entre nacional y local, no con una estrategia de síntesis, el "crisol de razas", el "melting pot", sino de "reconocimiento" como forma de promover el "entendimiento".

Entre los "principios" hay una buena cantidad de referencias al vínculo entre cultura y desarrollo, "desarrollo sostenible (…) y cultura dependen mutuamente", "desarrollo humano y prosperidad (…) cultural", "la creatividad cultural (…) esencial para el desarrollo", "la armonía entre la cultura y el desarrollo", "desarrollo humano (…) y cultura de paz"; como vemos las referencias son al desarrollo, como un sustantivo en sí mismo o adjetivado, sea como humano o como sustentable, pero no hay ninguna mención al sintagma desarrollo cultural.

Son numerosas también las referencias a la "diversidad cultural", se habla del "diálogo entre las culturas", de su vinculación con la "creatividad cultural", de la "globalización (que) enriquece (…) pero podría ser igualmente contraproducente a nuestra diversidad creativa y pluralismo cultural" o de las "diferencias culturales en el marco de un respeto democrático".

La "creatividad", noción que como vimos es central a la propuesta de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, es tratada en un doble sentido, como "un compromiso individual por excelencia", en referencia al "artista-creador", pero también en un sentido comunitario, el valorado justamente por la Comisión, en tal sentido se afirma que "debemos facultar a cada individuo y a cada comunidad para aprovechar su creatividad y para que encentre y consoliden maneras de convivir con otros, facilitando un desarrollo humano auténtico".

El apartado en que “la Conferencia afirma”, se reiteran los tópicos antes mencionados, en menor medida el del desarrollo, que es aquí es adjetivado como endógeno, la creatividad solo en relación a la actividad artística y la diversidad cultural es una vez más el de mayor desarrollo. Se vuelve sobre el impacto de la globalización y la consecuencia de que “las políticas culturales han de concebirse simultáneamente en los planos local, nacional, regional y mundial”. También reaparece el tema de la necesaria “asociación más estrecha” entre “el gobierno y la sociedad civil”. Se plantea la necesidad de que las políticas culturales se planteen horizontes más amplios, definidos en términos que van más allá del campo cultural, “dirigidas a mejorar la integración social y la calidad de vida” o a “luchar contra la exclusión, la marginalización”; sin embargo es notorio que en reiteradas oportunidades se vuelve sobre la “democratización cultural”. De los apartados del “Preámbulo” el que estamos tratando es el de corte más metodológico, así, se habla de “la manera de fomentar y fortalecer los métodos y modos de ofrecer mayor acceso de todas las capas de la población a la cultura”, “promover la identidad y fomentar el desarrollo cultural de la sociedad”, o del “conjunto de elementos que determinan la vida cultural: la creación, la conservación y la difusión del patrimonio cultural”, creación, conservación y difusión, justamente la terna que devine la estrategia de la democratización cultural desde los años ’60.

Como ya dijimos, los “Objetivos” son cinco y con justicia pueden ser considerados en núcleo duro del “Plan de acción”, cada uno de ellos posee un título y una pluralidad de apartados, que en virtud de que tanto unos como otros comienzan con un verbo en infinitivo bien pueden ser considerados como objetivos generales y específicos. Citamos seguido en forma textual los primeros:

> Objetivo 1: Hacer de la política cultural un componente central de la política de desarrollo
>
> Objetivo 2: Promover la creatividad y la participación en la vida cultural
>
> Objetivo 3: Reestructurar las políticas y las prácticas a fin de conservar y acentuar la importancia del patrimonio tangible e intangible, mueble e inmueble y promover las industrias culturales
>
> Objetivo 4: Promover la diversidad cultural y lingüística dentro de y para la sociedad de información

> Objetivo 5: Poner más recursos humanos y financieros a disposición del desarrollo cultural (UNESCO, 1998: 19)

El Objetivo 1 claramente reitera la que fuera la gran consigna de la Conferencia de Venecia en 1970. El desagregado del objetivo general en específicos actualiza la consigna principal al fin de milenio, se habla ya de “desarrollo endógeno y sostenible”, de “animar la participación de la sociedad civil” o de “enfrentarse con los desafíos de la urbanización, de la mundialización y convergencia tecnológica”; explícitamente se recomienda promover la “interacción con políticas sociales y económicas”; y se aboga por que “se reconozca la dimensión cultural en la próxima Estrategia Internacional de Desarrollo” impulsada por la ONU, como veremos más adelante, una intencionalidad que la UNESCO arrastra infructuosamente hasta nuestros días.

En lo concreto y referido a la definición general del Objetivo 2, se plantea a necesidad de que las políticas culturales garanticen los derechos de acceso y participación plena de la vida cultural de: mujeres, niños, jóvenes, personas con “necesidades especiales”, minorías, ancianos y comunidades locales; se hacen varias referencias al sistema educativo, entendemos que habida cuenta de la extensión del mismo se lo considera un vector importante para la consecución de estos objetivos. Claramente promover la participación desplaza a la creatividad en los objetivos específicos.

En sintonía con el primer objetivo, en número 3 retoma sobre terreno conocido, en este caso el patrimonio, reafirma su carácter central de toda política cultural y actualizan algunas cuestiones a los tiempos de la época: se hace énfasis en lo intangible, en el patrimonio “creado recientemente”, en el carácter transgeneracional de la identidad, reconoce nuevas categorías, como paisaje cultural o patrimonio industrial, sitios o conjuntos urbanos, alienta la participación ciudadana en el manejo del patrimonio. Si las nuevas ideas antes mencionadas pueden pensarse en sintonía con la evolución del campo mismo de patrimonio cultural, también las hay que claramente se alinean con el nuevo estatuto del mercado que trajera el neoliberalismo, así, por ejemplo, se propone: “mejorar los derechos de los creadores y consolidar estos derechos en relación con el mercado”, lo que puede releerse como priorizar los derechos patrimoniales por sobre los morales; “intensificar la cooperación” entre gobierno, empresas y sociedad civil, un

corolario del achicamiento del estado; que los “bienes y servicios culturales (…) no deben ser tratados como una mercancía más”, esta es una posición defensiva del campo cultural ante el libre comercio; o velar porque los ingresos del turismo cultural se reinviertan en la conservación del patrimonio que en parte los origina.

Dado que el Objetivo 4 propone “Promover la diversidad cultural y lingüística dentro de y para la sociedad de la información”, pudiera pensarse como el que introduce más novedades, sin embargo se reiteran las mismas consignas de promover los medios de comunicación para la distribución de contenidos culturales que la UNESCO pregonara ya en la década del ’50, en algunos casos al menos se hace referencia a “las nuevas tecnologías”, sin especificar más, pero en muchos literalmente se vuelve sobre los “servicios de radio y televisión”. Se hace una muy escueta pero sugerente referencia a la necesidad de “precios razonables” para garantizar la “accesibilidad”, lo cual da cuenta del cambio de paradigma, donde la información pasa de ser considerado un derecho y un servicio público a un mercado. Otra interesante, y acaso clarividente, referencia es la caracterización de “las generaciones futuras en calidad de utilizadoras y productoras de mensajes y contenidos”, una realidad más que concretada en el presente siglo, sin embargo, más que la estrategia de “promover (…) la formación y la educación” propuesta por el Plan de acción, esta fue resultado de la propia evolución tecnológica y los sistemas con interfaz amigable e intuitiva. En sintonía con la internacionalización de los mercados, ya no solo en la dimensión del consumo, sino y sobre todo en de la de la producción, se alienta la estrategia de la coproducción para los medios audiovisuales, para su “producción, inversión y comercialización”.

Por último, el quinto objetivo es acaso el que más claramente vuelve sobre el que fuera el motivante principal de Venecia en 1970, los “recursos humanos y financieros”. La única novedad aquí es la propuesta de “concebir y desarrollar alivios fiscales para las actividades culturales con el fin de promover el apoyo del sector empresarial al desarrollo cultural”, vale decir mecanismos de mecenazgo para paliar el desfinanciamiento público de la época.

Como balance puede decirse que el Plan de acción ratifica muchas de las premisas históricas del campo de las políticas cultuales y las matiza con algunos acomodamientos a los tiempos del libre mercado, retracción del estado y nuevas tecnologías; un “Plan de acción sobre políticas culturales *para el desarrollo*”

(destacado nuestro) que de desarrollo no tiene más que algunas pocas menciones; el tema sobre el que sí se hace hincapié y que será central en el modelo de políticas culturales en las próximas décadas es el de la diversidad cultural.

Seguido del Plan, en el Informe Final se reseñan brevemente (en solo seis carillas) algunas de las ideas debatidas en las sesiones plenarias de la Conferencia. Pese a lo breve, hay allí algunas ideas muy interesantes, el siguiente párrafo que citamos en extenso, por ejemplo, da cuenta de la búsqueda de nuevos horizontes para las políticas culturales.

> Hubo un acuerdo general sobre la necesidad de ensanchar el ámbito de las políticas culturales. Es necesario que estas vayan más allá de los campos de acción que se suelen asignar a los ministerios de cultura. Además de la protección del patrimonio y la creación artística, deben abarcar, por ejemplo, las siguientes cuestiones: relaciones interétnicas, integración social, democracia política, equidad económica, y creación progresiva del significado social y del sentido de confianza, la cooperación y la solidaridad que toda sociedad necesita. (UNESCO, 1998: 22)

Se hacen referencias a la posible sinergia entre sistemas cultural y democrático; al valor de la diversidad en sí misma, más allá de la permanente transformación de cada cultura; y “al diálogo entre las culturas” como alternativa factible y necesaria al “conflicto entre las civilizaciones”.

La preminencia de lo económico sobre lo político o lo intelectual que trajo el neoliberalismo permeó los debates; así por ejemplo se afirma que: “es menester que los gobiernos creen las condiciones necesarias para que los artistas, la empresas y los ciudadanos puedan pensar, actuar y trabajar con creatividad” (UNESCO; 1998: 24), aquí los artistas y los ciudadanos, destinatarios históricos de las políticas gubernamentales para la UNESCO, ahora comparten ese lugar con las empresas; se promueve una “nueva cooperación entre el Estado, el sector privado y las fuerzas de la sociedad civil”; y dicho con toda claridad: “mediante el capital cultural que puede proporcionar empleos, generar ingresos y movilizar a las comunidades que tratan de mitigar su pobreza.” El tema del libre mercado y de la consideración de los bienes y servicios culturales como una mercancía más, parece haber suscitado controversias en los debates, a “muchos oradores” se les atribuye adherir a la idea de “excepción cultural”, mientras que en clara oposición “algunos

oradores (…) estimaron que los principios del libre comercio debían aplicarse a los productos de todo tipo". A las ideas en circulación se suman también los agentes, ya que entre los oradores, además de los delegados (funcionarios gubernamentales) y personalidades del campo político y cultural invitadas, también tuvo una intervención un representante del Banco Mundial. Si de participación de nuevos agentes vinculados al campo económico se trata, más que las Sesiones plenarias, el lugar por excelencia fueron los Foros.

Como ya mencionamos los Foros fueron organizados por ciertos gobiernos atendiendo a una agenda elaborada por la UNESCO, seguido referimos los títulos de cada uno de ellos y entre paréntesis el, o los, países organizadores, tal y como aparecen en el subtítulo de cada uno de ellos.

> El compromiso con el pluralismo (Canadá)
> Derechos culturales (Bolivia)
> Patrimonio cultural para el desarrollo (India)
> Creatividad e industrias culturales (Reino Unido y Jamaica)
> La cultura, los niños y los jóvenes (Sudáfrica)
> Mejorar la cooperación internacional en materia de política cultural (Egipto)
> Mejorar la investigación para la política cultural (Francia)
> Movilización de recursos para la actividad cultural (República de Corea)
> La función de los medios de comunicación en la política cultural (Filipinas)
> La cultura y las nuevas tecnologías de los medios de difusión (Finlandia) (UNESCO, 1998: 27 y ss.)

Las reseñas de los Foros no nos aportan demasiada novedad al tratamiento que los temas venían teniendo en los debates de la UNESCO en las décadas precedentes. Nos detendremos sin embargo en la intervención de Kapila Vatsyayan en el Foro organizado por Francia sobre investigación de políticas culturales, se reseña allí que la investigadora india

> …recordó los cambios que se habían producido en los debates de la UNESCO en los últimos 25 años, y resaltó que actualmente la diversidad era universalmente aceptada, mientras que antes tan solo era uno más de los muchos temas de la política cultural. Hizo hincapié en que la investigación sobre la política cultural se basaba en un moderno sistema binario de conocimientos de índole occidental, basado en oposiciones del tipo

> naturaleza/cultura, Norte/Sur, bueno/malo, conflicto/solución, etc. Otros sistemas más complejos de conocimiento –no occidentales, principalmente- habían sido marginados y ahora solamente se consideraban "folclóricos", a pesar de su elevada perfección. (UNESCO, 1998: 37)

Nos interesa recuperar esta intervención justamente por su coincidencia con nuestra perspectiva, en la primera parte sostiene, tal como aquí hacemos a partir del análisis del Informe de la Conferencia, que la diversidad cultural se ha convertido en un tópico central del modelo de políticas culturales de la UNESCO; en tanto que en la segunda enfatiza el componente etnocéntrico, en el caso específico de Vatsyayan de la investigación, pero más adelante sostendremos, del modelo mismo de políticas culturales.

El capítulo 5 del Informe reseña las Sesiones de Ágoras, encuentros organizados por organismo de la sociedad civil sobre los que no nos detendremos, pero si lo haremos en el siguiente, que da cuenta del "Primer Foro UNESCO de negocios sobre la empresa, el desarrollo humano y la cultura en la era de la mundialización". El Foro es prueba de que la política multilateral de la época abre el juego a otros actores que no son los estados nacionales, actor por excelencia ya que es el único que puede ser Estado Miembro de la organización. Pero junto con los empresarios sentados en el Foro -entre los que estaban sí empresas dedicadas a las industrias creativas como Disney o Ikea, aunque también de otros rubros, como Shell o Monsanto, que además son cuestionadas por cuestiones humanitarias y ambientales-, la presencia evidente en la Conferencia fue la de la economía, que como vimos incluso por la época mantiene para muchos una relación dialéctica, al menos de cuidado, con la cultura; en el informe se dice que "la reunión en su conjunto se basó en la premisa de la función de la empresa como uno de los principales motores de la actividad social", una cuota de realismo capitalista (Fisher, 2017) por parte de la UNESCO. No nos detendremos aquí en su análisis, pero digamos que el mismo años de la Conferencia de Estocolmo apareció el primer *Informe mundial sobre la cultura*, cuyo subtítulo es "*cultura*", el objeto indiscutido, "*creatividad*", problema incorporado por la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, y un contundente "*mercados*", así, "cultura, creatividad y mercados" es un excelente subtítulo para el Informe, pues describe el tono de la época del modelo

de políticas culturales de la UNESCO, “la liberación de los pueblos” propia de los primeros ’80 ha pasado ya a la historia.

4. La institucionalización de la diversidad cultural

4.1. La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)

La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural fue adoptada por la UNESCO el 2 de noviembre 2001. Como destaca Koïchiro Matsuura, Director General del organismo en ese entonces, el hecho de darse su adopción en el contexto de la primer gran reunión de un organismo internacional con posterioridad al ataque a la Torres Gemelas del 11 de septiembre[70] del mismo año, resultó en un muy fuerte gesto de la UNESCO a su prédica por el diálogo intercultural en oposición a la teoría del ineludible choque de civilizaciones.

Además de las consideraciones previas, la Declaración contiene una docena de artículos divididos en cuatro apartados: Identidad diversidad y pluralismo (Arts.1 a 3): Diversidad cultural y derechos humanos (Arts. 4 a 6); Diversidad cultural y creatividad (Arts. 7 a 9); y Diversidad cultural y solidaridad internacional. La declaración propiamente dicha se complementa con un anexo titulado “Orientaciones principales de un plan de acción para la aplicación de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural”, este plan de acción de veinte puntos es el compromiso asumido por los Estados Miembros de “difundir ampliamente la Declaración” y “fomentar su aplicación efectiva”.

La Declaración reviste gran importancia normativa y como antecedente de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, que será adoptada cuatro años más tarde; en el plano conceptual no aporta demasiada novedad, es el resultado de la instalación en la agenda del problema de la diversidad cultural, que como venimos viendo es parte de la agenda del organismo desde su Constitución misma, como los dice la propia Declaración en sus consideradnos: “mandato específico que se ha dado a la UNESCO, en el

[70] La etapa de consultas previas a la formulación definitiva de la Declaración terminó justamente el 10 de septiembre de 2001 (UNESCO; 2001: 66)

seno del sistema de las Naciones Unidas, consistente en asegurar la preservación y la promoción de la fecunda diversidad de las culturas" (UNESCO, 2001: 67), aunque sin dudas la diversidad cultural gana preponderancia desde la MONDIACULT de 1982.

La Declaración comienza reconociendo la diversidad cultural como un patrimonio de la humanidad; plantea una analogía de la diversidad cultural para con el género humano respecto de la diversidad biológica para con los "organismos vivos", dando cuenta de una concepción dualista hombre naturaleza que analizarenos más adelante; se reconoce que vivimos en "sociedades cada vez más diversificadas" y que en consecuencia demandan un pluralismo político cada vez mayor; se refirma que la "diversidad cultural (…) es una de las fuentes del desarrollo", aquí es interesante que la Declaración se ve en la necesidad de aclarar que esto es "entendido no solo en términos de crecimiento económico", aclaración que puede indicarnos la presunción en la cabeza de sus redactores de que todo lector sigue teniendo la dimensión económica como primer interpretación; la diversidad implica sin dudas una cuota de relativismos y con ello un arma de doble filo para la UNESCO, pues podía verse envuelta como apadrinando, en nombre de la defensa de la diversidad cultural, prácticas contrarias a sus principios, en la Declaración se pone claro el límite de la diversidad: los derechos humanos, se deja en claro que "nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance" (Art. 4); se reafirma la idea de diversidad como derecho cultural; resulta interesante que se reconozca que "toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales" (Art. 6), lo cual dado la época bien pudiera ser leído como en sintonía con el ciberanarquismo de los primeros años de auge de la Internet, aunque seguido se vuelve a insistir sobre "la justa consideración de los derechos de los autores y de los artistas" (Art. 7); se sienta posición por la exención cultural en cuestiones de libre comercio; y como es habitual en este tipo de documentos se cierra alentando la cooperación internacional, pero aquí la novedad se da por la incorporación en esta dinámica de cooperación, además de los estados nacionales y los organismos multilaterales, se apela a la participación de la sociedad civil y del sector privado.

El Plan de acción de la Declaración tampoco presenta demasiada novedad, más allá de alguna referencia al "ciberespacio", pero cuyo tratamiento no difiere del que

se venía teniendo en la década precedente en relación a los medios de comunicación más tradicionales. Hay un punto (14 del Plan) que nos interesa recuperar y por lo tanto lo transcribimos en extenso.

> Respetar y proteger los sistemas de conocimiento tradicionales, especialmente los de las poblaciones autóctonas; reconocer la contribución de los conocimientos tradicionales a la protección del medio ambiente y a la gestión de los recursos naturales, y favorecer las sinergias entre la ciencia moderna y los conocimientos locales. (UNESCO, 2001: 70)

Resulta interesante porque marca cierto desplazamiento desde posiciones epistémicas etnocéntricas hacia el reconocimiento de “sistemas de conocimientos tradicionales”, pero sin dejar de referenciarse en “la ciencia moderna”, respecto de la que se espere puedan generar “sinergias”; amén de que se sigue haciendo hincapié en la noción de naturaleza como fuente de “recursos”.

El Plan también propone “profundizar el debate internacional sobre la diversidad cultural (y) en particular la reflexión sobre la conveniencia de elaborar un instrumento jurídico internacional sobre la diversidad cultural” (UNESCO; 2001: 69), lo que se materializará en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales cuatro años más tarde. Pero en aras de mantener el orden cronológico haremos antes un alto en la Convención de Patrimonio Inmaterial que se sancionara en 2003.

4.2. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003)

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial data de 2003 y su estructura es muy similar a la de la Convención del Patrimonio Mundial, la diferencia más notable es obviamente la especificidad de su objeto de aplicación: el patrimonio inmaterial. En las tres décadas transcurridas entre una y otra la noción de patrimonio cultural se había ampliado significativamente, si volvemos sobre la definición de patrimonio cultural de la Convención del Patrimonio Mundial vemos que, con excepción de las referencias a la escultura o la pintura en el primer parágrafo, mayormente son referencias a arquitectura, lugares, sitios, en todo caso siempre hay una materialidad presente, un soporte físico del patrimonio que pueda

trascender la existencia humana, esta queda aún más en evidencia con las consideraciones hechas en relación a la definición de “límites” espaciales o “zonas de amortiguamiento” que se realizan en las Directrices Practicas de la Convención del Patrimonio Mundial ; como parte de la ampliación conceptual antes mencionada se hizo evidente que existe un universo de manifestaciones culturales que no revisten una tal corporalidad, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial viene a hacer lugar a la protección de esas manifestaciones inmateriales, las cuales conceptualiza en los siguientes términos:

> Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible. (Art. 2, inciso 1)

Claro está que las ideas de “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas”, resultan un tanto amplio para hacerlo operativo, es así que el inciso 2 del artículo 1° de la Convención especifica los siguientes cinco “ámbitos” específicos: “(a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;(b) artes del espectáculo; (c) usos sociales, rituales y actos festivos; (d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; (e) técnicas artesanales tradicionales”.

Otro aspecto que la nueva noción procura saldar es en relación a la universalidad, o al menos expansión, de actores sociales involucrados; y lo otro es en contraposición a la noción de “extraordinario” asociado al Patrimonio Mundial,

resultaba claro que la gran mayoría de las personas estaban al margen de este último y también todas la producción simbólica ordinaria, como lo expresa Mónica Lacarrieu: “La emergencia del patrimonio inmaterial vino para dar espacio a lo cotidiano, lo modesto, lo popular y sobre todo para dar espacio a quienes forman parte de esos ámbitos, o sea los “marginados” o relegados de la visión anterior” (2010: 9).

Las cuestiones contextuales que pudieran preocupar a la UNESCO en relación a la preservación del patrimonio hacia 1970 no habían caducado tres décadas más tarde; tras un breve momento de algarabía posterior a la caída de los socialismos reales y la presunta pacificación final de la humanidad, la Guerra del Golfo no solo mostró lo endeble de la paz mundial, sino que muy especialmente mostró la fragilidad de los sistemas de protección del patrimonio cultural; los riesgos para el patrimonio de los avances del capitalismo no eran menos evidentes; pero habían una nueva preocupación, muy presente para la Organización, y que en la Convención se expresa entre los considerandos previos:

> Reconociendo que los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial, debido en particular a la falta de recursos para salvaguardarlo.

La mundialización, entendida como proliferación de la circulación de contenidos simbólicos a escala planetaria, compañera de ruta de la globalización, a su vez identificada con los procesos políticos y, aún más, económicos, es reconocida por la UNESCO como una oportunidad para promover el diálogo ente diferentes culturas y civilizaciones. Pero cuando las circulaciones son asimétricas, sea porque como en los casos de la música y el cine, circula mucho pero se produce en muy pocos lugares, o sea porque merced a ciertos mecanismos, como puede ser la publicidad, las sociedades pueden optar por fenómenos foráneos en desmedro de los propios, esto atenta contra la diversidad y el patrimonio cultural, y muy especialmente el inmaterial. Hay algo que debe quedar en claro en relación a estos temas, la UNESCO no propone la cristalización de las culturas, el cierre sobre sí mismas, muy por el contrario entiende que la cultura es algo dinámico y que el

diálogo intercultural puede ser un factor enriquecedor para ese cambio, su preocupación es la digitación de ese cambio como respuesta a intereses corporativos más que comunitarios.

Como ya se dijo, en lo estructural ambas convenciones son bastante similares, la Convención del Patrimonio Inmaterial establece como "órgano soberano" una Asamblea General de los Estados Parte (Art. 4), un Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, elegido ente los estados miembros y con funciones similares al del Patrimonio Mundial (Art. 5), una Secretaría, ejercida en este caso por la Secretaría de la UNESCO (Art. 10); la creación de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (Art. 16) , y también la de una Lista "que requiere medidas urgentes de salvaguarda" (Art. 17); funciones similares para los estados parte (Art. 11 a 14); mecanismos de asistencia similares (Art. 19 a 24); y un fondo del patrimonio cultural inmaterial (Art. 25 a 28).

Un elemento distintivo entre la Convención del Patrimonio Mundial y su par del Patrimonio Cultural Inmaterial, es el énfasis que en ésta última se pone en los procesos participativos. La Convención del Patrimonio Mundial solo habla de la participación de la "colectividad internacional" (Considerandos) o de los estados parte (Art. 25). La Convención del Patrimonio Inmaterial, en tanto, hace referencias explicitas a la participación comunitaria, su Artículo 15 tiene justamente por título: "Participación de las comunidades, grupos e individuos" y reza:

> En el marco de sus actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo.

En tanto que previamente, en el Artículo 11, insta a los Estados Parte a cumplir con sus funciones "con participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes".

En las Directrices Operativas de la Convención del Patrimonio Inmaterial la participación es un criterio para la inscripción en las Listas (Criterios U.4 y R.4) y para la selección de Programas (Criterio P.5). Y más elocuente aun, la participación es objeto de uno de sus cinco capítulos, el tercero, que tiene por título "Participación

en la aplicación de la convención", allí se considera la participación de "las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos" (fórmula reiterada) y también de organizaciones no gubernamentales.

4.3. La Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005)

Más allá del explícito objetivo proteger y promocionar la diversidad cultural, la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, sancionada en 2005, entendemos cumple dos cometidos: por un lado complementar la las Convenciones del Patrimonio Mundial y a la del Patrimonio Inmaterial haciendo lugar a fenómenos culturales no comprendidos por los mecanismos de las mismas, fundamentalmente a las industrias culturales; y por otro, si bien para entonces había amainado el vendaval del libre comercio de lo '90, establecer a nivel jurídico internacional el derecho de los estados nacionales a desplegar políticas tendientes a, justamente, proteger y promocionar sus expresiones culturales. Veamos cómo se plasma esto en los primeros artículos del documento mismo.

El Artículo 1 define nueve "Objetivos" de la Convención: el primero establece el objetivo más general de "proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales" (inciso a); los siguientes hablan de "mantener interacciones" (inciso b), "fomentar el diálogo" (inciso c), "fomentar la interculturalidad" (inciso d) y "promover el respeto" (inciso e); seguido se reafirma una vez más el "vínculo existente entre la cultura y el desarrollo" (inciso f); si bien el inciso "g" es más conceptual que pro activo, ya que propone "reconocer la índole específica de las actividades y los bienes y servicios culturales en su calidad de portadores de identidad, valores y significado", resulta importante pues es este el principio sobre el que se asienta la estrategia de la UNESCO de diferenciación de la cultural respecto de otros productos de mercado, lo cual no invalida el reconocer que "las actividades, los bienes y los servicios culturales son de índole a la vez económica y cultural", como se establece en los considerandos preliminares de la Convención misma; el inciso h es justamente el que establece el objetivo de "reiterar los derechos soberanos de

los Estados a conservar, adoptar y aplicar las políticas y medidas que estimen necesarias para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales en sus respectivos territorios"; por último, y como ya vimos es habitual en estos documentos, se propone "fortalecer la cooperación" (inciso i).

El Artículo 2 define ocho "Principios rectores", los cuales no aportan demasiada novedad: derechos humanos; soberanía estatal; relativismo cultural, expresado como "dignidad y respeto"; cooperación internacional, vinculo cultura y desarrollo, desarrollo sostenible, que ya por entonces había desplazado al desarrollo humano como sintagma más citado por la UNESCO; y acceso equitativo; acaso el más específico sea el último, "Principio de apertura y equilibrio", que en los hechos postula la defensa de la cultura propia pero no el encerrarse sobre sí mismo, sino promover la apertura a otras culturas a su vez.

El Artículo 3, que a su vez constituye por sí solo el apartado II de la Convención, establece el "Ámbito de aplicación" de la misma, reza: "Esta Convención se aplicará a las políticas y medidas que adopten las Partes en relación con la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales", en los hechos los estados adherentes quedan sujetos en sus políticas de "protección y promoción de la diversidad" a lo establecido en la Convención; en el Artículo 5 "las Partes (…) reafirman su derecho soberano a formular y aplicar sus políticas culturales y a adoptar medidas para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales"; claro que resta determinar, o al menos intentarlo, que se entiende por tales políticas, a lo cual se aboca el siguiente Apartado.

El Apartado III contiene solo el artículo 4 y ambos tienen por título "Definiciones". El artículo no define cultura, pues como ya dijimos la UNESCO adoptó la definición ya vista de la Declaración de México desde 1982 y hasta el presente. Así, en el inciso 1 se define "Diversidad cultural" como "multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades", seguido se aclara que estas expresiones se transmiten tanto al interior de, como entre, los grupos y sociedades; un segundo párrafo del inciso tiene por objeto dejar en claro el sentido amplio de estas formas de expresión, que incluyen al patrimonio y las manifestaciones artísticas, las expresiones en sí mismas pero también el proceso de "producción, difusión, distribución y disfrute", independientemente de las "tecnologías utilizadas".

La definición de “diversidad cultural” conlleva clarificar la noción de “expresiones culturales”, pero para ello la Convención propone hacer un paso previo por el concepto de “contenido cultural”, el cual “se refiere al sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales” (inciso 2), una vez más una combinación de definiciones humanistas (“artística”) y científicas (“sentido simbólico”, “valores”) de cultura. Ahora sí, el inciso 3 puede definir las “expresiones culturales” como aquellas que “poseen un contenido cultural”. El inciso siguiente define “actividades, bienes y servicios culturales”, acaso la más importante categoría en términos instrumentales; ahora bien, actividades, bienes y servicios no se definen, con lo cual podemos interpretar que asumen las definiciones ortodoxas en el campo económico, donde bienes son productos materiales y los servicios un conjunto de acciones, ambos tendientes a satisfacer una necesidad, en tanto las actividades son las instancias necesarias para la producciones del bien o el servicio; como sea, las actividades, bienes y servicios “culturales” son justamente, según la Convención, aquellas que “encarnan o transmiten expresiones culturales”. El inciso 5 define las “industrias culturales” como “aquellas industrias que producen y distribuyen bienes o servicios culturales”; aquí “industria” queda indefinida, habida cuenta que al interior del campo de las políticas culturales el término tiene un significación distinta cundo forma los sintagmas “industria cultural” o “industria creativa”, en el primero refiere a reproductibilidad técnica y gestión comercial, mientras que en el segundo es mucho más amplio e incluye a las primera, pero para muchos su principal característica es la de generar derechos patrimoniales, copyright, entendemos aquí que por delante de eso está la capacidad de generar ganancias. Seguido pasa algo similar en el inciso 6 que trata de las “Políticas y medidas culturales”, la Convención define el sintagma en su conjunto valiéndose de una tácita definición de políticas y medidas, lo cual para nuestro idioma es un problema, pues el término política nos remite tanto al problema de la distribución de poder al interior de una estructuración social determinada, como a la acción de gobierno, para la que se emplea “políticas públicas”, la versión en inglés viene en nuestro auxilio y dado que allí se emplea “policies” y no “politic”, no queda duda que el inciso se refiere a las políticas gubernamentales; aclarado esto, se entiende por políticas y medidas culturales aquellas “que están centradas en la cultura como tal, o cuya finalidad es ejercer un

efecto directo en las expresiones culturales". La definición del inciso 7 sea acaso la más relevante del artículo: "protección", pues es allí donde puede decirse esta el sentido mismo de la convención; se entiende por protección "la adopción de medidas encaminadas a la preservación, salvaguardia y enriquecimiento de la diversidad de las expresiones culturales".

El extenso apartado IV Derechos y Obligaciones de las Partes es en sí el núcleo de la Convención. Por el lado de los derechos se reafirma, siempre de conformidad con el derecho internacional y muy especialmente con los derechos humanos, la potestad soberana de los estados "a formular y aplicar sus políticas culturales y a adoptar medidas para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales" (Art. 5, inciso 1). A la vez se establece la obligatoriedad de que "tales políticas y medidas deberán ser coherentes con las disposiciones de la presente Convención" (Art. 5, inciso 2).

Los artículos siguientes (Artículos 6, 7 y 8) se refieren a las políticas y medidas nacionales para "promover" y "proteger" las expresiones culturales; en su interior abunda las referencias comunes para estas cuestiones, incluida una explicita referencia a "medidas destinadas a conceder asistencia financiera pública". Si bien en el Artículo 8 la protección se refiere al nivel nacional, el Artículo 17 refiere a la cooperación internacional para los casos de "grave peligro", situación en la cual podrá intervenir el Comité Intergubernamental.

Particular atención amerita el Artículo 16, que establece que los países en desarrollo tendrán un "trato preferente" por parte de los países desarrollados en lo referente a sus intercambios culturales.

En lo institucional la Conferencia tiene un órgano supremo que es la "Conferencia de las Partes" constituida por todos los Estados parte y que se reúne cada dos años; el órgano ejecutor será "Comité Intergubernamental para la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales" integrado por un número reducido de miembros, entre cuyas potestades está la de solicitar y evaluar los informes de los Estados Parte y atender las posible solicitudes de "grave riesgo". El secretariado, en tanto, recaerá sobre la Secretaría de la propia UNESCO.

En el plano operativo la Convención transita por dos ejes fundamentales: asistencia e información. El mecanismo de asistencia es similar a los de las Convenciones del Patrimonio Mundial y la del Patrimonio Cultural Inmaterial, los Estados Parte

pueden solicitar ayuda al Comité Intergubernamental en caso de “riesgo de extinción” (Art. 8), el cual podrá ayudar mediante recomendaciones, asistencia técnica e incluso financiera apelando al Fondo Internacional para la Diversidad Cultural (Art. 18). El tema de la circulación de información es acaso el más aceitado mecanismo de la Convención, los Estados Parte deben periódicamente remitir información a la Convención; estos informes han alimentado, a su vez, los Informes Mundiales de seguimiento de la aplicación de la convención que la UNESCO ha publicado en 2015, 2018 y 2022.

5. El retorno de las grandes conferencias intergubernamentales

5.1. La Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible (MONDIACULT 2022). México, 2022.

Del 28 al 30 de setiembre de 2022 se realizó en México la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible, por todos conocida como MONDIACULT 2022, sin duda alguna el evento más significativo de los últimos tiempos en el campo de las políticas culturales.

Delegaciones de casi todos los países del mundo, representaciones de organismos internacionales, de organizaciones de la sociedad civil, del campo académico y representantes del quehacer cultural se encontraron en el Distrito Federal para discutir sobre la cultura, el desarrollo sostenible, el mundo post pandemia y una nutrida agenda.

Quien suscribe tuvo la oportunidad de caminar por los pasillos de tan importante evento en carácter de corresponsal de prensa. Allí, los rostros planos de muchas personalidades vistos en fotos se vuelven tridimensionales, los discursos tantas veces leídos se vuelven voces y los documentos se corporizan, ya no son solo imágenes salidas de la web, sino el resultados de hombres y mujeres trabajando: la cocina en funcionamiento.

En lo que sigue intentaremos volcar tanto nuestra impresión vivencial como el análisis crítico del evento y sus resultados. Nos detendremos particularmente en la recapitulación de la que fue la agenda de discusiones en esos días, en las

exposiciones de los delegados y en el análisis de la Declaración Final y cerraremos con algunas observaciones personales.

5.1.1. México y la Conferencia

Descreo de la frase “cargada de cultura” a la hora de describir una ciudad, toda vez que cualquier emplazamiento humano está “cargado de cultura”, pero la tentación es grande al evocar la ciudad de México. En los días de la MONDOIACULT 2022 era el Distrito Federal una ciudad con una notable proliferación de banderas nacionales (en septiembre México celebra su independencia); con una, aunque suene contradictorio, viva presencia de la muerte, desde réplicas de máscaras mortuorias teotihuacanas, pasando por calaveras de todo tipo y color y deliciosos panes de muertos, hasta estatuillas súper livianas de resina a prueba de turistas que rehúyen pagar sobrepesos; donde en pocos minutos se pasa de la zona arqueológica del Templo Mayor a los ultra modernos edificios corporativos del Paseo de la Reforma; en la que con una diferencia de cien metros, por la misma calle (justamente República Argentina), encontramos todas las chucherías chinas que podamos imaginar y más de un centenar de murales de Diego Rivera; no es difícil encontrar en la ciudad referencias a nuestro país, no precisamente al tango ni a Borges, tan siquiera a Maradona, sino en forma casi invariante en todo local gastronómico que venda carne de vaca asada.

Sin embargo, la Conferencia no pareció incorporarse, más allá de los pocos miles de personas que en alguna forma estuvimos vinculados a ella, al paisaje cultural local. Ningún taxista, comerciante o el portero del edificio en que me alojaba sabían de ella. Acaso le haya tocado perder frente al festival erótico SexMex que inauguraba por esos días. Y sin lugar a dudas resultó insignificante respecto de la movilización feminista que inundara el DF en demanda del aborto legal, seguro y gratuito. Como sea, la conferencia pasó casi inadvertida para la vida cotidiana de la ciudad.

Las sedes del evento fueron al Auditorio Nacional, un monumental espacio que acogió la apertura y cierre de la Conferencia, y el Complejo Los Pinos, histórica residencia presidencial devenida en complejo cultural desde 2018; ambos espacios

emplazados en el Bosque de Chapultepec, donde también se hallan el Museo Rufino Tamayo, el Castillo de Chapultepec y el monumental Museo Antropológico.
El jueves 28 por la mañana tuvo lugar el acto de apertura de la Conferencia. Dieron discursos de bienvenida Beatriz Gutiérrez Müller, en representación de su esposo, el presidente López Obrador; Alejandra Frausto Guerrero, Secretaria de Cultura de México; Audrey Azoulay, Directora General de la UNESCO; y Claudia Sheinbaum, Jefa de Gobierno de la Ciudad de México.
Terminados los actos protocolares tuvo lugar la apertura de sesiones con la aprobación del Reglamento de la Conferencia y la elección de autoridades, entre las que destaca la elección de la anfitriona, Alejandra Guerrero, como Presidenta de la Conferencia.
Por la tarde comenzaron las actividades propiamente dichas, las cuales se dividían en dos: Sesiones Temáticas y Eventos Paralelos. Las Sesiones Temáticas eran los espacios de exposición de los delegados de los Estados Miembros, que a su vez se dividían en dos: “Políticas culturales renovadas y reforzadas” y “La cultura para el desarrollo sostenible”, que sucedían en paralelo. De cada panel participaban unos diez delegados que tenían un tiempo de exposición de cinco minutos, después de los delegados hacían una intervención más breve, de tres minutos, dos o tres Observadores (organismos invitados). Los Eventos Paralelos, por su parte, eran foros organizados por instituciones especializadas de lo más diversas, conjunto de países, organismos multilaterales, asociaciones profesionales, grupos de interés, etc.
Sesiones Temáticas y Eventos Paralelos se sucedieron el miércoles 28 por la tarde y toda la jornada del jueves 29. Al día siguiente, por la mañana, tuvo lugar la ceremonia de cierre, en la que se aprobara por la Declaración Final de la Conferencia.
En lo que sigue analizaremos los temas que se instalaron en la agenda de la Conferencia a partir de las exposiciones de los delegados, las intervenciones mismas de estos en las Sesiones Temáticas y la Declaración Final. Antes de ello cabe, sin embargo, señalar el largo trabajo preliminar que desarrollara la UNESCO en diálogo con los Estados Miembros para formar una agenda consensuada y elaborar en forma previa la Declaración Final, el cual era impensable pudiera surgir de esas pocas jornadas de trabajo con la dinámica planteada.

5.1.2. La agenda 2022

Lo que seguido presentamos no son las temáticas propuestas por la UNESCO para el debate en el marco de la Conferencia, sino el cúmulo de temas que aparecieron, fundamentalmente, de las presentaciones de los Delegados, los cuales en algunos casos coinciden con la agenda “oficial”, pero no necesariamente.

La vulnerabilidad del sector cultual

Las restricciones que todos los países, en mayor o menor grado, impusieron a sus sociedades con motivo de la pandemia de COVID-19 impactó fuertemente sobre la sociedad en todas sus dimensiones y actividades, obviamente quienes participan de la actividad artística y los sectores culturales no están al margen de este impacto, por el contrario, fueron de los sectores más golpeados.

La precariedad de los trabajadores de la cultura quedó en evidencia como un problema que impacta, tanto en el norte como en el sur global, la preocupación por este tema estuvo en las alocuciones de numerosos delegados de ambos “hemisferios”. Todos destacaron los esfuerzos de sus gobiernos para paliar tal situación pero existió una generalizada coincidencia en que, hacia adelante, lo que debe convocar es un cambio estructural en las condiciones de producción y distribución, en la formalización y en los mecanismos de seguridad social para con el sector.

Medio ambiente y cambio climático

Dado el generalizado consenso respecto que la vida de nuestra especie, y la vida misma, en el planeta no está hoy por hoy garantizada en virtud de la creciente degradación ambiental, el tema constituye parte de la ineludible agenda internacional; y entre las problemáticas ambientales el cambio climático, al menos en el marco de la Conferencia, es la luz roja que más brilla.

Todos coinciden en que desde la cultura se puede, y se debe, contribuir a revertir esta delicada situación global. Si bien nadie se detiene en los detalles del ¿cómo?, en las intervenciones de los Ministros sobrevuela más bien el asumir a este como

un problema transversal, y por tanto, al que las políticas culturales no pueden hacer oídos sordos. La referencia al problema parece, sin embargo, responder más a una cuestión de protocolo que a una preocupación real; donde la excepción la constituyen los países insulares, que como colectivo volvieron sobre el tema en la sesión de cierre de la Conferencia, como Mauricio, una pequeña isla estado del Océano Índico, cuyo delegado manifestó durante las Sesiones Temáticas la preocupación de su país por la preservación de su cultura, siendo que ya están haciendo planes de relocalización de sus poblaciones costeras.

La incorporación de la cultura a los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2030

La idea misma de fijar objetivos de desarrollo propuesta por las Naciones Unidas a comienzos del milenio resulta interesante, aunque limitada, toda vez que: otorga orientación precisa al ya desgastado paradigma del desarrollo; resulta instrumental, al menos en lo referente a la evaluación de los logros; "compromete" a todos los países en su consecución; y permite evaluar la contribución por Estados.
Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) fijados en 2015 son 17, y los de su antecedente, los Objetivos del Milenio establecidos en el año 2000 eran 8, en ninguna de las dos agendas la cultura es un objetivo específico. Desde entonces las opiniones del campo cultural están divididas, entre los menos que consideran que la ser transversal a todos los objetivos no debe tener uno específico, mientras que la mayoría viene bregando desde siempre porque exista un objetivo cultural. Esta última es la posición oficial de la UNESCO y la que se escuchó invariablemente durante la Conferencia; el parte aguas entre los delegados lo constituía el horizonte temporal, para unos se debía de impulsar la revisión inmediata de los ODS a efectos de incorporar la cultura, para otros, en cambio, el tren del 2030 estaba perdido y en consecuencia proponían comenzar a trabajar desde ahora para su incorporación en la agenda que le siga.

Cultura y desarrollo sostenible

No es de extrañar que el binomio cultura y desarrollo fuera parte obligada del discurso de casi todos los delegados. El elemento destacable es que mientras que

para los países medianos y grandes, aquellos que con toda seguridad se encuentran de la mitad hacia arriba de la tabla ordenados por su PBI, por tomar un parámetro, la cita daba la impresión de ser un cumplimiento formal, un imperativo ineludible en un evento de esta naturaleza; para los países más pequeños, aquellos cuyos nombre más de uno googleabamos en el auditorio pues nunca los habíamos escuchado nombrar, parecían mostrar una sincera esperanza en la cultura, una esperanza que no queda claro provenga del convencimiento, fruto de un proceso reflexivo, o de la necesidad extrema; así la delegada de República Dominicana ponía sus esperanzas en la generación de “empleos de calidad”, mientras que el representante de Sudáfrica se proponía hacer rentables las producciones artísticas y el de Zambia esperaba encontrar las formas de “monetizar las ceremonias” y así contribuir al PBI de su país.

Dijimos ya que el trabajo de la UNESCO para amigar la cultura y el desarrollo viene al menos desde la década de 1970; el desarrollo, en tanto, comenzó a ser adjetivado como una forma de dar cuenta de las críticas de que era objeto, surgen así ideas como las de desarrollo social , desarrollo con equidad, desarrollo local, desarrollo humano o desarrollo sostenible; idea, esta última que fue la asumida como propia por las Naciones Unidas en este milenio (aunque no por ello descarte las restantes) y para sus organizaciones especializadas, UNESCO entre ellas. Pese a ello siempre queda la sensación de que la pata económica del desarrollo sustentable pesa más que los otros componentes, social y medioambiental. Es de señalar que algunas delegaciones, como los casos de Letonia o de Chipre, prefirieron hacer mención a la noción de desarrollo humano.

Cultura como bien público global

La aspiración de que la cultura sea reconocida como un bien público global no fue un tema más de la agenda, toda vez que fue el eslogan mismo de la Conferencia. Sin embargo, en las rondas de intervenciones de los delegados la idea no puede decirse que haya sido muy convocada por los Ministros.

Sucede que la idea de bienes públicos globales viene siendo impulsada por Naciones Unidas desde hace algo menos de una década, y obviamente sus organismos especializados hacen eco de la misma. No existe aún un consenso

claro respecto de qué se entiende por bien público global, pero claramente remite a bienes que todos las sociedades requieren para su sustento y desarrollo, pero que a la vez no pueden garantizarse por sí solas en el actual contexto global; la reciente experiencia de la necesaria cooperación del sistema internacional para paliar la crisis sanitaria por la pandemia de COVID-19 es un claro ejemplo de que la salud es un bien público global. La aspiración de la UNESCO es que la cultura sea reconocida bajo esta categoría, lo cual puede tener implicaciones en el campo del derecho internacional.

Digitalización

Si bien en nuestro medio local estamos acostumbrados al sintagma cultura digital para referirnos a la producción simbólica que se produce, distribuye y consume (o al menos algunas de esas etapas) en entornos tecnológicos digitales, el término que más circulo en la Conferencia fue el de digitalización. Como sea, el tema fue uno de los más convocados por los delegados, pudiera ser esperable que así fuera para casos como China o Corea del Sur, que están peleando la vanguardia del desarrollo tecnológico mundial, o incluso para casos como Estonia y Chipre, que han tenido proceso de acelerada digitalización que los colocan en las primeras posiciones del índice DiGix, pero también era una de las principales preocupaciones de muchos otros países, como Croacia, Egipto o el Congo, que apenas si promedian dicho índice.

La mayoría de las referencias eran a lugares comunes, tales como el salvar la brecha digital, la digitalización propiamente dicha, el debate en torno al derecho autoral en el ciberespacio, etc. Dos aportes muy interesantes fueron los de Corea del Sur y Chipre. La delegación del país asiático claramente no estaba cumpliendo con la formalidad de citar un tópico ineludible, por el contrario, daba la sensación de tener muy elaborado el tema, definió lo que podía considerarse un muy articulado plan de acción que conjugaba la convergencia digital en el “metaverso” (única referencia que escuchara en la Conferencia), con creación de contenidos específicos, salvaguarda de la propiedad intelectual, aceleración tecnológica e inteligencia artificial. En tanto que el representante de Chipre al momento de su intervención, si bien se remitió al consabido arsenal de posibilidades que se le

atribuyen al desarrollo tecnológico, también planteó la muy interesante idea de generar sinergias entre la inteligencia artificial y la que denominó “inteligencia ancestral”. También el Observador del Consejo de Europa se refirió al tema, alertando que la inteligencia artificial debiera de contribuir a la cultura y no a la inversa.

Restitución de bienes culturales expoliados

La restitución del patrimonio cultural que fuera objeto de expolio durante procesos de conquista es un tema siempre presente en la agenda de la UNESCO, obviamente impulsado sobre todo por los países más damnificados, Grecia, Egipto, Perú, entre otros, y por supuesto el anfitrión de la Conferencia: México. Sin embargo el tema no tuvo un tratamiento durante las Sesiones Temáticas, las voces de los delegados no hicieron eco de este tema, con excepción hecha de Grecia, que si lo hiciera.

Contrasta el silencio de la Secretaria de Cultura local, y Presidenta de la Conferencia, con el énfasis puesto por los medios mexicanos durante las conferencias de prensa, en las que siempre el tema estuvo presente; la respuesta de Ernesto Ottone, Sub Director General de Cultura de la UNESCO, y cara visible de la organización durante la Conferencia, fue de echar paños fríos, destacó que es un tema en permanente tratamiento, con avances, lentos pero continuados, en el que, al menos según su versión, las voluntades de restitución son mayores que las condiciones estructurales, objetivadas en trabas jurídico burocráticas de las partes, tanto restituyente como restituida.

5.1.3. Las Sesiones Temáticas

Dijimos ya que las Sesiones Temáticas, espacios en los que intervenían los Delegados por espacio de cinco minutos, se dividían en dos: “Políticas culturales renovadas y reforzadas” y “La cultura para el desarrollo sostenible”, y sucedían en paralelo. La primera observación que puede hacerse de estos eventos es el disloque entre los diferentes títulos de las Sesiones, que harían presumir temáticas disímiles, y las exposiciones, que no parecían tener la más mínima cuenta de las

temáticas expresadas por la designación de los espacios en que estaban haciendo sus intervenciones. Ignoramos la forma en que los estados fueron repartidos en las Sesiones, pero claramente nadie puso demasiada atención a la denominación/temática de la mesa en que estaba sentado.
Más allá del invariante antes mencionado, podemos reagrupar las exposiciones de los Delegados, en virtud del tono general de sus intervenciones, en: oportunidad, intrascendencia y compromiso/innovación.

Oportunidad (¿liderazgo o subordinación?)

Para los países pequeños, y sobre todo de reciente creación, la participación en los organismos internacionales siempre resulta en una oportunidad; en primer lugar es una instancia de reconocimiento internacional, requisito indispensable del Estado nación moderno, y particularmente relevante cuando se encuentra en disputa con estados vecinos; por otra parte y al menos desde lo formal, en las dinámicas de los organismos multilaterales en que un estado vale un voto, tienen una oportunidad mayor de instalar sus propias agendas que en las relaciones bilaterales con estados más poderosos; y por último suelen obtener un balance positivo en términos de recursos respecto de los organismos internacionales, toda vez que si bien deben hacer aportes económicos a los organismos puede que los reciban en grado aun mayor al aportado, puede ser aportes económicos o bien de asistencia técnica, transferencia tecnológica u otro tipo de recursos.
Como dijimos ya, la UNESCO es el principal generador de consensos en el campo de las políticas culturales y para estos estados pequeños asume un rol natural de liderazgo en el campo, reconocen en la organización un saber hacer, pero también una autoridad moral. Pequeñas naciones como Mauricio, Gambia o Kiribati manifiestan tanto su deseo como su limitación para aplicar/cumplir con el modelo de la UNESCO de políticas culturales, y en consecuencia hacen su llamado a la comunidad internacional (léase UNESCO misma) para poder lograrlo.
El grado en que esta dialéctica UNESCO-estados pequeños asume la forma de liderazgo o de subordinación, es imposible de establecer en base a los cinco minutos de exposición de los Delegados, pero la pregunta no puede ser soslayada.

Intrascendencia

Un formato que acaso haya sido el mayoritario entre las exposiciones de los Delegados es el de limitarse a la reseña de lo actuado por su gestión, algo que entendemos resulta totalmente intrascendente a los efectos de la Conferencia (a excepción de los casos que por su carácter de excepcional pudieran resultar de interés).

Al momento de aventurar posibles interpretaciones para esta actitud se pueden pensar en desinterés o bien en ignorancia. La diplomacia exige la participación en cuanto foro internacional se presente, pero claramente los países no tienen igual interés en todos ellos, y la UNESCO una vez más no es la excepción. Existen países que sostienen fuertes vínculos históricos con la organización, como son los casos de Francia, Suecia, Egipto, Canadá o México, mientras que para otros resulta un compromiso formal, un ámbito que hay que vigilar en función de sus intereses nacionales, pero del que no se espera demasiado. Para estos países la recapitulación de su acción resulta una salida sencilla para ocupar los cinco minutos de micrófono, el resto es limitarse a votar con la mayoría (cuando no hay tráfico de votos con algún otro estado) o, como ya dijimos, vigilar que las resoluciones no afecten sus intereses nacionales. Cuando mencionamos la ignorancia como otra posible explicación, lo decimos en relación al propio campo de debate, se nota en algunas alocuciones que no se conocen las ideas en boga, los temas instalados en la agenda o ideas perimidas, vuelta sobre las perspectivas ilustradas de “llevar” la cultura a las masas (la delegada de Chile pidió expresamente eliminar el “llevar la cultura”) o las referencias esencialistas al “ser” nacional.

Compromiso / innovación

Existieron también, justo es decirlo, voces que intentaron aventurar nuevas ideas, propuestas, reflexión crítica, lo cual entendemos denota un compromiso con la situación, una vocación de aportar a la discusión colectiva. Así, por ejemplo, la Ministra de Chile apunto a la potencialidad de transversalizar la cultura a todas las áreas de gobierno; mencionamos ya la elaborada propuesta de Corea de Sur respecto de la imbricación de la cultura en el metaverso; Irán apeló a la

“preservación de la espiritualidad”; Alemania propuso de cara a la precariedad de los trabajadores de la cultura la idea de “cultura justa”, en claro diálogo con la noción de comercio justo; el representante de Malawi advirtió en tono disruptivo con el tono general (aunque es una idea que compartimos plenamente) que “no debemos estar bajo la ilusión de que la cultura es buena” y propuso estar más atentos al etnocentrismo en el campo cultural; mencionamos también la idea chirpiota de diálogo entre inteligencia artificial e inteligencia ancestral.

Menores en número, pero también presentes, fueron las voces que, con igual compromiso, se hicieron escuchar en tono disruptivo, que cuestionaron al menos algún aspecto del estatus quo. El delegado de Bangladesh bregó por el “rescate de saberes” como forma de valorar la diversidad epistemológica; la Ministra de Colombia, en tanto, advirtió que el “malestar en la cultura” nace de “un solo relato”, rescató la “capacidad transformadora de la cultura”, pero más allá de su valor de compra venta; como ya dijimos, muchas fueron las voces que se alzaron frente al cambio climático, pero solo la Delegada de Jamaica, quien realizó su intervención vía streaming pues no pudo viajar por un huracán, señalo que los países de su región padecen los impactos del cambio climático en una proporción mucho mayor que la de su contribución a crear el problema; el representante de Venezuela pidió recuperar el Informe MacBride de 1980 y con ello que las comunicaciones vuelvan a ser un tema de preocupación de la UNESCO, entendidas como un derecho, como lo fuera hasta los años ’80, y no como un negocio; en tanto que la Ministra de Bolivia abiertamente criticó el modelo de desarrollo y la “modernidad capitalista”, habló de “descolonización”, “despatriarcalización” y “dominación cultural”, a los que propuso contraponer una “cultura de la vida”.

5.1.4. La Declaración Final

La Declaración Final no pareciera estar llamada a convertirse en un documento fundamental de las relaciones internacionales, su principal valor parece ser testimonial, el rastro de un evento que solo el tiempo dirá si resulta en un comienzo de algo duradero o si pasa a la intrascendencia de la historia, escueto en novedades y amplio en reiteraciones de lugares comunes.

El documento contiene un total de 22 párrafos, se divide en dos partes “I. Preámbulo” (párrafos 1 al 8) y “II. Llamamiento a la acción” (párrafos 9 al 22), de esta última parte la mayoría de los párrafos refieren a la asunción de compromisos por parte de los Estados Miembros y los últimos cuatro a compromisos de la propia UNESCO.

Como es habitual el Preámbulo contiene la reafirmación de principios: derechos humanos como marco normativo y desarrollo sostenible como horizonte programático (con la advertencia sobre los “modelos de desarrollo insostenibles”); se ratifica la definición de cultura de la MONIDACUL ’82 y el valor de todas las Convenciones, Declaraciones y Recomendaciones pertinentes; se plantea un escueto diagnóstico de los males de nuestro tiempo: cambio climático, biodiversidad, brecha digital, exclusión de minorías, conflictos armados, precariedad laboral de los sectores culturales, asimetrías en los flujos de bienes y servicios culturales; etc. Tal vez el único punto que rompe el esquema esperable sea el párrafo 7, que reconoce “el cambio progresivo hacia una mayor transversalidad de la cultura en las políticas públicas”.

El segundo apartado, “Llamamiento a la acción”, abre con el compromiso de los Estados Miembros de “proteger y promover la diversidad cultural”, seguido por la batería de acciones esperables para la consecución de tal fin: acceso, derechos, libertad de expresión, protección, etc. Se conminan a: aplicar los marcos normativos internacionales y otros instrumentos de la UNESCO como la Red de Ciudades Creativas; “potenciar las sinergias entre cultura y educación”; proteger el patrimonio cultural; luchar contra el tráfico ilícito de bienes culturales y promover la restitución.

En sintonía con nuestro destacado de la primera parte, el párrafo 11 reza “abogamos por un anclaje sistémico de la cultura en las políticas públicas”, así como en los diferentes programas de Naciones Unidas, en tanto se destaca a la cultura como “vector y motor de resiliencia, inclusión social y crecimiento económico” cuando entra en diálogo con educación, salud, turismo, comercio y transporte, igualdad de género, pobreza, sostenibilidad ambiental, etc.

Los últimos párrafos (19 al 22) establecen los mandatos para la UNESCO misma. Se insta a las Naciones Unidas a que reconozca para la cultura el carácter de bien público mundial, que sea incorporada a la agenda del desarrollo post 2030 y en otros mecanismos de la ONU. Plantean la necesidad de “coordinar, fortalecer y

desarrollar instrumentos y mecanismos para el análisis, el seguimiento y la medición integrados de la cultura y sus repercusiones en el desarrollo sostenible", y para tal efecto se insta a la UNESCO a que elabore estudios conceptuales e informes regulares. Se propone a la UNESCO que establezca una periodicidad de cuatro años para la reunión de Ministros de Cultura a nivel mundial.

CAPÍTULO VII. El desarrollo. Consolidación, crisis y abandono del paradigma.

1. Planteamiento del problema y estructura argumentativa

En capítulos anteriores hemos establecido que alcanzar el "bienestar general de la humanidad" y "asegurar a sus Estados Miembros la independencia, la integridad y la fecunda diversidad de sus culturas" son dos objetivos institucionales de la UNESCO establecidos en su constitución misma (Preámbulo y Artículo 1 respectivamente). La hipótesis principal que guía nuestro trabajo es que la propuesta de políticas culturales desarrollado por la propia organización y propuesta a sus Estados Miembros no contribuye al logro de esos objetivos. Para demostrarlo construimos un modelo UNESCO de políticas culturales, en este, el desarrollo era parte de lo que dimos en denominar horizonte programático y el desarrollo cultural una de sus estrategias para la consecución de sus objetivos. Historizando la formación misma del modelo intentamos luego mostrar cómo el mismo fue asumiendo un compromiso creciente con el proyecto del desarrollo. En este capítulo intentaremos demostrar que en más de siete décadas, el desarrollo como proyecto muestra resultados, por lo menos, cuestionables, sino es que se lo puede lisa y llanamente considerar un fracaso para lograr el bienestar de la humanidad. Nuestro argumento es que si el desarrollo es inconducente para la consecución del objetivo de bienestar general de la humanidad, por carácter transitivo un modelo de desarrollo cultural también lo será.

El capítulo está estructurado en dos partes; la primera, de carácter descriptivo, repasa algunos de los principales debates y corrientes de pensamiento en torno al desarrollo; en la segunda, nos valemos de la construcción de un modelo analógico basado en la estructura de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn (2013) para analizar lo historizado en la primera parte e intentar demostrar que el paradigma del desarrollo ha entrado en una crisis que debiera de conducir a una revolución y a su consecuente abandono.

Revisar siete décadas de historia de una de las problemáticas acaso más tratadas por las ciencias sociales y que para el campo político se convirtiera casi en una religión laica y recuperar cierta intelección del proceso requiera de algún método.

Ante el desafío de recapitular la historia del pensamiento sobre el desarrollo Arturo Escobar nos propone una "genealogía del desarrollo (…) marcada por cuatro grandes fases" que se van sucediendo históricamente: a) "la teoría de la modernización (…) con su teoría aliada de crecimiento económico"; b) "la teoría de la dependencia"; c) "la crítica del desarrollo como discurso cultural"; y d) "la primacía de la visión neoliberal" (2014: 27). Ante el mismo desafío Jane Parpart y Henry Veltmeyer (2011) nos habla de ocho "escuelas de pensamiento": a) "las teorías del crecimiento y la modernización"; b) "el neo-estructuralismo"; c) "el desarrollo humano sostenible"; d) "la teoría de los sistemas mundiales"; e) "la nueva economía política"; f) "la economía política internacional"; g) "el desarrollo alternativo"; y h) "el postdesarrollo" (2011: 32).

Por nuestra parte intentaremos aquí un reagrupamiento en función de tres criterios: a) proximidad histórica; b) posición (adscripción/crítica) respecto del proyecto del desarrollo; y c) analogía con los elementos de nuestro ulterior modelo de análisis (paradigma/anomalías/teorías ad hoc/revolución). Desagregaremos así nuestra recapitulación en: a) la consolidación del proyecto del desarrollo (décadas de 1950-1960/adscripción/paradigma); b) las críticas estructurales (décadas de 1960-1970/crítica/anomalías); c) las redefiniciones del desarrollo (décadas de 1980-1990/adscripción/teorías ad hoc); d) las críticas de las redefiniciones (década de 1990 al presente/crítica/anomalías); e) las críticas del desarrollo de los desarrollados (década de 1990 al presente/crítica/ anomalías); y f) del desarrollo alternativo a las alternativas al desarrollo (década de 1990 al presente/crítica/posible revolución).

Para cada uno de estos momentos no pretendemos ser exhaustivos en la presentación de la riqueza del debate, antes bien optaremos por centrarnos en algún caso paradigmático del momento (autor, libro, informe, etc.) y aun así las presentaciones no pretenden hacer justicia a los casos, serán sesgadas en función de los propios intereses de nuestro trabajo.

2. La consolidación del proyecto del desarrollo

El desarrollo constituye un proyecto político de alcance planetario, acaso solo comparable con el colonialismo ibérico del siglo XVI, que tras el tratado de Tordesillas pretendió dividirse el mundo, o el británico del siglo XIX, aquél del "imperio donde nunca se pone el sol", de los que desde una perspectiva crítica bien puede considerarse heredero; pero a diferencia del colonialismo, cuando se lo piensa en términos del grado de injerencia sobre la vida de las personas que habitan el planeta, el desarrollo ha sido muchísimo más profundo, cada una de las centrales generadoras de la electricidad con que se alimenta la computadora con que están siendo escritas estas palabras, al momento de su inauguración fue presentada como un aporte al desarrollo, el desarrollo es casi una religión laica.

Arturo Escobar sostiene que el desarrollo es una categoría con una rara particularidad al interior de las ciencias sociales, porque es posible datar su natalicio, el cual ubica el 20 de enero de 1949, día en que Harry Truman asume como presidente de los Estados Unidos y en su discurso anuncia su política de apoyo para con las áreas menos prósperas del mundo en los siguientes términos:

> Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad.
>
> Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes…
>
> Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor… Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático… Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, citado por Escobar, 2007: 19).

Según Nahon, Rodríguez Enríquez y Schorr "la economía del desarrollo y la sociología del desarrollo fueron las respuestas académicas, mayormente

norteamericanas, al programa de mejora y crecimiento para las áreas subdesarrolladas del mundo vislumbrado por Truman" (332).

Volveremos más adelante para destacar ciertos elementos etnocéntricos del discurso, pero por ahora nos interesa rescatar parte de lo que aquí consideraremos como el núcleo duro de la doctrina, esto es "producir más es la clave", esto nos permite establecer que el desarrollo nace como un proyecto productivista, técnicamente, un proyecto de crecimiento económico, y agrega que "la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno", vale decir la modernización de las sociedades a desarrolla; tenemos así los dos componentes de ese núcleo duro del desarrollo del que habláramos: crecimiento económico y modernización social; obviamente que la noción de desarrollo es infinitamente más compleja, pero parte del éxito como propuesta política está en su simplificación, veamos esto en uno de los trabajos más emblemáticos de la economía del desarrollo.

En la primera frase de su libro *Teoría del desarrollo económico*, Arthur Lewis, uno de los más grandes economistas del desarrollo, establece que "el tema de este libro es el crecimiento de la producción por habitante", pero como el autor reconoce, "la frase "crecimiento de la producción por habitante" es demasiado larga para irla repitiendo a lo largo de un libro", a lo que podríamos nosotros agregar todo el mundo de la vida, por lo cual Lewis aclara que en el libro "las más de las veces hablaremos de "crecimiento"" (1958: 455, entrecomillados internos en el original), tal como ha pasado al discurso corriente hasta nuestros días. También desde el comienzo de su trabajo Lewis aclara que su tema "es el crecimiento y no la distribución", lo aclara porque reconoce que puede crecer la producción pero a su vez la concentración de lo producido; lo propio hace respecto del consumo, habida cuenta de que puede crecer la producción por habitante pero no el consumo, sea porque se concentre el consumo o porque se destine al comercio exterior, por ejemplo, también se desmarca de la idea de bienestar; Lewis es un científico moderno y como tal está aplicando el método cartesiano de descomponer la realidad, en su caso para quedarse con un elemento de análisis: el crecimiento de la producción por habitante, para luego reinsertar sus hallazgos en una teoría que, ahora sí, integre los demás elementos; el problema es que el sentido común, y mucha de la práctica política, se desentiende de la tarea cartesiana de sintetizar, así, simplificado, el

crecimiento, por sí solo, se convirtió en el dogma de “un peculiar evangelio”, como lo llama Escobar, la religión laica de que hablábamos.

Dejemos de momento el tema del crecimiento, sobre el que volveremos más adelante para revisar las perspectivas críticas y veamos seguido el otro componente central del desarrollo: la modernización.

La idea de modernización social no surge con el desarrollo, como señala Moré Olivares, enraíza en el pensamiento social europeo del siglo XIX y comienzos del XX que tejía vasos comunicantes con el evolucionismo darwiniano: feudalismo-capitalismo-comunismo, en Marx; sociedad mecánica-sociedad orgánica en Durkheim; comunidad-sociedad, en Tönnies (Moré Olivares, 2022: 11); a lo que podríamos sumar la teoría del continuum folk urbano de Robert Redfield, de este lado del Atlántico, y la lista podría continuar largamente. Como vemos la idea de modernización de las sociedades, en sus muy diversas formas, precede a la teoría del desarrollo, la diferencia radica en la variable temporal, mientras que para el pensamiento social la modernización era un proceso evolutivo que se iría dando “naturalmente” en todas las sociedades, a su propio tiempo, para el desarrollo era una condición de posibilidad del desarrollo mismo, consecuentemente el proceso tenía que ser acelerado.

Obviamente la modernización, en los términos de nuestro interés, implica el abandono de aquellas particularidades culturales que no responden justamente al canon moderno. Una vez más Escobar nos aporta la prueba de esta temprana lectura en la historia del desarrollo como proyecto político, un documento del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas de 1951 lo expresaba en estos términos:

> Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (Citado por Escoba, 2007: 20)

Sería muy interesante analizar la confrontación entre “progreso” y “vida cómoda”, pero quedémonos con la sintética y contundente idea de que “el progreso

económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos"; sea que se los caracterice o no como "dolorosos" los cambios sociales eran una necesidad que permea toda la teoría del desarrollo. En su célebre ensayo de 1954 *Desarrollo económico con recursos ilimitados de mano de obra*, el ya anteriormente citado Arthur Lewis postula la existencia de sociedades duales (las sociedades en desarrollo), que caracteriza extensamente en estos términos:

> Encontramos unas pocas industrias altamente capitalizadas, tales como la minería o la energía eléctrica, al lado de las técnicas más primitivas; unos pocos comercios de elevada categoría rodeados de un gran número de comerciantes al viejo estilo; unas pocas plantaciones altamente capitalizadas, rodeadas por un mar de campesinos. Pero encontramos también los mismos contrastes fuera de su vida económica. Existen una o dos ciudades modernas, con la más fina arquitectura, abastecimiento de aguas, comunicaciones, etc., a las cuales llegan gentes de otras ciudades y aldeas que podrían casi pertenecer a otro planeta. Existe incluso el mismo contraste entre la población; contraste entre algunos pocos nativos altamente occidentalizados, vestidos de acuerdo con la moda europea, educados en las universidades de occidente, que hablan lenguas del occidente y presumen de Beethoven, Mill, Marx o Einstein, y la gran masa de nativos que viven totalmente en otros mundos. El capital y las nuevas ideas no están igualmente difundidos en toda la economía; se encuentran altamente concentrados en un número de puntos desde los que se propagan al exterior. (1954: 326)

En estas sociedades duales convergen economías capitalistas, minoritarias, con economías de subsistencia[71], mayoritarias, en donde se encuentra el factor ilimitado de mano de obra; su modelo propone que el sector capitalista pudiera expandirse a expensas de este recurso, que por ser casi ilimitado pudiera obtenerse con sueldos de subsistencia o poco mayores, permitiendo así una rápida acumulación del sector capitalista que a su vez posibilitara la reinversión y la rápida expansión. Sin embargo, con base en sus análisis del caso latinoamericano, las

[71] Subsistencia no refiere a lo biológico en este análisis de Lewis "el sector capitalista es aquella parte de la economía que utiliza capital reproducible y, por tanto, remunera a los capitalistas por su utilización", en tanto que "el sector de subsistencia es toda aquella parte de la economía que no está utilizando capital reproducible" (1954: 326)

ideas de Raúl Prebisch contradicen esta hipótesis, según este la reinversión de los excedentes va por detrás de la apropiación que de estos hacen los emergentes sectores industriales en parte porque estos rápidamente pretenden emular el estilo de vida de sus pares de las economías centrales, drenando así recursos hacia el gasto superfluo, lo que no pocas veces incluso incrementa las importaciones, pero además en la medida que exista espacio democrático organizar el conflicto redistributivo, el trabajo pretende rápidamente acrecentar su participación del tal excedente, también imitando el comportamiento de sus pares de las economías centrales, y si esto fuera poco también el estado intenta hacer lo propio, en sus palabras: "una de las fallas principales del proceso es la desviación, hacia el consumo desproporcionado, de lo que debiera asignarse a la acumulación de capital" (1987: 351). De las ideas de Prebisch pudiera deducirse que las sociedades se modernizan más rápido que sus economías y con ello ralentizan sus propios procesos de desarrollo.

Volviendo a Lewis, este reconoce que hay ciertas conductas que debieran de cambiar, así, por ejemplo: "en los países superpoblados el código de conducta ética está redactado de tal forma que resulta un buen sistema para cada persona el ofrecer tanto empleo como pueda" (1954: 320), aun cuando la utilidad marginal de estos trabajadores sea nula o incluso negativa, en este caso el cambio es hacia un empleador que maximice la utilidad marginal de cada empleado o dicho de otro modo que minimice su cantidad posibilitando una mayor acumulación de capital; no dice también en un sentido crítico que en estas economías de subsistencia "incluso en la quiebra más fuerte o brutal, el empresario agrícola o comercial mantiene su mano de obra en alguna u otra forma, sería inmoral despedirlo" (1954: 320); de las mujeres por ejemplo, se espera se trasladen de la economía doméstica al mercado laboral, sugerentemente reconoce Lewis que "no todo es ganancia" en este cambio

> …pero éste es importante porque la mayoría de los bienes que las mujeres producen en el hogar pueden en realidad producirse mucho mejor o más barato fuera de él, gracias a las economías de la producción en gran escala causadas por la especialización y también a la utilización de capital. (Lewis, 1954: 322)

Si bien el análisis de estas diferencias culturales y necesarios cambios, como dijimos, permean la mayor parte de los escritos sobre desarrollo económico de la

época, el libro de Walt Whitman Rostow, *Las etapas del crecimiento. Un manifiesto no comunista*, publicado en 1960, puede que haya conjugado el ser la mejor síntesis de las ideas de la necesaria modernización de las sociedades en desarrollo con el trabajo de mayor impacto político[72].

Nuestro autor postula que toda sociedad puede ser identificada por su economía dentro de alguna de cinco categorías: la sociedad tradicional, las condiciones previas para el impulso inicial, el impulso inicial, la marcha hacia la madurez y la era de gran consumo de masas. Pero además, las cinco etapas se supone son una secuencia evolutiva, por lo cual, toda sociedad que se encuentre, por ejemplo, en la tercera etapa, habrá pasado por las dos primeras e indefectiblemente se encamina hacia la cuarta y luego la quinta. La diferencia entre Rostow y, por ejemplo, Lewis, es que mientras que este último asienta su teoría del desarrollo fundamentalmente en dimensiones económicas, aunque como vimos reconoce la necesidad de cambios sociales, para Rostow "las sociedades son organismos de acción recíproca", vale decir que "si bien es cierto que las variaciones de índole económica tienen consecuencias políticas y sociales, el cambio económico, en sí, es considerado aquí (en su obra) como el resultado de fuerzas políticas y sociales, así como estrictamente económicas" (Rostow, 1970: 14), esos cambios políticos y sociales son aquí, de una etapa a otra, el proceso mismo de modernización, al decir de Rostow, son estas "las etapas de crecimiento que pueden destacarse una vez que una sociedad tradicional inicia su modernización".

La etapa de "la sociedad tradicional" se caracteriza por una productividad limitada por la ausencia de "posibilidades científicas y técnicas modernas"; son sociedades que padecen "cambios incesantes" como resultado de la cambios coyunturales (sequías, guerras, etc.); poseen un "margen relativamente estrecho para la movilidad vertical", "las posibilidades abiertas para los nietos serían poco más o menos las mismas que había tenido el abuelo"; pudieran poseer algún tipo de autoridad central, pero el poder político estaba fuertemente descentralizado en los territorios.

Alcanzadas "las condiciones previas para el impulso inicial" se habrá propagado "la idea de que era posible el progreso económico" y con ello "la dignidad nacional, la

[72] Además de académico, Rostow tuvo un importante papel en la política de asistencia al desarrollo norteamericana en la década del 1960, desempeñando incluso altos cargos el interior de la iniciativa norteamericana de asistencia a las economías latinoamericanas conocida como "Alianza para el progreso".

ganancia personal, el bienestar general"; la ciencia moderna comenzará a imbricarse con las actividades productivas elevando la productividad; "se forman nuevos tipos de hombres de empresa –en la economía privada, en el gobierno, en ambos- dispuestos a movilizar ahorros ya correr riesgos en busca de utilidades o de modernización"; la formación de un "estado nacional, centralizado y efectivo (…) casi universalmente fue una condición necesaria para el impulso inicial".

Durante "el impulso inicial", como etapa en sí misma, "el crecimiento llega a ser su condición normal. El interés compuesto se transforma, por decirlo así, en parte integrante de sus hábitos y de su estructura institucional"; las tasas de ahorro e inversión aumentan considerablemente; la agricultura incorpora nuevas técnicas; recursos naturales hasta entonces no explotados comienzan a serlo; la industria se expande y con ella el desarrollo urbano.

Emprendida ya "la marcha hacia la madurez" comienza finalmente el tan ansiado crecimiento de la economía, la producción supera el crecimiento estacionario; "pugna por hacerse extensiva la tecnología moderna al frente total de su actividad económica"; se sustituyen importaciones, se importan nuevos productos y se exportan otros; industrias tecnológicamente más complejas desplazan a las desarrolladas en etapas anteriores; de nuestro particular interés, destaca Rostow que:

> De acuerdo con las necesidades de la eficiente producción moderna la sociedad fija las condiciones que desea, equilibrando los valores e instituciones nuevos con los más antiguos o modificando éstos de tal manera que mantengan el proceso de crecimiento y no que lo retarden. (Rostow, 1970: 21)

Por fin, llegada "la era del alto consumo de masas", el ingreso per cápita permite ya a "un gran número de persona alcanzar niveles superiores de consumo que sobrepasó a los producto básicos"; la población urbana supera a la rural; y el empleo de oficina o servicios a la producción fabril; las sociedades en su conjunto "han optado por asignar grandes recursos para el bienestar y la seguridad sociales"; es la era de "la máquina de coser, de la bicicleta y, posteriormente, de los a diversos artefactos eléctricos de uso doméstico", pero por sobre todo de la popularización del automóvil.

Desde nuestra perspectiva histórica podemos hoy decir que las etapas del crecimiento no pueden ser consideradas como una fórmula ineluctable a ser seguida por todas las sociedades del planeta, de hecho su propio autor así lo entendía e intentaba dejarlo en claro desde la Introducción misma de su libro. “No puedo insistir bastante, sostiene Rostow, desde el principio, en que las etapas de crecimiento representan una manera arbitraria y limitada de considerar la sucesión de acontecimientos que forman la historia moderna: y que, de ninguna manera, constituyen la *forma correcta”* (1970: 13; el destacado es nuestro). Como suele suceder, los apremios de la política no se detienen en tales sutilezas y así la modernización en una secuencia más o menos similar a la expuesta por Rostow a partir de su análisis histórico económico se convirtió en un credo incuestionable en las primeras décadas de la teoría del desarrollo, aun cuando desde el propio campo económico se discutiera la ineludibilidad de este proceso evolutivo, como lo hiciera Raúl Prebisch.

> En cierto sentido, dice Prebich, se repite ahora un proceso similar al del siglo XIX, cuando se desarrollaron industrialmente países que hoy son grandes centros. El fenómeno, sin embargo, no es idéntico, pues acontece ahora en condiciones de la economía internacional muy distintas de las que prevalecieron entonces… (Prebich, 1950: 65)

De hecho tal vez la diferencia más significativa del desarrollismo propuesto por Prebisch en respuesta a sus pares neoclásicos, con lo que comparte la estrategia de industrialización y modernización social, es su defensa de un moderado intervencionismo estatal que oriente el proceso mismo de desarrollo y la construcción de libres mercados regionales que intensificasen un comercios sur-sur más equitativo.

Obviamente no fue la intensión de este apartado hacer justicia al monumental campo de la economía del desarrollo, simplemente fue nuestro objetivo mostrar, siguiendo el pensamiento de algunos de sus más insignes exponentes, que en sus análisis crecimiento económico y modernización social se imbrican a la vez que emergen con una preponderancia por encima de otras cuestiones que hacen que aquí los consideremos como el núcleo duro del desarrollo.

3. Las críticas estructurales

3.1. Las teorías de la dependencia

Hacia mediados de la década de 1960 las teorías de la dependencia formularon una crítica contundente al paradigma del desarrollo desde los económico y lo político, su contundencia residía en atacar uno de los presupuestos básicos del mismo: la idea de independencia de los procesos por país, aquello de que todos los países están en diferentes mojones de un mismo camino hacia el desarrollo; y más aún la idea misma de que todos pueden ser desarrollados, pues para los dependentistas el subdesarrollo de unos era condición de posibilidad del desarrollo otros, en palabras de Henrique Cardozo y Enzo Faletto:

> …entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no solo existe una simple diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y disribución. Ello supone por otro lado, una estructura definida de relaciones de dominación. (2011: 23)

Según Nahon, Rodríguez Enríquez y Schorr los cimientos del pensamiento dependientita se encuentran “la naciente sociología crítica de raigambre marxista, la teoría del imperialismo de Lenin y los diagnósticos realizados desde la CEPAL para América Latina” (2006: 341), de este basto andamiaje conceptual nos detendremos solamente a la idea de Prebisch del deterioro de los términos de intercambio, que posiblemente haya sido el punto de mayor inspiración para el movimiento.

Muy esquemáticamente el razonamiento es el siguiente. El modelo de crecimiento económico dominante desde la segunda mitad del siglo XIX fue el de una división internacional del trabajo, entre países productores de bienes primarios, materias primas, y países industrializados, productores de manufacturas, dada la tajante división el comercio internacional es la llave de todo posible desarrollo. Ahora bien, razona Prebisch, por un lado tenemos que el aumento de la productividad reduce los costos, consecuentemente los precios de venta, por otro que las producciones industriales tienen un aumento de la productividad mayor que la producción primaria, consecuentemente los precios de los primeros tendría que descender más

rápidamente que los de los segundos, esto equivale a decir que por unidad de producción primaria se tendrían que poder comprar más manufacturas, sin embargo los hechos contradicen este razonamiento para América Latina, entre las décadas de 1870 y 1930, concluye Prebisch, se da un “empeoramiento de 36,5 por ciento en la relación de precios” en favor de los productores industriales y en desmedro de los productores primarios, vale decir que para comprar los mismos productos Latinoamérica tuvo que producir y vender muchos más productos primarios en 1930 que en 1870, esto es lo que Prebisch denominó deterioro de los términos de intercambio, la explicación está en los ciclos económicos y la alternativa, como ya vimos, en la industrialización.

El pensamiento dependientita tuvo su auge en la segunda mitad de la década de 1960 y declina hacia fines de la década siguiente, no obstante fue prolífico en la producción de diversas líneas de pensamiento, pero que, siguiendo a Nahon, Rodríguez Enríquez y Schorr (2006), a grandes rasgos pueden ser agrupadas en tres corrientes. Para algunos pensadores el subdesarrollo de los países latinoamericanos era condición necesaria del desarrollo de los centrales, el subdesarrollo era la condición indefectible de algunos en tanto siguieran vigentes las normas del sistema mundial capitalista como hasta el presente, consecuentemente el sistema todo debía de cambiarse. Para otros, más alá del peso del el sistema inter-nacional, la clave para entender y subdesarrollo, y poder superarlo, estaba en los procesos de lucha interna que en cada país se daba entre la influencia externa y el desarrollo local; así, para Cardozo y Faletto (2011) los procesos de incipiente desarrollo que se avizoraban en algunas regiones de Latinoamérica, como en torno a San Pablo o Buenos Aires, eran lideradas por elites que más que por impulsar el desarrollo nacional estaban comprometidas con su propia inserción en el sistema mundo capitalista. Existía una tercer corriente que también consideraba posible el desarrollo, en este caso tomando incluso los presupuesto de la propia CEPAL, pero a condición de otorgarles un matiz más local, renunciando a la indefectibilidad del desarrollo como sucesión de etapas. En lo que sigue nos detendremos en las ideas de Andreé Gunder Frank, no por ser más relevante que otros pensadores sino porque, por un lado plantea la visión más crítica del pensamiento dependentista, pero, y sobre todo, porque parte de cuestionar las ideas centrales de los pensadores antes mencionados al interior de

la economía del desarrollo: Lewis y Rostow, lo cual es de nuestro particular interés para mostrar al historia del desarrollo como una sucesión de hipótesis, refutaciones y contra hipótesis.

En *El desarrollo del subdesarrollo* (1969), André Gunder Frank parte, como ya adelantamos, de la negación rotunda del modelo de crecimiento de Rostow, nos dice: "ni el pasado ni el presente de los países subdesarrollados se parece, bajo ningún concepto importante, al pasado de los países actualmente desarrollados" (1969: 102); en tanto que contra Lewis dispara: "toda la tesis de la "Sociedad dual" es falsa y las recomendaciones de políticas a las que lleva, si se siguen, sirven solamente para intensificar y perpetuar las propias condiciones de subdesarrollo" (1969:103. Entrecomillado interno en el original).

Partiendo del par centro periferia, que denomina "metrópoli" y "satélite", Gunder Frank analiza el sistema mundo como na suerte de círculos concéntricos, donde existe un círculo central, "la metrópoli extranjera que no es satélite de nadie", en las regiones periféricas, en tanto se generan "metrópolis subordinadas", como las grandes capitales nacionales, que a su vez actúan como metrópolis de otras regiones, las provincias del interior, en las cuales muy probablemente se dé el mismo fenómeno hacia sus propias interiores.

Partiendo del esquema antes descripto, nuestro autor plantea tres hipótesis. En primer lugar que "el desarrollo de las metrópolis subordinadas y nacionales está limitado por su estatuto de satélite". La segunda hipótesis es que "los satélites sufren su mayor desarrollo industrial capitalista clásico cuando y allí donde sus lazos con la metrópoli son débiles", vale decir cuando, sea por causas geográficas o de guerras en las metrópolis extranjeras, se encuentran en un mayor grado de aislación; pero también nos advierte que cuando las condición de aislamiento cesa (por nuevas rutas de acceso, fin de guerras o superación de crisis internas de las metrópolis centrales), "la industrialización y el desarrollo previos de estas regiones eran estrangulados y canalizados en direcciones que no son autoperpetuadas ni prometedoras", la Guerra del Paraguay resulta el caso emblemático, donde "su propio desarrollo tuvo que ser sacrificado al de los demás" (Argentina, Brasil, Uruguay y por sobre todos Gran Bretaña). La tercera hipótesis es que "las regiones que están aquí actualmente más subdesarrolladas y con mayor aspecto feudal son aquellas que tenían lazos más estrechos con la metrópoli". La quinta hipótesis de

Gunder Frank postula que “el latifundio (…) nació típicamente como empresa comercial que creó sus propias instituciones” que les permitió crecer en base a demandas locales o internacionales, pero que en modo alguno fueron una implementación de las estructuras feudales europeas en América. Por último, y aquí ya en plena sintonía con Prebisch, la quinta hipótesis sostiene que “los latifundios que parecían aislados (…) actualmente vieron declinar la demanda de sus productos y de su capacidad productiva”.

Las conclusiones de Gunder Frank son, por un lado que “el desarrollo económico de los países subdesarrollado puede ocurrir actualmente sólo independientemente de la mayoría de las relaciones de difusión”, lo cual desmantelaría de cuajo toda la estrategia de Truman y las Naciones Unidas de la cooperación al desarrollo; y por otro, concluye que:

> …el subdesarrollo contemporáneo es, en gran parte, el producto histórico de la economía pasada y actual y de otras relaciones entre los satélites subdesarrollados y los actuales países metropolitanos desarrollados. *Lo que es más, estas relaciones son parte esencial de la estructura y de desarrollo del sistema capitalista a escala mundial en conjunto*. (Gunder Frank, 1969: 102. El desatacado en el original)

Las criticas radicales de la economía del desarrollo no se limitaron al ámbito latinoamericano y las teorías de la dependencia, tuvieron también por la misma época difusión en otras latitudes, mencionemos, solo a modo de ejemplo, el caso del egipcio Samir Amin, quien en clara sintonía con Gunder Frank, del desarrollo nos dice que “un sistema no se supera a partir de su centro, sino a partir de su periferia”, el ejemplo mismo es “el del nacimiento del capitalismo a partir de la periferia de los sistemas de las grandes civilizaciones” (1986: 8) y la alternativa para evitar las trampas del “desarrollo desigual” es la creación de una “civilización socialista planetaria”.

3.2. La crítica ambiental

No es cierto que la economía ignorara el problema de las limitaciones ambientales para la provisión de recursos, de hecho estas eran ya preocupaciones centrales

para David Ricardo y Thomas Malthus hacia el 1800, sin embargo, sus colegas del siglo XX al pensar en el crecimiento económico ponían el acento en otras variables, el empleo y el mercado interno (Keynes), la tecnología (Solow), el capital (Harrod Domar), la mano de obra (Lewis) o la combinación de ambos, mano de obra y capital (Coob-Douglas); pero de mayor peso aun, las fuerzas mismas del capitalismo, las empresas, mayoritariamente los desestimaban lisa y llanamente de plano, de allí la trascendencia del informe Meadows a comienzos de los años '70.

En el año 1968 Aurelio Pecelli, empresario italiano y Alexander King, científico escoces, convocaron a un grupo de científicos, empresarios y políticos a un encuentro para pensar los problemas de su tiempo con una perspectiva global y de largo aliento, fundarían entonces el Club de Roma. Poco después encargan al Instituto Tecnológico de Michigan (MIT) el desarrollo de un modelo predictivo que aplicara los desarrollos que allí se estaban dando en materia de comportamiento dinámico de sistemas complejos y las nuevas tecnologías computacionales, teniendo en cuenta un amplio número de variables, este trabajo "tiene por objeto definir los límites y los obstáculos físicos del planeta a la multiplicación de la Humanidad y de la actividad humana" (King, et. al., 1982: 21); amén del informe técnico presentado por el equipo liderado por Dennis Meadows, se publicó en 1972 un trabajo de carácter más divulgativo conocido como *Los límites del crecimiento* (1982), el cual tuvo enorme repercusión en su tiempo y aún hoy es objeto de actualizaciones periódicas.

El modelo diseñado por Meadows y su equipo tiene en cuenta cinco dimensiones, al interior de las cuales se agrupan un cuantioso número de variables: crecimiento de la población; industrialización; contaminación ambiental; producción de alimentos; y agotamiento de los recursos. El comportamiento dinámico del sistema no es en modo alguno un recurso retórico, el propio informe reconoce que el "índice estático es la medida que normalmente se utiliza para expresar la futura disponibilidad de un recurso", por oposición, el modelo del MIT que los índices de usos de recursos (u otros índices como el crecimiento de la población) son justamente dinámicos, van cambiando con el tiempo, así, por ejemplo, el nivel de contaminación por habitante hacia 1970 era mayor al de principios del siglo XX y a su vez es menor que el presente, con lo cual el primer paso del análisis del MIT es descartar la idea de crecimientos lineales y reconocer para todos los factores que

la naturaleza de su crecimiento es exponencial. Reconociendo el valor del enfoque sistémico y del crecimiento exponencial, nos dice Gilberto Gallopín: “tal vez el impacto individual más importante y positivo de aquel modelo haya sido la aplicación del enfoque sistémico para abordar la problemática global, con un esfuerzo explícito de tomar en cuenta los encadenamientos múltiples y las no linearidades” (2004: 13)

El modelo del MIT permitía ser corrido modificando diferentes variables, en cualquier caso el informe es concluyente, de persistir las tasas de crecimiento actuales, aun cuando algunas de las dimensiones se estacionaran, el resultado sería el colapso del sistema antes de fines del siglo XXI; el informe Meadows reitera una y otra vez la imperfección del modelo, pero también es enfático en afirmar que con el grado de detalle alcanzado la conclusión es irrefutable, puede ser más tarde o más temprano, puede que el colapso venga por falta de alimentos, por exceso de contaminación o por otro factor, pero indefectiblemente la finitud del planeta pone un límite al crecimiento del sistema, límite que como dijimos anteriormente implica el colapso del mismo.

La alternativa de *Los límites del crecimiento* propone es “el estado de equilibrio global”, esto es alcanzar un número de población estable, que consuma volúmenes de alimentos y productos industriales estables, lo cual demandará recursos materiales en forma estable y generará un niveles de contaminación también estables. Además se propone que se comience a trabajar en las medidas tendientes a la estabilización del sistema en las décadas próximas al informe, de ser así se preveía que el sistema podría alcanzar este estado de equilibrio hacia la segunda mitad del siglo XXI y que los niveles de recursos requeridos por la sociedad de entonces (que serían incluso superiores a los de 1972) permitiría aplazar el alcanzar el limite biofísico del planeta un tiempo tan prolongado (siglos) que le permitiría a la humanidad preverlo y resolverlo.

El informe Meadows causó fuertes controversias, si bien la crítica ambiental del modelo de crecimiento capitalista no comienza con él, su impacto, sea a favor, sea en contra, movilizó tanto al campo académico, como al político y la opinión pública. A modo ilustrativo nos detendremos en el denominado Modelo Mundial Latinoamericano.

En 1970 el Club de Roma auspició un encuentro, en Rio de Janeiro, de intelectuales latinoamericanos con el objeto de discutir el modelo mundial que se estaba elaborando en el MIT; la respuesta general fue un cuestionamiento a los presupuestos del modelo mismo, en otras palabras, se lo acusaba de etnocentrismo; ya aparecido el informe Meadows, los intelectuales latinoamericanos cargaron sobre el énfasis puesto por este en la sobrepoblación como la madre del problema, toda vez que los países superpoblados y con por entonces mayores índices de crecimiento poblacional eran los subdesarrollados, el informe era leído como una acusación del norte al sur y sobre el sur debía recaer la parte primordial del cambio, reducir sus índices de natalidad. Si bien se no menciona, no podemos dejar de mencionar como parte del entorno en que se dan los hechos, y que muy probablemente estuviera presente en la mente de los científicos latinoamericanos, el controversial caso de las esterilizaciones masivas realizadas a mujeres indígenas y campesinas en Bolivia a comienzo de la década de 1960 por el denominado Cuerpo de Paz, de Estados Unido que allí trabajaban como parte, justamente, de los programas de asistencia al desarrollo (Felitti).

Como sea, en el mismo encuentro de Rio se resolvió la realización de un trabajo similar al del MIT realizado por científicos de la región, el mismo se encargó a la Fundación Bariloche, que tras algunos trabajos preliminares, comenzó su trabajo en 1972 y presentó su informe *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano* en 1975. Desde su título mismo el trabajo de la Función Bariloche confronta con el informe Meadows; la “catástrofe” es el vaticinio indefectible de este último dados los límites físicos del planeta -sea para proveer insumos materiales, sea para absorber la contaminación por acción humana- y los crecimientos exponenciales de la población y la producción industrial; la “nueva sociedad”, la propuesta del Modelo Latinoamericano, desestima los límites físicos e invierte los términos de análisis del MIT, en vez de considerar prioritario reducir el crecimiento de la población para alcanzar universalmente niveles de desarrollo deseables, su propuesta es alcanzar el desarrollo universal primero, pues el crecimiento de la población se detendrá como efecto del mismo.

> Ahora bien, uno de los objetivos principales que persigue el modelo es comprobar si es posible, mediante el uso óptimo de los recursos existentes, mejorar las condiciones de vida de la población y alcanzar un nivel adecuado

> de desarrollo, todo ello sin necesidad de imponer controles a la natalidad. Ello no implica, desde luego, el rechazo de toda forma de planificación de la familia; supone, sí, que cualquier política en este sentido sólo puede ser decidida, tanto en forma individual como colectiva, por sociedades que hayan alcanzado adecuados niveles de educación, participación e información. En ningún caso es admisible que el control de la natalidad sea impuesto por medidas directa o indirectamente obligatorias. (Herrera et. al, 2004: 70)

El Capítulo 3, "Los límites físicos del desarrollo" resulta particularmente interesante, desde nuestra perspectiva histórica podemos reconocer en él tanto su clarividencia respecto de los recursos materiales como su yerro respecto del tema contaminación. Respecto de los recursos minerales se afirma en clara oposición a la posición del MIT:

> …la corteza terrestre contiene, en términos absolutos, existencias prácticamente inagotables de todos los metales y minerales que la humanidad necesita; y la mayor parte de ese contenido se halla distribuido uniformemente y en concentraciones muy bajas a través de toda su masa. El costo de su extracción excede su valor económico o social y, por lo tanto, en las condiciones tecnológicas actuales, no puede considerarse como reserva disponible. (48)

Entre otros argumentos, se alega que la sumatoria de "reservas" mundiales consideradas por *Los límites de crecimiento*, no son en modo alguno las existencias mundiales, pues "reserva" es una categoría que considera las existencias que pueden tener un valor de mercado y, por esto mismo, son el resultado de exploraciones comerciales, que solo buscan ese tipo de concentraciones y accesibilidad, con lo cual estiman en el informe que las existencias serían muy superiores; así, existencias que en un momento pudieran no ser considerables reservas por la inviabilidad económica de su explotación, bien pudieran convertirse en tales si aumentan los precios o si por recursos tecnológicos se reduce el costo de su explotación, la generalización de la minería a cielo abierto y el fracking petrolero parecen darles la razón.

Las consideraciones respecto del ítem "contaminación", hoy resultan particularmente desacertadas. Se desestiman niveles de contaminación globales preocupantes, se reconoce sí que pueden darse en ciertas áreas, particularmente

en los países desarrollados que por entonces concentraban la mayor parte de las industrias contaminantes, obviamente no podían prever que la globalización hiciera posible hacia fines del siglo XX el traslado masivo de las producciones industriales del centro a la periferia y con ello exportara también una cuota parte importante de contaminación. El capítulo sobre los límites físicos dedica un apartado al tema de la temperatura global, "contaminación térmica" en sus términos, pero lo que allí se considera es que se pudiera producir un calentamiento por efecto termodinámico a raíz del uso intensivo de energía que la sociedad moderna hace, su predicción era de un posible incremento del orden 0,3 grados centígrados, sin embargo, según la ONU "la temperatura media de la Tierra es ahora 1,1 °C más elevada que a finales del siglo XIX"[73]. Claramente el informe no pudo avizorar problemas de alcance global, como el agujero de ozono con que nos madrugáramos en la década siguiente, o el problema real del calentamiento, no por efecto de la producción energética, sino por el efecto invernadero; los cuales por otra parte tampoco pudo predecir el modelo del MIT. Sucede que estamos en los albores de una crítica ambientalista seria al modelo de desarrollo industrializante capitalista, el propio informe Meadows reconoce que, de entre las cinco dimensiones consideradas, el de la "contaminación ambiental" es el más incierto por ser el de menor grado de estudio[74].

Ahora, la conclusión de la viabilidad física del planeta para sustentar la vida digna de toda su población presente y futura es para el proyecto de la Fundación Bariloche solo "el primer objetivo", el que entienden logrado por el modelo matemático, pero la propuesta se complementa con lo que denominan un "modelo conceptual", que no es sino la propuesta de una sociedad radicalmente distinta de la capitalista, "la propuesta de una nueva sociedad", una sociedad más justa equitativa y democrática; en lo concreto acaso el cambio más concreto propuesto es en relación con la forma de asistencia al desarrollo norte-sur, más que la transferencia de recursos financieros lo que proponen es que los países desarrollados ayuden a los subdesarrollados a equilibrar su balanzas de pagos, sea

[73] https://www.un.org/es/climatechange/what-is-climate-change#:~:text=La%20temperatura%20media%20de%20la,fue%20la%20m%C3%A1s%20c%C3%A1lida%20registrada.

[74] De hecho las predicciones de crecimiento poblacional del modelo del MIT han resultado bastante acertadas hasta la fecha.

eliminando restricciones o pagando precios justos por los bienes primarios (lo cual deja entrever el espíritu de Prebisch). El trabajo del Modelo Latinoamericano concluye que “se comprueba que los obstáculos que actualmente se oponen a un desarrollo armónico de la humanidad no son físicos o económicos, en sentido estricto, sino esencialmente sociopolíticos” (Herrera et. al., 2004: 121).

Antes de cerrar con el Modelo Latinoamericano, digamos que consideramos que las críticas de *¿Catástrofe o nueva sociedad?* no le hacen justicia a *Los límites del crecimiento*, más allá de que ambos comparten la seminalidad en este tipo de investigaciones y de mostrar por igual yerros y aciertos en sus predicciones, comparten también el diagnóstico de la necesidad de un cambio radical en lo social y político, muy propio de su tiempo, como ya veníamos viendo en las discusiones de la UNESCO. El informe latinoamericano comparte respecto de su antecedente del MIT algunas críticas que hacemos propias en nuestro análisis respecto de nuestro propio objeto de estudio; tal como le criticamos a la MONDIACULT 2022 justamente su tratamiento del problema medioambiental global, el Informe Meadows deja la sensación de que enfrentamos problemas comunes, pero sin responsables, problemas “fortuitos”, que nadie ha generado; el otro tema compartido es la sospecha de etnocentrismo, aquí por parte del trabajo del MIT, que ya mencionáramos, amén de que el propio modelo Latinoamericano prescribe para toda la población mundial una vivienda “de dos dormitorios, una cocinacomedor, una sala de estar, un cuarto de baño y un lavadero” (Herrera et. al, 2004: 89), creemos que lo innovador del trabajo amerita cierta indulgencia para con *Los límites del crecimiento*, y también para con los yerros que *¿Catástrofe o nueva sociedad”* pudiera haber tenido, si dos décadas después tuvimos un Informe Brundtland (1987) y una Cumbre de la Tierra en Río (1992), en la cual finalmente empezaron a delinearse esfuerzos globales para enfrentar la cuestión ambiental, no ha sido en menor medida por trabajos como estos.

Segú Gilberto Gallopín (2004), quien trabajara en el Modelo Latinoamericano en la década de 1970 y lo hiciera en el Global Scenario Group en los ‘90, los trabajos del MIT y de la Fundación Bariloche, pese a sus disimilitudes y las pudieran tener con otros de su tipo realizados por la misma época, se distancian los estudios de futuro que tras un declive en la década de 1980 volvieron a tener interéshacia fin de siglo. Según Gallopín los primeros respecto de los segundos trabajaban con un horizonte

de tiempo más largo, resultaban más normativos que “científicos” (explicativos podríamos decir), eran más bien pesimistas que optimistas, ponían menos esperanzas en la tecnología, consideraban como actores estelares del futuro a los gobiernos y la sociedad civil, rol que para los más recientes desempeñaría el mundo empresario, la relación norte-sur pasa de la controversia a la desestimación, y lo que más no interesa destacar, hay un cambio de propósito, las críticas de los ’70 se proponían “remodelando el futuro”, los análisis de lo ’90 tan solo “vislumbrando el futuro”. Las críticas económicas del desarrollo del tipo de las planteadas por las teorías de la dependencia o las ambientales como las aquí presentadas resultan rupturistas y normativas; por momentos no queda claro si las propuestas de cambios radicales son una respuesta a la lectura crítica de su realidad presente o esta última es un justificativo para la primera. En sintonía con el cambio en los estudios prospectivos que nos describe Gallopín, desde los años ’80 se dan las nuevas críticas al desarrollo que seguido veremos, más bien acotadas, circunscriptas a temas más específicos y menos ancladas en la geopolítica, tomadas individualmente, más reformistas que revolucionarias, aunque como veremos posteriormente, tomadas de conjunto constituyen una masa crítica cuyo impacto en el paradigma del desarrollo se está haciendo notar.

3.3. La crítica del crecimiento

Vimos ya que para Truman “Producir más es la clave para la paz y la prosperidad” (Truman, citado por Escobar, 2007: 19), que la economía del desarrollo fue la respuesta académica a ese programa de crecimiento de la producción (Nahon, Rodríguez Enríquez y Schorr, 2006) y que el propio Arthur Lewis en su célebre *Teoría del desarrollo económico* (1958) comienza por despejar el terreno para trabajar exclusivamente con el problema de la producción, no la distribución, no el consumo. No es que no hayan existido economistas interesados por otras dimensiones del desarrollo, menos aún pretendemos decir que Lewis no las tuviera en consideración, pero sí el crecimiento de la producción y más adelante, cuando en las economías capitalistas empiezan a tener mayor peso los servicios que la producción industrial misma, el crecimiento general de la economía nacional, es la

categoría económica central, de allí que aquí consideremos crecimiento y modernización como el núcleo duro del desarrollo. Sin embargo, el crecimiento económico no estuvo, ni está, exento de sus críticas, algunas de las cuales, como veremos, han generados cambios en la concepción misma de desarrollo.

El nombre de Amartya Sen resulta ineludible en este tema. A fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970 Sen investiga el problema de las hambrunas; según Davis las hambrunas provocaron entre 30 y 50 millones de muertes en la segunda mitad del siglo XIX y para Devereux son responsables de más de 70 millones en el siglo XX (Referenciados por Grigera, 2014), la hambruna es un aumento abrupto de muertes asociadas a inanición o enfermedades asociadas y su explicación dominante hasta los trabajos de Sen, y aun hoy, es la escases de producción de alimentos, sea porque se ve reducida la producción por causas antropogénicas (guerras, migraciones) o ambientales (sequías, terremotos, tsunamis) o bien el aumento de la población por encima de la capacidad productiva, como sea el déficit productivo resulta el centro de la explicación. Sen se basa en el estudio de casos de diversas hambrunas ocurridas en el siglo XX, para cada caso demuestra que existían reservas de alimentos para alimentar a la población damnificada, descartando así la hipótesis del problema productivo, analizados uno por uno, argumenta que en el caso de la hambruna de Bengala acaecida en 1943 se originó por la "disminución del "derecho de intercambio", donde una combinación de inflación y especulación hizo que cayera abruptamente el poder adquisitivo de algunos grupos", en el caso de Etiopía, de 1973, se trataría de "la declinación de los derechos de un grupo provenientes de la producción", y para la hambruna de Bangladesh sucedida en 1974 la explica a partir de la "contracción del mercado laboral" (reseñados por Grigera, 2004: 70). A partir de estos estudios Sen concluye que: "starvation is the characteristic of some people not having enough food to eat. It is not the characteristic of there being not enough food to eat" (1981: 1).

El siguiente párrafo, escrito tres décadas más tarde, en este caso junto a Bernardo Kliksberg, muestra que este desplazamiento en la interpretación de los problemas de la escasez, desde la producción hacia la redistribución, lo han acompañado durante toda su vida.

> Las reservas de agua existentes podrían permitir suministrar agua potable a toda la población, sin embargo 1.200 millones no tienen acceso a agua

> limpia. (…) 1.800.000 personas mueren anualmente por falta de ella. (…) Tener un inodoro y sistemas de saneamiento es fundamental para la existencia. 2.600 millones de personas carecen de ellos (…) El déficit de agua y saneamiento podría reducirse a la mitad con sólo el presupuesto militar actual mundial de 5 días.
>
> (…)
>
> Cada 100.000 nacimientos alrededor de 400 madres mueren en el momento de dar a luz. Algunas de las causas son hemorragias y la anemia, una enfermedad que es posible evitar con tabletas de hierro diarias que cuestan centavos. Además, uno de cada diez partos requiere cesárea. Realizar una cesárea cuesta 100 dólares, con los que muchas veces las madres pobres no cuentan.
>
> Cada cinco minutos mueren diecinueve niños menores de cinco años de neumonía, esto quiere decir más de dos millones por año. Loa antibióticos que podrían tratarla cuestan veintisiete centavos de dólar. (Sen & Kliksberg, 2011: X. Y la enumeración de los autores es aún más amplia que la aquí citada)

Pero probablemente el trabajo de Sen que más haya impactado sobre la noción de desarrollo sea *Public action and the quality of life in developing countries* (1981), allí parte del cuestionamiento de la correlación directa entre producto bruto per cápita y calidad de vida, que en su análisis está representado por la esperanza media de vida y el nivel de alfabetización[75]. Parte de tomar los 100 países con menos producto per cápita[76] (consecuentemente todos ellos países en vías de desarrollo), ordenados de menor a mayor, a lo cual anexa los datos de esperanza de vida y alfabetización para los años 1960 y 1977 por país[77]; identifica luego los 25 países con mejores performances, tanto en esperanza de vida como en alfabetización y los clasifica con una “A”, a los siguientes 25 con una “B” y el resto con una “C”, 39 países no presentan datos de alfabetización, para los que asigna

[75] No pondera los niveles absolutos de estas variables, sino su evolución entre 1960 y 1977; una vez más, no la diferencia absoluta entre uno y otro momento, sino el avance relativo hacia un estándar deseable que Sen pone en 80 años para la esperanza de vida y en el 100% para la población alfabetizada.

[76] Todos menores a 3.000 dólares. Para dar una idea de la dispersión, Bután registraba un PBI per cápita de tan solo 80 dólares, contra Singapur en el puesto 100 con 2.880 dólares; para mostrar la no excepcionalidad del caso de Bután basta ver que, en el puesto número 25, Sri Lanka apenas se alzaba hasta los 200 dólares.

[77] Todos los datos son tomados de los Informes de Desarrollo Mundial del Banco Mundial.

un “?”; así identifica 38 países que presentan al menos una A o un B, de hecho dos de ellos: Hong Kong y Taiwán presentan dos A y Corea del Sur una A y una B, Cuba presenta solo una A, por no tener datos de alfabetización, pero por otras fuentes, señala Sen, se puede saber que en ese tema presenta un excelente desempeño en las décadas anteriores, idéntica situación presenta Vietnam, de hecho, además de Cuba y Vietnam que presentan una A otros 11 países presentan una B en esperanza de vida y no tienen dato en alfabetización.

Digamos desde el vamos que al análisis de Sen apunta a mostrar que con políticas gubernamentales efectivas, economías aún pequeñas pueden mostrar mejoras en la calidad de vida importantes, lo cual implica desacoplar el desarrollo del crecimiento económico. Lo primero que desataca es que había 10 países comunistas entre los 100 analizados y que 9 de ellos muestran buenos resultados en términos de longevidad, pero dado que no presentan datos de alfabetización eso constituye un sesgo, que probablemente los deje peor posicionados entre los estados de buen desempeño de lo que podrían estar, como mencionamos para el caso de Cuba. Más detenidamente aún analiza los casos de los “Cuatro Tigres Asiáticos” de la primera generación: Singapur, Hong Kong, Corea del Sur y Taiwán, todos ellos capitalistas; de los dos primeros reconoce pueden constituir casos arquetípicos de la teoría del desarrollo económico, vale decir que puede atribuirse su progreso a los factores capital y mano de obra en un contexto de libre mercado; Taiwán y más aún Corea del Sur, presentan casos diferentes, frente a la relativa escases originaria de estos factores al momento de su despegue desarrollista, Sen encuentra la explicación más bien en un cúmulo de políticas gubernamentales: de comercio exterior, industriales, monetarias, de infraestructura, financieras, etc. A comienzos de la década de 1980 el caso de los Tigres Asiáticos era esgrimido como arquetípico de las bondades del capitalismo de libre mercado como plataforma para el desarrollo, podemos mostrar el reparo de Sen respecto de lo taxativo de una tal afirmación en una suerte de conversación que mantiene con Adam Smith.

> There is indeed much in the experience of 'the four' to cheer Adam Smith, and the invisible hand would seem to have done a good deal of visible good. But is this really the 'major lesson' to draw from the experiences of the four? I would now like to argue that this may not be the case. (1981: 297)

> There seems to be also some evidence for the view that fostered import substitution in Korea prepared the ground for eventual export expansion. Indeed, even in export expansion itself, the invisible hand was buttressed by various incentives, including the award of 'merit medals'. (1982: 297)
>
> It is not clear how cheered Adam Smith would have been with the South Korean experience. (1981: 298)

Por último en detiene en los casos de Tanzania y Sri Lanka, el primero con un producto bruto per cápita de tan solo 190 dólares muestra un espectacular descenso del analfabetismo desde el 90 al 34%, mientras que Sri Lanka, con solo 200 dólares de PBI per cápita, elevó su esperanza de vida desde 62 a 69 años en el mismo lapso de tiempo (1960-1977)[78]. Por oposición al caso de los Tigres aquí está considerando economías altamente subdesarrolladas, la hipótesis de que la calidad de vida es el un efecto, vi mercado, del crecimiento económico queda descartadas. Para el caso de Tanzania la explicación Sen la encuentra en un enrome programa de alfabetización desplegado por ese país, sobre todo a partir de 1970, a lo que se sumó la obligatoriedad de la educación básica desde 1975; mientras que para Sri Lanka atribuye su logro en esperanza de vida a una intensa política de asistencia alimentaria. Ahora bien, una lectura más ortodoxa de los casos argumentaría que la enorme cantidad relativa de recursos que estos países destinaron a la mejora de la calidad de vida vía políticas de asistencia social[79], podrían haberse empleado como capital para promover el crecimiento económico y que fuera este a su vez el que mejorara, vía mercado, la calidad de vida (como en los casos de Corea del Sur y Taiwán); amén de señalar el problema epistémico de la hipótesis contra fáctica[80], Sen argumenta que las tasas de crecimiento de ambos países, aun con el supuesto incremento como resultado de esa inyección de capitales, hubiera tardado muchísimo más tiempo en alcanzar tales logros por la via de mercado; además, señala, el razonamiento inverso también es posible, la mejora en la calidad de vida lograda por estos países repercutirá positivamente en su crecimiento económico.

[78] Sri Lanjka presenta en el estudio una situación similar a la de Cuba, la fuente empleada por Sen (Banco Mundial) no ofrece datos de alfabetización, pero por otras fuentes sabe que son elevados, y sobre todo en comparación con otros países de la región.

[79] El programa de alfabetización de Tanzania implicaba el 1,4% de su PBI y el gasto social de Sri Lanka se elevaba al 11% de su presupuesto.

[80] Cuestión relevante en el campo académico, pero de nula trascendencia para los decisores políticos.

Para concluir Sen parte del echo que “each economic and political system produces a set of entitlement relations governing who can have what in that system. Ultimately poverty removal is a matter of entitlement raising” (1981: 308), estos derechos pueden ser de propiedad, como en el caso de Corea del Sur, elevación de la renta y provisión de servicios vía mercado para elevar la calidad de vida, sin embargo, para casos como los de Sri Lanka, con altas tasas de desempleo o empleos de muy bajo ingreso “the guarantee of basic entitlements has not come through the market, but outside it, in the form of a direct right against the state” (Sen, 1981: 309).
El corolario del trabajo de Sen para la teoría del desarrollo es claro, el crecimiento económico puede ser un camino, una alternativa, pero no la única vía, las políticas públicas pueden bien oficiar en el mismo sentido de promoción del desarrollo, claro que de un desarrollo entendido, justamente, como más que crecimiento económico, en un sentido amplio, que en la teoría de Amratya Sen será el aumento de “capacidades”, sobre lo que volveremos más adelante. Sin nos hemos detenido en este trabajo es porque con justicia puede ser considerado fundante de lo que desde 1990 se consagrará como desarrollo humano.

4. Las redefiniciones del desarrollo

4.1. Desarrollo sustentable

La noción de desarrollo sustentable suele atribuirse, y con justicia, al Informe *Nuestro futuro común*, informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, también conocido como “Informe Bruntland”, por ser Gro Harlem Bruntland su presidenta, y que se conociera en 1987. Claramente es una respuesta a las críticas ambientalistas al modelo de desarrollo de impronta casi exclusivamente economicista, la idea de un crecimiento a cualquier costo, cuyo costo ambiental estaba siendo ya percibido y generando alarma en distintos medios, al menos, desde la década de 1960, de hecho es por entonces cuando podemos rastrear los orígenes del Informe y de del trabajo ambientalista de las Naciones Unidas.

En 1968 el representante de Suecia solicita formalmente al Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas se considera la posibilidad de convocar a "conferencia internacional sobre los problemas de medio humano". La propuesta fue bien recibida y pudo sortear todas las instancias burocráticas de la ONU para concretarse en 1972 en la que se conoció como Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, realizada en Estocolmo del 5 a 16 de junio de 1972, los corolarios más importantes de la Conferencia fueron la Declaración sobre el Medio Humano y la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

La Declaración de Estocolmo consta de una "Proclama" y veintiséis "Principios". El primer punto de la Proclama nos clarifica el por entonces empleado concepto de "medio humano", el cual es la sumatoria del "medio natural" y el "medio artificial", entendiendo esto último por todo lo creado por el hombre, que la Conferencia entiende ha llegado a niveles nunca antes alcanzados en la historia de la evolución del hombre, lo cual entiende tanto es una oportunidad como una amenaza.

> Hoy en día, la capacidad del hombre de transformar lo que lo rodea, utilizada con discernimiento, puede llevar a todos los pueblos los beneficios del desarrollo y ofrecerles la oportunidad de ennoblecer su existencia. Aplicado errónea o imprudentemente, el mismo poder puede causar daños incalculables al ser humano y a su medio. (ONU; 1972: 9)

Para la Conferencia, en los países en desarrollo "los problemas ambientales están motivados por el subdesarrollo" por ello "deben dirigir sus esfuerzos hacia el desarrollo"; lo interesante es que seguido, en el mismo apartado, se señala que los problemas ambientales de los países desarrollados "están generalmente relacionados con la industrialización", industrialización que como veníamos viendo es la quintaescencia del desarrollo mismo.

El carácter antropocéntrico del documento queda expuesto en el apartado cinco, toda vez que allí se sentencia que "de cuanto existe en el mundo, los seres humanos son lo más valioso", cuestión sobre la que volveremos en un análisis ulterior.

En la Declaración de Estocolmo ya está presente el carácter transgeneracional de lo que más adelante sería el desarrollo sustentable, acaso su elemento distintivo por excelencia, en el punto seis de la Proclama se afirma que "la defensa y el

mejoramiento del medio humano para las generaciones presentes y futuras se ha convertido en meta imperiosa de la humanidad", idea que se reitera en el Principio 1, el hombre, se dice, "tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio para las generaciones presentes y futuras", idea que se reitere en el Principio 2.

Los primeros Principios llaman a la conservación del medio ambiente siguiendo la desagregación habitualmente utilizada: "recursos vitales renovables" (Principio 3), "flora y fauna silvestre" (Principio 4), "recursos no renovables" (Principio 5), "contaminación" (Principio 6) y "mares" (Principio 7).

Tal como vimos en otros documentos de la época para el caso de la UNESCO, los años '70 estaban imbuidos de un espíritu tercermundista, múltiples son las referencias al necesario desarrollo de los países subdesarrollados en beneficio del medio humano, como así también a la necesaria transferencia hacia estos de recursos financieros y técnico; el Principio 11 establece que las políticas ambientales "no deberían menoscabar" el potencial de crecimiento de las economías en desarrollo; y el Principio 10 tiene una clara reminiscencia del pensamiento de Prebisch, allí se afirma que "para los países en desarrollo, la estabilidad de los precios y la obtención de ingresos adecuados de los productos básicos y las materias primas son elementos esenciales para la ordenación del medio".

En sintonía con el Informe Meadows se advierte sobre el riesgo de la sobrepoblación, tanto para el medio ambiente como para el desarrollo mismo, consecuentemente se alienta la aplicación de políticas demográficas; pero también se las recomienda para los casos de baja densidad de población (Principio 16).

Los Principios 21 y 22 plantean el delicado problema, porque afecta los intereses de los países más poderosos) de la responsabilidad nacional por la degradación ambiental más allá de sus límites territoriales, pero generadas por actividades al interior de los mismos.

Como dijimos, acaso la consecuencia más relevante de la Conferencia de Estocolmo haya sido la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente; la entonces Comunidad Europea (antecedente de la actual Unión Europea), por su parte, implemento en los años subsiguientes algunas medidas que toman las recomendaciones de la Conferencia, pero a nivel estadual poco impacto se registró más allá de la región; de todos modos el problema ambiental quedó

instituido en la agenda inter-nacional, en forma insipiente, pero firme; en los años siguientes los descubrimientos científicos relacionados con las problemáticas atmosféricas, agujero de ozono y calentamiento global, reforzaron la importancia de la agenda ambiental internacional; tal es el escenario en que en la década del ’80 se desarrollan los trabajos de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.

Según su propia Presidenta lo relata, en los trabajos preliminares a la creación de la Comisión estuvo en discusión si la misma debía circunscribirse a las cuestiones ambientales, o no, prevaleció esta última posición, una concepción sistémica que no desacopla lo físico de lo social, económico y político, lo cual es en definitiva una definición misma de medio ambiente. Partiendo de esta posición, el Informe de la Comisión reconoce que se enfrentan problemas ambientales como resultado de la acción del hombre, que esta acción no ha sido accidental, es la acción orientada hacia el progreso/desarrollo/crecimiento material, el cual se ha logrado.

> La actividad económica se ha multiplicado a punto de crear una economía mundial de 13 billones de dólares, que podrían quintuplicarse o decuplicarse en el próximo medio siglo[81]. La producción industrial ha crecido 50 veces en los cien años pasados, y los cuatro quintos de este crecimiento ocurrieron a partir de 1950. (ONU, 1987: 19)

Sin embargo, destaca, “a mayoría de países en desarrollo tienen ahora un ingreso per cápita inferior al del comienzo del decenio”. Para la comisión tanto el desarrollo como el subdesarrollo tienen un impacto negativo sobre el medio ambiente físico. El Capítulo 5 del Informe, dedicado a las cuestiones alimentarias, es acaso el más elocuente en cuanto a las contradicciones internas del sistema.

> Actualmente, el mundo produce más alimentos por cabeza de habitante que nunca en toda la historia de la humanidad. (…) Sin embargo y pese a esta abundancia, más de 730 millones de personas no comieron lo suficiente para llevar una vida plenamente productiva. (…) En grandes regiones de la Tierra, tanto en los países desarrollados como en los en desarrollo, el aumento de la producción está socavando las bases de la producción futura.

[81] La previsión de la Comisión no parece ser desacertada, pasadas tres décadas y media el PBI mundial está en el orden de los 100 billones de dólares según el Banco Mundial, lo cual implica que ya ha crecido 7 veces desde 1987. Ver: https://datos.bancomundial.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD

> Se dispone de los recursos agrícolas y de la tecnología, necesarios para dar de comer a una población en aumento. Mucho se ha logrado durante las últimas décadas. La agricultura no carece de recursos, lo que le falta son políticas que garanticen alimentos producidos allí donde son necesarios y que permitan la subsistencia de los desfavorecidos del campo. (ONU, 1987: 139)

Esto último en la cita: "la agricultura no carece de recursos, lo que le falta son políticas" es precisamente el tono dominante del Informe, el cual además coincide con los trabajos ya vistos del MIT, de la Fundación Bariloche o de Amartya Sen y Bernardo Kliksberg, poseemos recursos físicos y tecnológicos que posibiliten una producción acorde a las necesidades de la población mundial, lo que carecemos es de recurso políticos para una efectiva distribución equitativa; unos años más tarde, como ya vimos en nuestro propio trabajo, Nuestra Diversidad Creativa, arriba a un diagnóstico similar y apuesta a la necesaria creatividad social para la elaboración de nuevos mecanismos socio-políticos, el Informe Bruntland es categórico en este aspecto: "Son decepcionantes las tentativas de las instituciones políticas y económicas, que evolucionaron en un mundo diferente, más fragmentado, para adaptarse a las nuevas situaciones y encararlas adecuadamente" (ONU, 1987: 36), de allí que el Capítulo 12 esté íntegramente dedicado a las necesarias trasformaciones en las instituciones y los marcos normativos para promover un desarrollo sostenible; pero volvamos sobre la conceptualización de esta categoría que es justamente el objeto de este apartado.

La definición de desarrollo sostenible abre el Capítulo 2, Hacia un desarrollo duradero, allí se lee: "El desarrollo duradero[82] es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades" (ONU, 1987: 59). Seguido se destacan los que se consideran los "dos conceptos fundamentales" de la definición: "necesidades" y "limitaciones"; el tema del límites de capacidades ambientales, como vimos, está en sintonía con el Informe Meadows (el cual,

[82] La Comisión emplea como sinónimos "sostenible" y "duradero", más adelante en el tiempo "duradero" dejará de usarse y "sostenible" y "sustentable" se emplearán prácticamente como sinónimos, con un preminente uso de este último, motivo por el cual en este apartado cuando hacemos referencia al global de su historia conceptual lo empleamos. Para una recopilación de la disquisición entre "sostenible" y "sustentable" véase Mota Díaz & Sandoval Forero, 2016.

recordemos, es a su vez discutido por el Modelo Latinoamericano); la noción de necesidades, en tanto, había hecho su aparición hacia mediados de la década de 1970 en los trabajos de la UNCTAD y rápidamente había sido asimilado por la teoría del desarrollo, entre otras cosas redefiniendo la conceptualización de pobreza (Llobert, Mateu & Rodríguez, 2012).

La frase "los objetivos del desarrollo económico y social se deben definir desde el punto de vista de la durabilidad" bien sintetiza las que son los tres ejes del desarrollo sustentable: crecimiento económico, con equidad social y preservación ambiental.

> La satisfacción de las necesidades esenciales depende en parte de la realización del potencial de crecimiento y es claro que el desarrollo duradero requiere el crecimiento económico en los lugares donde no se satisfacen esas necesidades. En otros lugares puede estar de acuerdo con el crecimiento económico, siempre que el contenido del crecimiento refleje los principios amplios de la durabilidad y de la no explotación de los demás. Pero el crecimiento no es suficiente en sí mismo. Altos niveles de productividad pueden coexistir con pobreza general y poner en peligro al medio ambiente. De ahí que el desarrollo duradero requiera que las sociedades satisfagan las necesidades humanas aumentando el potencial productivo y asegurando la igualdad de oportunidades para todos. (ONU, 1987: 60)

Más allá de la frase precedente, el crecimiento es una preocupación permanente del Informe Brudtland, un crecimiento y desarrollo económico que se reconoce "implican evidentemente cambios en los ecosistemas físicos", la limitación que a tales cambios impone el desarrollo duradero es que esos "ecosistemas físicos" mantengan para las generaciones futuras, al menos, la misma potencialidad de satisfacer sus propias necesidades, por lo cual podemos afirmar que el "para todos" con que cierra la frase es presente y futuro.

Digamos por último que la Comisión no desconoce las asimetrías existentes en materia de consumo entre países en desarrollo y desarrollados (que hoy sabemos se da también al interior de estos), en sintonía con los análisis de Tim Jackson que hemos visto, y más aun con la idea de decrecimiento que presentaremos más adelante, el Informe advierte:

> …muchos de nosotros viven (sic) por encima de los medios ecológicamente aceptables. Las necesidades conocidas están determinadas social y

> culturalmente, y el desarrollo duradero requiere la promoción de los valores que alienten niveles de consumo que permanezcan dentro de los límites de lo ecológicamente posible y a los que todos pueden aspirar razonablemente. (ONU, 1987: 60)

4.2. El desarrollo humano

La noción de desarrollo humano se populariza cuando el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) lanza su primer Informe sobre Desarrollo Humano en 1990. Como ya adelantamos, el gran antecedente es el trabajo de Amartya Sen, Public action and the quality of life in developing countries (1981), que consolida la sospecha respecto de la indefectible relación directa entre crecimiento económico y bienestar de la población, en palabras del propio PND: "no existe un vínculo automático entre el crecimiento económico y el progreso humano" (1990: 99); de hecho los datos en que se basa en PNUD para sostener esta idea son los compilados por Sen en el trabajo antes mencionado; pero también toma los desarrollos conceptuales del propio Sen en sentido de considerar el desarrollo como aumento de capacidades, lo cual es evidente en las propias definición que el PNUD nos propone: "El desarrollo humano es un proceso en el cual se amplían las oportunidades[83] del ser humano" (1990: 34). Se reconoce seguido que "las oportunidades pueden ser infinitas", ellas "van desde la libertad política, económica y social, hasta la posibilidad de ser creativo y productivo, respetarse a sí mismo y disfrutar de la garantía de derechos humanos", sin embargo la definición propiamente dicha reconoce tres como "más esenciales", estas son: "disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimiento y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida decente", que a su vez pasarán a conformar las tres dimensiones del primer Índice de Desarrollo Humano elaborado por el PNUD: esperanza de vida al nacer, alfabetización y PBI per cápita.

[83] Al momento de definir el desarrollo humano, el Informe del PNUD de 1990 hace alternativamente uso de las categorías de "capacidad" y "oportunidades" sin que quede del todo claro la relación entre estas, a veces se trata de la oportunidad de desarrollar las capacidades, pero en otras ocasiones se emplean prácticamente como sinónimos.

A semejanza del trabajo de Sen, el primer índice de Desarrollo Humano parte de determinar el nivel de privación respecto de cada una de las dimensiones en relación con el máximo posible, matemáticamente es el consiente entre la distancia que existe entre el valor máximo posible presentado por un país para una de las variables respecto del valor del caso (nación) y la distancia entre el máximo y el mínimo que algún país presenta para esa variable[84].

$$Pr_{xa} = (\max X_o - X_a) / (\max X_o - \min X_o)$$

Donde:
X es la variable (esperanza de vida al nacer, alfabetización y PBI per cápita[85])
Max X_o el máximo alcanzado por un país para la variable X
Min X_o el mínimo alcanzado por un país para la variable X
X_a el valor alcanzado por el país "a" para la variable X
Pr_{xa} es el nivel de privación para alcanzar el máximo alcanzado por algún otro país para la variable X

Seguido se hace el promedio de los niveles de privación.

$$\text{Prom } Pr_{xa} = \sum Pr_{xa} / 3$$

Donde:
Prom Pr_{xa} es el promedio de los niveles de privación para cada variable

Por último, dado que le Índice de Desarrollo Humano (Idh) busca poner en evidencia el desarrollo, en sentido positivo, es necesario restar el promedio de 1, que es el valor máximo que el índice podría alcanzar.

$$Idh = 1 - \text{Prom } Pr_{xa}$$

[84] La forma de calcular el Índice de Desarrollo Humano que seguido se expone está tomada del Informe del PNUD de 1990 (232 y ss.), pero las denominaciones de las variables y la forma de exponerlo es una adaptación propia.
[85] Por cuestión de cálculo el PBI per cápita se expresa como logaritmo, las otras variables se emplean en su valor absoluto.

La aplicación del Índice permitió al PNUD corroborar las conjeturas de Sen con una base empírica mucho mayor, sumando contraejemplos a la hipótesis de relación directa ingreso-calidad de vida; así, por ejemplo, el PND pudo establecer (cosa que no había podido Sen por falta de datos en sus bases de análisis) que China presentaba un alto Idh pese a un relativamente bajo PBI per cápita, mientras que muchos países árabes muestran altos niveles de PBI per cápita pero bajos Idh, mayormente traccionados a la baja por la escasa alfabetización y muy especialmente de las mujeres.

Más allá del Índice numérico desarrollado por el PNUD y que en los años siguientes se irá complejizando cada vez más, el desarrollo humano, tal como dijimos, está íntimamente asociado a la idea de capacidades propuesta por Amartya Sen, en lo que sigue veremos esta perspectiva tal y como la presentan el propio Sen en *Desarrollo y Libertar* (2000), Martha Nusbaun en *Crear capacidades* (2012) y el Informe Desarrollo Humano de 1990 del PNUD.

Tanto Amartya Sen como Martha Nusbaun parten desde un mismo principio axiológico, el valor de la libertad. Para Sen, “la expansión de la libertad es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal” (2000: 16) , al señalar a la libertad en tanto fin primordial, Sen está marcando distancia con el debate en torno a si la libertad, y en qué medida, es buena para el desarrollo, debate que estuviera en auge en los años ’90 a la luz de los éxitos económicos de algunas sociedades del sudeste asiático, e incluso del por entonces incipiente despegue chino, que claramente presentaban marcadas restricciones de libertades a sus ciudadanos; la pregunta por qué grado de libertad es mejor para el desarrollo está para Sen mal formulada desde el vamos, pues en tanto “fin primordial del desarrollo”, la libertad es en sí misma un imperativo ético.

Nussbaum, sin embargo, emplea la palabra capacidad más que libertad, aunque como ella misma aclara “capacidad significa oportunidad de seleccionar” (2012: 45), la noción de libertad de elección está, pues, inscripta en el concepto mismo de capacidad. Lejos de diferenciarse, Sen refuerza esta idea de intima vinculación entre capacidad y libertad al señalar:

> La capacidad de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funciones que puede conseguir. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de

> libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida). (2000: 99).

Cuando Nussbaum se plantea: "¿Qué son las capacidades? (Y se responde) Son las respuestas a la pregunta: ¿Qué es capaz de hacer y de ser esta persona? Por decirlo de otro modo, son lo que Sen llama libertades sustantivas, un conjunto de oportunidades (habitualmente interrelacionadas) para elegir y actuar" (2012: 40), queda claro que las capacidades (Nussbaum), libertades (Sen) y oportunidades (PNUD) resultan términos prácticamente equivalentes.

En el párrafo anterior aparece la noción de función, para llegar a ella resulta particularmente clara la forma en que Nussbaum "escala" desde las facultades innatas de una persona hasta el funcionamiento. Las "facultades que la persona trae consigo al mundo" es lo que denomina capacidades básicas; dos aclaraciones resultan interesante en relación a este concepto, para Nussbaum estas capacidades no son el resultado del azar, la gracia divina o el ADN, por el contrario se forman desde el momento mismo de la concepción; lo otro es tomar distancia de cierta justificación meritocrática de los funcionamientos a partir de estas capacidades básicas. Las capacidades internas son "estados de la persona", "rasgos y aptitudes (capacidades básicas) estrenadas y desarrolladas", sus capacidades para participar de la vida política, laboral, social, promover su propia salud, etc. Sin embargo, de nada sirve entrenar esas capacidades básicas si no se da un determinado contexto social en el que puedan ejercerse, por eso es necesario plantear la necesidad de capacidades combinadas, que no son otra cosa que la correlación entre capacidades interna y condiciones sociales para poder ejercerlas. El funcionamiento, a su vez, "es la realización activa de una o más capacidades", lo que Sen en el párrafo anterior vinculó a la idea más corriente de "estilo de vida", es el resultado último de las elecciones libres, del ejercicio de las capacidades o del aprovechamiento de las oportunidades.

Ahora bien, todos coinciden en que el número de libertades, oportunidades o capacidades es cuantioso, también en que las distintas sociedades deben de poder seleccionar libremente cuales de ellas priorizar, "no puede presuponerse que dos países con un nivel de desarrollo humano igualmente bajo y la misma escasez de recursos van a otorgar idéntica importancia a cada componente del desarrollo

humano", sostiene el PNUD (1990: 154), sin embargo ninguna de nuestras fuentes se evade de proponer, por diferentes motivos, su propio conjunta de base. En *Desarrollo y Libertad*, Sen sugiere, desde "una perspectiva instrumental" que "investiguemos especialmente cinco tipos distintos de libertades", estas son las libertades políticas, de servicios económicos, de oportunidades sociales, de garantía de transparencias y de seguridad protectora (2000: 27). Por su parte el PNUD, y desde una clara perspectiva también instrumental, por un lado hace foco en la vida prolongada y saludable, el nivel educativo y la calidad de vida a la hora de medir el desarrollo humano (2000: 36), mientras que al momento de pensar en metas no se distancia de aquellas que eran parte del repertorio de la teoría del desarrollo hasta entonces: inmunización infantil, reducción de la mortalidad infantil, eliminación de la desnutrición, escolarización, alfabetización y acceso al agua potable (1990: 149). Nussbaum, a su vez, define diez "capacidades centrales": vida; salud física; integridad física; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; otras especies; juego; control sobre el propio entorno.

Al momento de plantear cómo alcanzar el desarrollo humano, Sen es el más sintético y por tanto tal vez el menos específico, la idea ya mencionada de que la libertad es el fin y a la vez medio del desarrollo condensa su idea a la perfección, obviamente que a lo largo de su trabajo trata sobre diferentes situaciones que por cuestión de espacio aquí no podemos desarrollar, pero la idea de que la libertad es el medio del desarrolló sintetiza a la perfección su pensamiento. El PNUD maneja un paquete de "estrategias de desarrollo", las cuales recomienda combinar en función de la situación de cada país, la que a su vez define en función de los niveles de ingreso, distribución y desarrollo humano, dichas estrategias son: mejorar el crecimiento, mejorar la distribución, aumentar el gasto social y mesopolíticas generalizadas y/o focalizadas (1990: 145). La perspectiva de Nussbaum, probablemente la más elaborada, apunta a convertir las diez capacidades centrales antes enumeradas en derechos mediante su incorporación a las constituciones nacionales, elevadas a la condición de derechos constitucionales esto habilitaría canales para que tanto gobiernos como ciudadanía puedan pugnar por su efectivización.

5. Las críticas de las redefiniciones

5.1. Las críticas al desarrollo sustentable

Pasados ya medio siglo de la cumbre de Estocolmo (1972), 35 años desde el Informe Bruntland (1987), 30 desde la Cumbre de la Tierra de Río (1992), 25 desde el Protocolo de Kioto (1997), al cual sucedieron el Acuerdo de París (2015) y la Enmienda de Doha (2020) y casi una década de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 (2015), solo por nombrar los eventos acaso más significativos, el desarrollo sustentable se muestra como un proyecto persistente. Pese a ello los resultados se muestran, en la mejor de las opiniones, dispares.

Así por ejemplo, si tomamos como parámetro las emisiones de gases de efecto invernadero, Europa y su mercado de carbono pueden mostrar resultados decididamente favorables, según el Banco Mundial[86] las emisiones de gases de efecto invernadero de la Unión Europea pasaron de poco menos de 4,5 millones en 1990 a casi 3,4 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2 en 2019[87]; si se considera el agrupamiento de Europa Central y del Báltico, la reducción es de 1,2 en 1990 a 0,8 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2 en 2019; y si se toma Alemania, principal emisor de Europa Occidental, sus emisiones se redujeron de poco más de 1,1 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2 a algo más de 0,75 en 2019. Sin embargo, en el mundo en su totalidad las emisiones pasaron para el mismo período de 30,6 a 48 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2; en esos años China paso de emitir 3,2 a casi 13 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2, más de una cuarta parte de las emisiones globales; la zona de Asia Oriental y el Pacífico en su conjunto pasaron de emitir poco menos de 6,5 a algo más de 18 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2, América Latina y el Caribe pasó de 2 a 3 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2. Contrariamente a lo que pudiera creerse, los Estados Unidos, que desde un comienzo se reusó a firmar el Protocolo de Kioto, no presentan un tan mal

[86] https://api.worldbank.org/v2/es/indicator/EN.ATM.GHGT.KT.CE?downloadformat=excel

[87] El dato más reciente ofrecido por el Banco Mundial es de 2020, sabemos que por efecto de la pandemia de COVID 19 en ese año en todos los países hubo una fuerte merma de emisiones, sin embargo no pueden ser acreditadas a políticas específicas sino a la particular coyuntura, por lo cual se toman aquí los valores para 2019.

desempeño, para ese período elevaron sus emisiones desde 5,8 a 6 millones de kilo toneladas de equivalente de CO_2, aunque debe señalarse que muestra un marcado crecimiento en toda la década de 1990, llegando a 6,8 millones en el año 2000, década en la que fluctúa entre ese valor de máxima y 6,6 de mínima, para desplomarse a 6,1 en 2009, cifra en derredor de la cual oscilara hasta el presente; es necesario considerar que el escaso incremento de emisiones norteamericanas se da en simultaneo con la "exportación" de sus fábricas hacía China, India y otras economías en desarrollo que comienza en la década del '90; por su parte, si se considera que un proceso similar sufrieron las economías de Europa del occidental, caso la significativa reducción con que abrimos este párrafo no se deba en su totalidad al mercado del carbono.

La relativamente buena performance de los Estados Unidos e incluso la de la Unión Europea se viene abajo cuando se considera un indicador más amplio como la "huella ecológica". Una noción convergente con el enfoque del límite ambiental es la de huella ecológica, desarrollada por Mathis Wackernagel y monitoreada por la Global Foolprint Network; es un indicador que relaciona los recursos necesarios para sostener un determinado nivel de vida con las posibilidades biofísicas de que dispone esa población. De nuestro particular interés son los resultados que surgen cuando se extrapolan los niveles de consumo de distintas sociedades (aquí las unidades de análisis son los estados nacionales) al total de la población mundial y se comparan con el potencial total del planeta[88]. Así, hasta 1970 la biocapacidad del planeta, medida en hectáreas globales (hag) era superior a la demanda de la población mundial, desde entonces las necesidades han aumentado muy por encima de la capacidad del planeta, dicho de otro modo, en 1970 el planeta podía sostener la población en condiciones sustentables, para 2022 estábamos necesitando 1,7 planetas, es decir que empleábamos un 70% más que la capacidad productiva del mundo. Decíamos anteriormente que los casos europeo y norteamericano muestran un muy diferente indicador cuando de su huella ecológica se trata, así, para sostener el nivel de vida europeo toda la población del mundo se requerirían más de tres planetas, mientras que para sostener el nivel de vida norteamericano necesitaríamos cinco planetas (en los años previos a la crisis del

[88] La huella ecológica considera finitas las capacidades del planeta, pero no estáticas, de hecho entre 1961 y 2022 la biocapacidad del planeta creció desde algo menos de 10 millones de hectáreas globales a poco más de 12 millones.

2008 el nivel alcanzaba casi los 6 planetas). Situación esta última que ya era reconocida en Nuestro Futuro Común.

> Pero muchos de nosotros viven por encima de los medios ecológicamente aceptables. Las necesidades conocidas están determinadas social y culturalmente, y el desarrollo duradero requiere la promoción de los valores que alienten niveles de consumo que permanezcan dentro de los límites de lo ecológicamente posible y a los que todos pueden aspirar razonablemente. (ONU, 1987: 60)

Amén de los resultados controversiales que arrojan más de tres décadas de pregón e instrumentalización de un desarrollo sustentable, el concepto mismo es susceptible de algunas críticas. Mota Díaz y Sandoval Forero (2016) señalan con razón que se insiste en una concepción de la naturaleza como recurso a ser explotado, lo cual entraña en sí misma la escisión hombre-naturaleza como entidades separadas y no solo eso, sino con una relación dominante-dominada, como el propio Informe Bruntland lo dice:

> Pero en último término, el desarrollo duradero no es un estado de armonía fijo, sino un proceso de cambio por el que la explotación de los recursos (…) se vuelve acordes con las necesidades presentes tan bien como con las futuras. (ONU, 1987: 24)

Una “explotación de los recursos”, sustentable sí, pero explotación al fin.

Esta escisión hombre-naturaleza es lo que Bruno Latour (2012) denomina la Constitución[89] misma de la Modernidad y que en modo alguno es extrapolable a todas las sociedades, no resiste la universalización que sí da por supuesta la “receta” de la ONU. Mencionamos anteriormente que ya para la Conferencia de Estocolmo “de cuanto existe en el mundo, los seres humanos son lo más valioso”, lo cual no deja mucho lugar a dudas sobre el carácter antropocéntrico de la idea. Aquí vale el análisis de Hugo Bedregal (2011), quien plantea la posibilidad de diferenciar entre civilizaciones en base a tres dimensiones: hombre (H), naturaleza (N) y cosmos (C) y las relaciones que crean entre estas; así, mientras que para distintas civilizaciones orientales o precolombinas valen las ecuaciones H/N=1 y C/H>1, vale decir el hombre en pie de igualdad con la naturaleza y subordinado frente al cosmos, para la occidental lo que cuenta es H/N>1, un hombre por encima

[89] Empleamos aquí la mayúscula siguiendo al propio Latour.

de la naturaleza, en tanto el cosmos desaparece; cabe señalar con Bedregal que en los sistemas de reciprocidad vale la ecuación H/H=1, de nuestra parte digamos que claramente para el desarrollo occidental vale la ecuación H≠H[90].

Otro aspecto sobre el que cargan Mota Díaz y Sandoval Forero (2016) es la persistencia del tema crecimiento; lejos de hacer lugar a las críticas que como vimos ya por entonces se hacían oír, la lectura del Informe Bruntland confirma esta idea.

> Lo que se necesita ahora es una nueva era de crecimiento económico, un crecimiento que sea poderosa a la par que sostenible social y medioambientalmente. (ONU, 1987: 13)
>
> Vemos (…) la posibilidad de una nueva era de crecimiento económico que ha de fundarse en políticas que sostengan y amplíen la base de recursos del medio ambiente y creemos que ese crecimiento es absolutamente indispensable para aliviar la gran pobreza que sigue acentuándose en buena parte del mundo en desarrollo. (ONU, 1987: 16)

Esto último habilita una posible discusión respecto del objeto de la sustentabilidad, el tratamiento coloquial que suele darse a la noción de desarrollo sustentable induce a pensar en el sostenimiento de la naturaleza, en su preervación, una lectura un poco más profunda, por ejemplo del Informe Bruntland, nos indiuce sin embargo a pensar que aquello que se pretende sostener es el desarrollo mismo, que como vimos en los párrafos anteriores y se reitera en muchos otros en lo fundamental sigue considerándose como crecimiento económico. Siguiendo esta inversión del sentido, no intentamos adaptar nuestras pautas de desarrollo para preservar el medio ambiente, intentamos conservar este en la medida en que nos posibilite continuar con el crecimiento económico.

5.2. Las critica del desarrollo humano

Desde nuestra perspectiva la teoría del desarrollo humano presenta claras mejoras respecto de la forma tradicional de la teoría del desarrollo: en primer lugar atenúa significativamente el sesgo economicista de esta última al poner en primer plano

[90] Véase al respecto el apartado sobre desigualdad en este mismo capítulo.

variables no económicas; es también de desatacar que en el momento de mayor auge neoliberal recupera la importancia de la intervención estatal; Sen destaca el empoderamiento de la ciudadanía al sostener que “en este enfoque los individuos han de verse como seres que participan activamente en la configuración de sus propios destinos” (pp75); obviamente da un lugar central a una de las más relevantes categorías de la filosofía política moderna: la libertad; y un rasgo no tan difundido pero sumamente interesante es el señalado por Nussbaum al decir que “todos los países están en vías de desarrollo”, en tanto deben expandir sus capacidades, o por Sen cuando señala que “el desarrollo es relevante incluso en el caso de los países más ricos”, tema que aquí no profundizaremos pero que puede ser pensado en relación a la partición del mundo (en desarrollados y no desarrollados) señalada por Arturo Escobar (2012).

Obviamente también deja lugar a algunos interrogantes y espacio para la crítica. Como la propia Nussbaum señala, y reconoce que con justica, la perspectiva del PNUD ha sido tanto elogiada como un método de medición y comparación del estado de situación entre distintas sociedades, como criticada por la escasa operatividad de su propuesta (de hecho Nussbaum plantea su propia propuesta como una forma de superar este déficit). Por otra parte, subyace a la propuesta del desarrollo humano aquí analizada un problema epistemológico que con agudeza identifica la propia Nussbaum al decir que: “inferimos la presencia de capacidades a partir del funcionamiento real: parece difícil obrar de otro modo empíricamente, pero desde un punto de vista conceptual deberíamos tener presente que una persona puede ser perfectamente capaz de votar y, aun así, optar por no hacerlo” (pp.42); así, por ejemplo, cuando al analizar la “libertad de servicios económicos” Sen pone particular énfasis en desocupación como un cercenamiento de dicha libertad (pp- 122 – 124), cabría la llamada de atención de Nussbaum. La capacidad de agencia es una categoría central tanto para Nussbaum como para Sen, nos parece sin embargo que no está los suficientemente problematizada; entre el “laissez faire” de Gournay y el “juguete de una ilusión” de Durkheim las ciencias sociales construyeron un muro, estructuralismo y hermenéutica, o subjetivismo y objetivismo (Giddens), configuraron en torno de sí espacios intelectuales muchas veces vistos como excluyentes; nociones como la de estructuración de Giddens, habitus de Bourdieu o sociología relacional de Donati, son potenciales líneas para

esa problematización que consideramos ausente. Una tal problematización podría contribuir a clarificar posibles formas de evaluación, tema que sí es de interés central para Sen, pero del que va poco más allá de la idea de "evaluar principalmente en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de los individuos", sin embargo cómo valorar la libertad de un individuo sin caer en el problema conceptual del que nos advierte Nussbaum deja, a nuestro entender, a Sen en una posición similar a la que él coloca a los utilitaristas por la dificultad de ponderar el nivel de felicidad (pp. 82). Seguido nos detendremos un poco más en una cuestión que nos resulta particularmente interesante: su aspiración de universalidad.

Nuestros tres interlocutores dejan en claro la aspiración de universalidad de sus propuestas, o para mejor decir de la propuesta, en singular, detrás de la que los tres se encolumnan. Desde las primeras líneas de sus trabajos, Nussbaum le habla a "las naciones más pobres" (aunque como vimos su propuesta interpela también a las más ricas), Sen comienza hablando de "un mundo" y el PNUD apela al "triunfo del espíritu humano". Más allá del nivel léxico, el semántico no deja dudas, el PNUD es en sí mismo un organismo promotor de los que Plotkin y Zimmermann denominan "saberes de estado", que aspira sean adoptados por la comunidad inter-nacional; Nussbaum aspira a que sus diez capacidades básicas se incorporen como derechos en los regímenes constitucionales de todos los países; en tanto Sen destina los últimos capítulos de su libro a contra argumentar a algunas de las críticas al universalismo de su propuesta, ante ello no duda en sostener que "el valor supremo de la libertad como principio de este libro es una presuposición universal".

Ahora bien, tras el declive del conflicto ideológico inter-nacional, tras la caída de los socialismo reales, y en contra de quienes auguraban un tiempo pospolítico y el fin de la historia, toma vigor la hipótesis de conflictos civilizatorios; popularizadas por la perspectiva conservadora de Samuel Huntington (2015), la idea es también ratificada por pensadores que están en las antípodas del propio Huntington, como Walter Mignolo o Jauqes Delors. Göran Therbon (2011), por su parte, ubica a las civilizaciones en la primera capa de investigación de su propuesta de una "geología sociocultural". Las preguntas guías de este análisis podrían ser ¿es el desarrollo humano un producto intelectual de la humanidad o anclado en una configuración

civilizacional particular? De ser la última de las opciones la respuesta ¿resulta una idea adoptable, o incluso deseable, para otras civilizaciones?

Establecer la filiación civilizatoria de un individuo no es tarea fácil, es claro que el lugar de nacimiento es un componente importante, pero tal vez su propia biografía sea aun más relevante; en el caso de intelectuales, y dado el caso de que lo que aquí nos interesa es su producción intelectual, pudiera tomarse como parámetro la tradición dentro de la cual generan sus producciones, y en el caso tanto de Sen como de Nussbaum esta es claramente la tradición occidental. El caso del PNUD es bastante más claro, el pretendido multilateralismo de los organismos internacionales resulta en los hechos digitado por los países con mayor peso geopolítico, fundamentalmente occidentales. Establecido que, como diría Mignolo (2018), se trata de un "diseño global" con una "historia local" por detrás, el interrogante es por las posible, y deseable, globalidad.

El problema de las inconmensurabilidad sigue siendo un tema controversial, si volvemos sobre nuestros primeros pasos y consideramos al desarrollo como un paradigma no podemos dejar de recordar que Kuhn postulaba la inconmensurabilidad de los paradigmas, si esto se postula al interior del campo científico mucho más podría postularse respecto de otras formas no científicas de conocimiento que hoy pugnan por ser legitimadas. Lyotard y Rorty siguen contraponiendo sus interpretaciones de las ideas de Wittgenstein, de las cuales el primero sostiene que "existe una opacidad irremediable en el corazón del lenguaje", mientras que el segundo entiende que "Wittgenstein recomienda la construcción de caminos elevados que, con el tiempo, proporcionen continuidad entre los archipiélagos en cuestión y el territorio continental" (Rorty, 1996: pp. 291 y ss.). En Raza e Historia Levy Straus plantea cierta inconmensurabilidad de las culturas y nos recuerda que "el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino dentro de una cultura" (2015: pp. 50). El análisis de Huntington del proceso de balcanización en lo '90 muestra la emergencia de conflictos, "líneas de fractura" en sus términos, que se presuponían saldadas, y más aún muestra que los alineamientos por detrás de croatas, bosnios y serbios (con excepción de Estados Unidos) responden a patrones civilizatorios. Un tema controversial en el presente, dadas las trasformaciones internas y el peso geopolítico de China, es el de si la civilización sínica es conmensurable con la occidental (y consecuentemente, entre

muchas otras ideas, con los derechos humanos, la democracia liberal, el libre mercado y por supuesto con el desarrollo humano); Therbon, por ejemplo, suscribe las ideas de Richard Nisbett, psicólogo estadounidense que “demostró que las civilizaciones sínica y europea han generado maneras distintas de ver y conocer el mundo”, mientras que los últimos “tienen a ver el mundo en categorías analíticas”, los segundo tienden a hacerlo “en una red de relaciones” (2011: pp. 22 y 23). La controversia es tan relevante que el propio Sen se aboca a contradecir la hipótesis de que los “valores asiáticos”, y en particular las ideas de Confucio, estén en contradicción con los occidentales, casi con toda seguridad sea cierta su afirmación de que “las ideas de Confucio eran mucho más complejas y refinadas que las máximas que suelen defenderse en su nombre” (pp. 285); sin embargo, a Sen podríamos recordarle la duda sobre “el origen como el lugar de la verdad” que plantea Foucault (1992) siguiendo a Niestche, en este caso la verdad sobre los valores de la sociedad sínica del presente. Para Therbon el andamiaje de derechos, sobre el que descansan las propuestas de Sen y más aun de Nussbaum, es un rasgo característico de la civilización europea, por el contrario, sostiene, “esta concepción de los derechos individuales no se desarrolló en las demás culturas” (2011: pp. 34).

6. Las críticas del desarrollo de los desarrollados

6.1. Vuelta a la crítica del crecimiento

Como vimos, los trabajos de Sen pusieron en cuestionamiento que el crecimiento económico sea el único camino para mejorar la calidad de vida en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, sin embargo, el cuestionamiento al desarrollo también llegó a plantearse para con las economías desarrolladas, en este caso preentaremos los análisis de Tim Jackson respecto del caso británico.

En Prosperidad sin crecimiento (2011), Jackson invierte el orden de prelación del pensamiento económico ortodoxo, preocupado en primer término por el buen funcionamiento de la economía; Jackson, a su vez, desplaza el funcionamiento económico del lugar del objetivo al de medio, un medio para conseguir, justamente, la prosperidad; y un medio al que propone cuestionar desde sus cimientos, pero sin

salirse del campo económico; como él mismo analiza sobre el final de su trabajo, la suya no es una propuesta revolucionaria, sino de transformación social, no es la propuesta de una desmantelamiento del capitalismo en pos de un orden diferente, sino de construcción de un capitalismo diferente.

La crítica de Jackson toma tres orientaciones fundamentales: por un lado, en la línea clásica de la economía ecológica, señala la imposibilidad de un crecimiento indefinido de la economía; por otro, destaca la inviabilidad financiera del crecimiento indefinido; y por último, apunta a refutar la hipótesis de mayor crecimiento mayor prosperidad, punto este de nuestro interés aquí, pero antes veamos sus reflexiones sobre la limitación financiera.

El trabajo de Jackson aparece en medio de "la gran recesión" originada por la crisis financiera de 2008, la cual desde su óptica se origina en el empecinamiento de las economías desarrolladas de sostener sus niveles de crecimiento mediante el endeudamiento, tanto público como privado, en las décadas precedentes. En esta "era de la irresponsabilidad", como la denomina, lo que resultó una irresponsabilidad fue tanto los niveles de endeudamiento respecto de la economía real, como la reducción de las barreras de acceso que tienen por objeto garantizar el reembolso de los préstamos. La irresponsabilidad alcanza su clímax con los siete billones de dólares de dinero público volcados al rescate del sistema financiero, se torna ya moralmente censurable con los pagos de las primas de los altos ejecutivos que con su accionar generaron la crisis, Jackson sita el caso de Goldman y Sachs, que recibió 6.000 millones de dólares para sanear su situación y destinó 2.600 millones al pago de bonificaciones de los ejecutivos que generaron la crisis.

La crítica de la relación prosperidad/crecimiento está en sintonía con los trabajos de Amartya Sen antes revisados, pero reforzada por un par de décadas de investigaciones, entre las cuales se suman las del propio Jackson en Gran Bretaña. Si se toma el PBI per cápita como indicador de la riqueza de una nación y se lo vincula con los niveles de felicidad y satisfacción con sus vidas que evalúa el Worldwatch Institute, se aprecia que con un PBI per cápita de entre 1.000 y 5.000 dólares, distintos países muestran niveles de felicidad y satisfacción muy disímiles, mientras que en algunos de ellos hasta el 80% de su población se manifiesta satisfecha, en otros el mismo desciende al orden del 35%; entre los 9.000 y los 15.000 dólares se nota una pendiente que eleva los niveles de satisfacción en el

orden de un 10%; sin embargo, y esto es lo que destaca el autor, por encima de esos 15.000 dólares per cápita de PBI la curva de crecimiento de la prosperidad se torna asintótica y los niveles de satisfacción permanecen prácticamente contantes. Más allá de la imposibilidad de sostener un crecimiento económico infinito, el hecho de que ya con los niveles actuales de los países desarrollados se evidencie un desacople entre economía y prosperidad impulsa a Jackson a plantearse ¿qué entender por prosperidad? Es claro e indiscutido que al acceso ciertos niveles de recursos materiales es condición necesaria de la prosperidad, el debate se da en torno a la premisa de que la relación directa mayor cantidad de bienes - mayor prosperidad, se dé in aeternum, la evidencia, a la que ya nos referimos antes, muestra que esta relación por encima de cierto nivel de recursos de que disponemos se vuelve asintótica, es decir necesitamos cantidades cada vez mayores de bienes para elevar muy poco o nada nuestra prosperidad. Jackson asume como válida la noción de "florecimiento" planteada por Amartya Sen, quien a su vez lo vincula con la idea de capacidades, así, el florecimiento lo alcanzaría el hombre cuando pueda desarrollar en pleno sus capacidades. Dado que florecimiento, e incluso capacidades, son categorías un tanto vagas a la hora de bajar a la acción política, suelen construirse nóminas de tópicos que se consideran esenciales para la consecución de tal objetivo, salud, educación, trabajo, vida social, participación política, familia, cultura, son algunos de los más recurrentemente convocados .

6.2. Un nuevo giro a la desigualdad

En los años '60, época de auge del pensamiento dependentista, los países desarrollados eran caracterizados como "países ricos" y sus pares subdesarrollados como "países pobres", el problema de la desigual distribución de la riqueza en el mundo era entre esos dos grandes bloques. Desde la década de 1990 las discusiones sobre la desigualdad económica han tenido una nueva orientación, de la desigualdad inter-nacional a la desigualdad intra-nacional, cuando se habla hoy del problema acuciante y cada vez más agudo de la desigualdad económica no es en referencias a países ricos y países pobres, sino a hombres ricos (individualizables e individualizados) y poblaciones pobres, porque

como veremos esos son los nuevos órdenes de comparación en el análisis de un creciente problema que afecta tanto a países desarrollados como subdesarrollados, de hecho hay quienes han postulado una nueva categoría de cuarto mundo para referirse a los pobres del primer mundo (desarrollado).

> …la fractura principal planteada hasta ahora entre el Norte y el Sur, se manifiesta cada vez más en el interior de los Estados-nación, lo que contribuye a hacer menos adecuada la utilización del vocabulario admitido (países ricos, países pobres, Norte, Sur, sociedades industriales, Tercer Mundo) (Rist: 6)

A partir de información del Banco Mundial para 2023, el *Informe Desigualdad S.A*., de Oxfam, concluye que "la desigualdad mundial, es decir, la brecha entre el Norte y el Sur global ha crecido por primera vez en 25 años" (2024: 9), lo cual refuerza la idea de desplazamiento de orden del problema de la desigualdad, de lo inter a lo intra-nacional. Esto no significa desconocer las asimetrías aún persistentes entre países ricos y pobres, según el Banco Mundial[91] para 2022 el PBI mundial supera los 100 billones de dólares, el PBI de los países del OCDE ascendía a 59 billones de dólares, por si solo Estados Unidos concentra 25 billones de dólares y China 17 billones de dólares, mientras que la sumatoria del PBI de los 46 estados clasificados por las Naciones Unidas como "países menos adelantados"[92] suman apenas 1,6 billones de dólares, el 1,6% del PBI mundial, aunque según Naciones Unidas concentran en 12% de la población del planeta.

La siguiente tabla, elaborada a partir de la Base de Datos Mundial sobre Desigualdad de Ingresos, de la Universidad de las Naciones Unidas[93], muestra la evolución el Índice de Gini de las principales economías del mundo desde el año 1950, tomando de a diez años.

[91] https://api.worldbank.org/v2/es/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?downloadformat=excel

[92] Con excepción de Haití, se trata en todos los casos de países de África y Asia. https://www.un.org/es/conferences/least-developed-countries#:~:text=Afganist%C3%A1n%2C%20Angola%2C%20Bangladesh%2C%20Benin,%2C%20Malawi%2C%20Mal%C3%AD%2C%20Mauritania%2C

[93] https://www4.wider.unu.edu/

	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
USA	37,8	36,4	35,3	34,6	37,8	40	40,6	41,5
China	56,5	45,4	36,5	29,5	35,9	42	44,1	43,5
Alemania	29,9	29,9	29,9	28,3	28,6	29,2	30,5	31,7
Japón	24,1	27,7	31,6	25,5	29,8	33,1	33,5	32,9
Gran Bretaña	32,9	32,9	32,9	29,2	35,4	36,7	35,8	33,7
Francia	42,5	42,5	37,2	34	32,2	32,6	33,4	33,1
Canadá	36,7	36,7	36,5	32,8	31,3	33,5	33,6	32,5
India	51,1	48,2	46,1	47,8	45,4	49,1	51,1	51,4

Lo que observamos es un generalizado descenso de la desigualdad entre 1950 y los años de 1980/1990 (con excepción de Japón que presenta un comportamiento más errático), de hecho seis países presentan su punto mínimo en 1980 y dos en 1990, para luego incrementarse en las décadas siguientes, además cinco países muestran sus máximos de la serie en el presente milenio. Los datos parecen confirmar las hipótesis, y preocupación, de Oxfam y Naciones Unidas, la desigualdad no está afectando solo a las economías en sus primeros pasos hacia el desarrollo como predecía Kuznets, sino a las economías ya desarrolladas.

A comienzos de los años ’90 el PNUD elaboró la imagen gráfica de la desigual distribución de la riqueza en el mundo que se popularizó como “copa de champagne”, lo que se intentaba mostrar era que “el 20% más rico de la población humana se queda(ba) con el 80% de la producción mundial” (Cirigliano, 1994: 53). Ya entrado el siglo XXI la concentración de la riqueza en el mundo había alcanzado tal magnitud que para su análisis Joseph Stiglitz sostiene que las tradicionales estratificaciones en quintiles (el 20% usado por el PNUD) o incluso deciles, no resulta operativa, pues el decil más alto encierra tal desigualdad que es necesario del 1%, según Oxfam “el 1 % más rico de la población mundial posee el 43 % de los activos financieros globales” (2024: 9), de allí que Stigliz popularizara el hablar de “la economía del 1%”, pero incluso en esta pequeña porción hay enormes desigualdades, lo que lo lleva a proponer, al estudiar la concentración de la riqueza, la necesidad metodológica de considerar porciones menores, el 0,1 o incluso el 0,01% (Stiglitz, 2012). En esta línea de achicar el foco de observación, Oxfam llega a la individualización, en su informe de 2024 consigna que la fortuna de Jeff Bezos (Amazon) ascendía a 167.400 millones de dólares, según los datos para 2022 del Banco Mundial, 133 países tenían un PBI inferior a ese valor y no estamos solo

refiriéndonos a países extremadamente pobres, las economías de Ucrania, Luxemburgo y Uruguay pertenecen a ese conjunto.

Según las Naciones Unidas:

> El aumento de la desigualdad de los ingresos y de la riqueza obedece a diversos factores, como el estancamiento de los salarios y la menor participación en los ingresos laborales, la disminución gradual del estado de bienestar en las economías desarrolladas, la insuficiente protección social en los países en desarrollo, los cambios tributarios, la desregulación de los mercados financieros, los rápidos cambios tecnológicos y la automatización, entre otros.[94]

Veamos algunas de estos factores explicativos que proponen las Naciones Unidas. Se menciona una "menor participación en los ingresos laborales", Oxfam nos aporta un dato ilustrativo de este fenómeno.

> Datos recientes muestran que el año 2023 está a punto de batir todos los récords como el más rentable hasta la fecha. El 82 % de estos beneficios acaban en manos de accionistas, quienes se encuentran en su inmensa mayoría entre las personas más ricas. (2024: 9)

La "disminución gradual del estado de bienestar" responde a causales ideológicos, léase neoliberalismo, pero también económicos, toda vez que el déficit fiscal se ha convertido en estructural en las principales economías del mundo. En 2021 el déficit fiscal de los Estados Unidos fue del 3,7% de su PBI, el del Reino Unido del 5,5%, Alemania del 2,5%, Francia del 4,8%, Japón del 6,1%, China del 7,5 e Italia alcanzó el 8%[95]; sin embargo el PBI mundial, que podríamos asimilar a la riqueza en el mundo, creció desde algo menos de 23 billones de dólares en 1990 hasta los ya mencionados más de 100 billones en 2022, lo cual evidencia que los estados nacionales también están siendo víctimas de la creciente desigualdad en la distribución de la riqueza, así las cosas ¿Quién se queda con la riqueza? Para mostrarlo baste esta comparación: a comienzos de los años '60 Kennedy anunció la intensión de los Estados Unidos de llegar a la Luna, para lograrlo hizo falta el decidido esfuerzo de la principal potencia del mundo por una década; hoy el objetivo más ambicioso de la carrera espacial es llegar a Marte, pero quien lo impulsa ya no

[94] https://www.un.org/es/un75/inequality-bridging-divide
[95] https://datosmacro.expansion.com/deficit

es el estado nación más poderosos del planeta, sino un particular, Elon Musk; hoy un hombre y su fortuna pueden afrontar proyectos de una escala similar a la que hace sesenta años demandaba el esfuerzo de toda una nación y no cualquier nación.

La ONU menciona “los cambios tributarios, la desregulación de los mercados financieros”, cuando James Tobin propuso su célebre impuesto sobre las transacciones financieras en 1971 el mercado financiero según el Banco Mundial era de 2,47 mil millones de dólares, tras un crecimiento exponencial, con una muy fuerte aceleración desde comienzos de este siglo, en 2022 su volumen ascendía a los a más de 766 mil millones de dólares[96]. Pero además el dato del Banco Mundial solo contempla “Transferencias personales y remuneraciones de empleados”, resulta un indicador del crecimiento del sector pero que dista mucho de reflejar su volumen real, así, por ejemplo, según el banco español Singular Bank la suma de las deudas públicas y privadas en el mundo asciende a 200 billones de dólares, mientras que el incierto y de difícil cuantificación el mercado de derivados estaría en el orden de los 600 billones de dólares, sin embargo las cargas tributarias sobre las transacciones financieras siguen siendo casos aislados y cuasi experimentales. Hoy hablamos de una “economía financiera” por oposición a una “economía real” y las muchas descripciones del funcionamiento del sistema financiero hace que casi añoremos los años de la explotación burguesa del proletariado, tras la crisis financiera del 2008

Recuperemos, por último, la idea de que “los rápidos cambios tecnológicos y la automatización” constituyen también un factor de desigualdad. El nivel de destrucción de puestos de trabajo vaticinado por Jeremy Rifkin a mediados de los años ’90 no parece haberse dado; pero tampoco resultó del todo cierto aquellos de que “los trabajadores que las máquinas desplacen se encargarán de diseñar, operar y mantener las propias máquinas”. Lo cierto es que en las propias sociedades desarrolladas las sucesivas oleadas de automatización, robotización, reingeniería, informatización, etc., han tenido un profundo impacto en la estructura laboral. En los años dorados del capitalismo cuando se analizaba la distribución de los trabajadores en función de la capacitación/remuneración las sociedades desarrolladas mostraban una curva con forma de “U” invertida, pocos trabajadores

[96] https://datos.bancomundial.org/topic/7

se ocupaban en puestos poco calificados y de bajas remuneraciones, el grueso de la población activa ocupaba los niveles medios y nuevamente pocos eran los puestos con muy alta calificación y remuneración; investigaciones realizadas tanto en Inglaterra como en Estados Unidos muestran que desde las últimas décadas del siglo pasado muchos de esos puesto de capacitación y remuneración media se han perdido, mientras que donde se han creado nuevos empleos es en los extremos, hoy la curva muestra una marcada forma de “U” (Levy Yeyati, 2018: 292 y ss.), lo cual implica claramente una mayor desigualdad remunerativa.

7. Del desarrollo alternativo a las alternativas al desarrollo

Como vimos anteriormente, ya en el siglo XXI, la concentración de la riqueza en manos privadas privó de recursos, ya no solo a los pobres del mundo, sino a los estados nacionales y consecuentemente a los organismos multilaterales, los grandes agentes del desarrollo en sus primeras décadas. Las crisis del desarrollo en los países desarrollados (ambientales, laborales, de seguridad social, incluso económicas) parecen encontrar en el “más de lo mismo” la única receta. Para los países en vías de desarrollo las opciones del presente nuevamente parecen bi-polarizarse: seducir a los mercados y así recibir las tan ansiadas inversiones extranjeras de los países occidentales o sumarse a “La ruta de la seda”; ninguna de las dos se trata de iniciativas altruistas. Para aquellas sociedades que tan siquiera pueden ser consideradas “en desarrollo” solo quedan las menguadas cajas a que pudieran apelar los Objetivos del Desarrollo Sostenible de la ONU.

Si lo que hasta aquí intentamos fue mostrar las contradicciones e inviabilidades del desarrollo dentro de la lógica misma del desarrollo, Aníbal Quijano nos aporta un argumento lapidario respecto del mal rumbo tomado para la consecución de los objetivos propuestos por el desarrollo mismo. Siguiendo a Wallerstein, sostiene Quijano que “lo que se desarrolla no es un país - una definida jurisdicción estatal sobre un territorio y sus habitantes - sino un patrón de poder” y ese patrón de poder, caídas todas las alternativas que pudieran haber competido en el pasado, no es otro que el capitalismo. Desde hace cinco siglos el capitalismo se ha venidos desarrollando “desintegrando a todos los previos patrones de poder y absorbiendo

y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que le fueran útiles o necesarios, e imponiéndose exitosamente hasta la fecha sobre todos los posibles patrones alternativos", de lo que puede seguirse que el desarrollo, como proyecto histórico no ha sino venido a profundizar este proceso, heredero más eficaz y eficiente que su ancestro el colonialismo, no por nada la ecuación descolonización y posterior desarrollo, encontró en los Estados Unidos su principal promotor, como sostiene Esteva "Estados Unidos se convirtió en el campeón de la descolonización (…). Pero así empezó otra forma de colonización, más penetrante y extendida" (2009: 3).

Ahora, si apelamos al propio Wallerstein para conceptualizar el capitalismo, nos dirá que se trata del único sistema social histórico en que el capital tiene por objetivo su autor reproducción, o en sus palabras: "Siempre que, con el tiempo, fuera la acumulación del capital la que regularmente predominara sobre otros objetivos alternativos, tenemos razones para decir que estamos ante un sistema capitalista" (2014:10), esos "otros objetivos alternativos" sobre los que predomina no son otros que: "la miseria", "la alimentación inadecuada" o "la enfermedad" (Truman), "el medio ambiente" o la "justicia transgeneracional" (desarrollo sustentable), "la vida prolongada y saludable", "adquirir conocimientos" o "desarrollar capacidades" (desarrollo humano) y podríamos continuar largamente con "objetivos" del desarrollo.

Ante un escenario como el que venimos describiendo, no es de extrañar que ya desde la década de 1990 parte de la comunidad científica y de los movimiento sociales comenzaran a cambiar el eje de las preguntas, de ¿Cómo conseguir el desarrollo para mejorar la calidad de vida de la gente? a ¿Cómo mejorar la calidad de vida de la gente sin el desarrollo? De allí aquello de pasar de la búsqueda de formas de desarrollo alternativo a la de alternativas al desarrollo.

La crítica radical, aquella que lisa y llanamente propusiera abandonar el desarrollismo cobra fuerza hacia mediados de los años '90. Pioneros de este movimiento intelectual y político, Arturo Escobar y Gustavo Esteva rememoran el momento fundante en que se encontraron en casa de Iván Ilich, con este y Wolfgang Sachs cuando estaban pergeñando lo que sería el *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (1996) que aparecería en 1992 y que contuviera artículos de todos ellos. La primera frase de la Introducción al

Diccionario, escrita por el propio Sachs, no deja lugar a dudas: “Los últimos cuarenta años pueden ser denominados la era del desarrollo. Esta época está llegando a su fin. Ha llegado el momento de escribir su obituario.” (1996: 1), mucho más poéticamente, y muchísimo más sintéticamente, la frase que le sigue sintetiza lo que hasta aquí hemos intentado mostrar en este capítulo.

> Como un majestuoso faro que guía a los marineros hacia la costa, el «desarrollo» fue la idea que orientó a las naciones emergentes en su jornada a lo largo de la historia de la postguerra. Independientemente de que fueran democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron el desarrollo como su aspiración primaria, después de haber sido liberados de su subordinación colonial. Cuatro décadas más tarde, gobiernos y ciudadanos tienen aún fijos sus ojos en esta luz centelleando ahora tan lejos como siempre: todo esfuerzo y todo sacrificio se justifica para alcanzar la meta, pero la luz continúa alejándose en la oscuridad. (Sahcs, 1996: 1)

El movimiento que en las pasadas tres décadas pugna por impugnar el desarrollo ha sido altamente prolífico en ideas y propuestas, aquí proponemos recuperar la noción de posdesarrollo porque es la comúnmente apelada cuando en un sentido muy amplio se intenta caracterizar esta corriente de pensamiento y acción política. Analizando sus propios aportes y los de una pluralidad de autores que abrazaron el concepto, Arturo Escobar sostiene que posdesarrollo “significaba generalmente”, alguna, varias o todas las ideas siguientes:

- “Una era en la que el desarrollo ya no sería el principio organizador de la vida social”.
- Una nueva era diseñada ya no solo desde la exclusiva perspectiva de occidente.
- “Una revalorización de las culturas vernáculas”, sus saberes, deseos y sentires.
- Una revalorización de “los intentos de la gente común de construir mundos más humanos” que equilibre “los conocimientos de expertos”.
- Un “tomar en serio los movimientos sociales y las movilizaciones de base”
- Un valorar las “adaptaciones, subversiones y resistencias” que se hacen sobre las intervenciones del desarrollo.
- Una recuperación de las estrategias alternativas ya existentes.

El posdesarrollo no renuncia a reducir la pobreza, el hambre o el analfabetismo, a eliminar el sexismo o el racismo, más no sin antes, al menos en la versión marcadamente post estructuralista de Escobar, deconstruir y redefinir la categorías mismas desde una mirada no eurocéntrica. En relación al desprendimiento del eurocentrismo bien vale recordar las palabras de Aníbal Quijano:

> Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (2019: 116)

Punzante como pocos, Quijano considera a Europa Occidental como "una etnia particular", una entre tantas otras, "etniza" Europa como esta lo hiciera con el resto del mundo y la relega a una condición provinciana, la que por otra parte, siguiendo a Dussel, ocupara en el sistema mundo hasta el siglo XVIII, quien nos recuerda que si bien para Hegel Europa era "el fin y el centro de la historia mundial", menos de medio siglo antes Adam Smith aun veía con la admiración de ojos, precisamente, provincianos la magnificencia de la economía china (Dussel, 2001).

Los últimos tópicos de la caracterización que recuperamos de Escobar se cruzan con el proyecto de recuperación de las epistemologías del sur que nos propone Boaventura de Sousa Santos, el sociólogo portugués propone trabajar desde la sociología de las ausencias, "una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente" por el discurso dominante, para evitar el desperdicio de experiencias y desde la sociología de la emergencias para "sustituir el vacío de futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas".

Antes de abandonar la idea de posdesarrollo recuperemos esta caracterización que de él hace Escobar:

> Hay una vasta diferencia entre satisfacer las necesidades materiales a través de una economía de mercado capitalista y hacerlo a través de prácticas e instituciones no-capitalistas (como lo han hecho la mayoría de las comunidades humanas a través de la historia). Muchos de los movimientos hoy en día, como el movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, no están orientados únicamente a satisfacer necesidades

> materiales. (…) Muchos de estos movimientos se plantean objetivos que desde una perspectiva materialista son más inasibles, tales como derechos culturales, identidades, economías alternas (no abocadas a la acumulación), y otros por el estilo.

Creemos que esto último es de gran peso, lo que plantea es un desplazamiento desde un centramiento exclusivo en las necesidades materiales para incorporar un segundo eje en las necesidades simbólicas. Así, el posdesarrollo está haciendo lugar a las nuevas formas de la conflictividad social que emergen en las últimas décadas del siglo XX, que como Nancy Fraser las caracteriza se desplazan de las demandas de "justicia económica" a las de "justicia cultural", de la "redistribución" al "reconocimiento"; en su análisis Fraser nos hace notar que existen comunidades que padecen injusticias económicas, para ellos las soluciones serán redistributivas; también las hay que sufren injusticias culturales, para las cuales resultan pertinentes las soluciones de reconocimiento; pero existen también lo que denomina "comunidades bivalentes", que traído a nuestro campo serían todas las sociedades no desarrolladas, el sur global, el cual padece la injusticia económica, tal y como la asume la ortodoxia desarrollista, pero además, en tanto sociedades racializadas (Quijano) padecen a la vez de la injusticia cultural, "en este caso, ni la solución redistributiva por sí misma, ni las soluciones de reconocimiento por separado serán suficiente: las comunidades bivalentes precisan de ambas" (Fraser, 2016: 40)

Las pasadas tres décadas han sido más que prolíficas en ideas, conceptos, iniciativas políticas que bien pueden encontrar su lugar en el amplio campo del posdesarrollo: maldesarrollo (Unceta, 2015; Svampa & Viale, 2014), evitar el desperdicio de experiencias (Sousa Santos & Cunha, 2022), decrecimiento (Latouche, 2009; Acosta & Brand, 2017), swaraj/swadeshi/satyagraha (Shiva & Shiva, 2021), buen vivir (Farah & Vasapollo, 2011; Acosta, 2014), chíxi (Rivera Cusicansqui, 2018), jaqicha (Yampara, 2014), postestractivismo (Acosta & Brand, 2017), no desarrollo (Rivero) y tantas otras. Así, el posderarrollo nos propone desprenderse del propio eurocentrismo que la colonialidad del poder nos impone cual lastre persistente, condición para dejar de ser pensados y pasar a pensarnos, desde múltiples epistemes; haciendo lugar a la occidental y moderna, pero como una más, pero no para concretar los sueños que también no son impuestos, sino

para recuperar los propios; diseñando proyectos locales que recuperen las historias locales. El posdesarrollo no aspira a encontrar un proyecto que reemplace al desarrollo, sino múltiples, para así construir no un universo, sino un pluriverso, como lo dice Esteva:

> El posdesarrollo significa ante todo adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo. Significa, como dicen los zapatistas, ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos. En vez del viejo sueño perverso de un mundo unificado e integrado bajo la dominación occidental, que Estados Unidos tomó en sus manos al final de la Segunda Guerra Mundial, se trata de abrirse hospitalariamente a un pluriverso, en que las diferencias culturales no sólo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas. (2009: 4)

Sin embargo, el desarrollo parece no solo resistir los embates y al desgaste del tempo, sino encontrar recetas para su revitalización como los ODS de las Naciones Unidas, en lo que sigue intentaremos dar cuenta de esta persistencia.

8. Consolidación, crisis y abandono del paradigma

Hasta aquí hemos intentado dar cuenta de siete décadas de historia del debate en torno al desarrollo, sin duda una de las cuestiones que más ha movilizado en trabajo al interior de las ciencias sociales, en lo que sigue procuraremos analizar esta historia y delinear nuestra situación presente valiéndonos de la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn (2013).

Apelar a las ideas kuhnianas en el campo de las ciencias sociales amerita algunas consideraciones preliminares. La noción acaso central en su teoría es la de paradigma, el paradigma es el indicador de una ciencia madura y dado que el propio Kuhn señalo una y otra vez la ausencia de un paradigma al interior de las ciencias sociales, se desprende de ello la inaplicabilidad de su teoría a este campo. Pese a ello el hablar de un paradigma del desarrollo resulta lugar común entre los científicos del desarrollo.

Max-Neef nos habla del desarrollo como “un paradigma en crisis” (2012: 37), Ivonne Farah trabaja en la búsqueda de “paradigmas alternativos al desarrollo” (2011:13),

Arturo escobar nos advierte que como un obstáculo al posdesarrollo "hay un paradigma central que continúa informando actualmente la mayoría de las posiciones" (2005: 18) y sobran los ejemplos del empleo de la categoría paradigma en relación al desarrollo sin mediar consideración alguna, claramente el campo de las ciencias sociales ha asumido al desarrollo como un fenómeno paradigmático.

Hay algunas excepciones de autores que se detienen en considerar las implicancias de emplear la idea de "paradigma del desarrollo". Bedregal al menos se detiene en clarificar que entiende por paradigma[97]: "Un paradigma es un conjunto de principios, teorías y conceptos compartidos por una comunidad científica. En su definición operativa, paradigma es una forma de formular y resolver problemas" (2011:79).

En la Introducción al *Manual para los estudios críticos del desarrollo*, su coordinador, Henry Veltmeyer (2011), consiente de las críticas que el empleo del término paradigma en muchos de los artículos pudiera suscitar, nos aclara que "el estado normal en el pensamiento del desarrollo es multi-paradigmático", pues a diferencia de las ciencias naturales el carácter mismo de las ciencias sociales así es, lo cual no impide lograr avances; pero además Veltmeyer nos deja una idea que compartimos plenamente y es central para nuestro análisis

> En el caso del análisis social, especialmente del desarrollo, de hecho hay una serie de paradigmas que no sólo sirven para formular regímenes de políticas, sino también para entender qué es desarrollo y cómo puede avanzar de la mejor manera. (2011: 19)

Más allá de la idea de coexistencia de una pluralidad de paradigmas, nos interesa aquí recuperar el doble carácter de los mismos, el desarrollo es a la vez un paradigma[98] científico y un paradigma político, en términos de Veltmeyer, sirve para "entender" a la vez que para "formular regímenes de políticas".

En 2007 la CEPAL organiza un seminario que tiene por título justamente "Paradigmas y opciones de desarrollo en América Latina", en la compilación de los trabajos expuestos durante el mismo los editores también se sienten obligados a

[97] La conceptualización de la noción de paradigma ha resultado siempre un tema controversial desde la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas* en 1962, una de las principales críticas del libro fue la polisemia con que Kuhn trataba el concepto a lo largo de su trabajo, de hecho esto amerito que en la edición de 1969 su autor incluyera un largo Epílogo destinado a intentar clarificar este tema.

[98] En la primera parte de la oración empleamos paradigmas, en plural, siguiendo al autor citado, en la segunda parte pasamos al singular pues es esa nuestra propia idea.

reparar en la condición paradigmática del desarrollo. Coincidente con Veltmeyer y con nuestra propia propuesta, emplean la noción de paradigma en un doble sentido, científico y político, pero a diferencia de considerar al desarrollo como un paradigma generador de políticas específicas, Altimir, Iglesias y Machinea en el nivel político lo emplean para referirse al ethos político de una época y una sociedad, en este sentido paradigma serían el estado de bienestar o el neoliberalismo. Del desarrollo propiamente dicho en tanto paradigma nos dicen:

> Los paradigmas del desarrollo representan una forma de teorización enfocada en la modalidad que adquiere el desarrollo de un país cuando transita por determinados senderos, trazados de acuerdo con ciertas reglas dadas y en el marco de las instituciones establecidas. (…)
>
> Durante más de un siglo, América Latina ha gestado por lo menos tres grandes paradigmas: el desarrollo hacia afuera mediante auges exportadores, la industrialización dirigida por el Estado (el paradigma cepalino) y la agenda de reformas de mercado, sintetizada en el consenso de Washington. (Altimir, Iglesias y Machinea, 2008: 7)

Por nuestra parte, no intentaremos argumentar que el campo del desarrollo constituye una ciencia paradigmática y que por lo tanto le es aplicable la estructura de las revoluciones científicas propuesta por Kuhn; propondremos si emplear "la estructura" a modo de "modelo analógico" tal y como lo entiende David Willer (1976).

"Los modelos analógicos, nos dirá Willer, se construyen haciendo que cierto conjunto de cualidades, estructura y (o) proceso A *represente* las cualidades, estructuras y (o) procesos de los fenómenos estudiados, X" (1976: 63, el destacado en el original), lo que aquí nuestro autor denomina "cualidades", "estructura" y "proceso" es lo que en la explicación que anteriormente hiciéramos del modelo consideramos "elementos", "estructura" y "mecanismo", en lo fundamental, considera Willer, un modelo analógico "consiste en tomar prestado un mecanismo de otra aplicación", para nosotros el mecanismo prestado no e sino la estructura de las revoluciones científicas.

El modelo resulta en un nexo dialéctico entre la descripción y la explicación, la cual "suministrada por un modelo, debe considerarse siempre meramente interpretativa" (Willer, 1976: 58), de allí el extenso desarrollo descriptivo de los diferentes debates

en torno al desarrollo desde sus orígenes hasta nuestros días que anteriormente presentáramos. Tenemos entonces la descripción y nos proponemos construir un modelo analógico basado en la estructura de las revoluciones científicas, seguido reseñaremos en qué consiste "la estructura" en el pensamiento de Kuhn.

En la ciencia se dan "logros", "resolución de problemas", que a su vez habilitan la resolución de otros problemas; cuando se da que uno o más de estos logros "carecían (…) de precedentes" al punto que atraen "partidarios" que los utilizan para resolver a su vez sus propios problemas, pero a la vez "son lo bastante abiertos" como para habilitar la resolución de una cantidad considerable de nuevos problemas, se puede decir que estamos ante un "paradigma"[99], "los paradigmas alcanzan su posición porque tienen más éxito que sus competidores a la hora de resolver unos cuantos problemas que el grupo de científicos practicantes considera urgentes" (Kuhn, 2013: 133); los paradigmas contienen distintos "elementos", pero aquí rescatemos solo el de "valores" compartidos por la comunidad científica. El trabajo que la comunidad científica realiza siguiendo las premisas de ese paradigma es lo que se denomina "ciencia normal", ese trabajo consiste en la resolución de "rompecabezas", los rompecabezas no son sino conjuntos de problemas que, aunque posiblemente muy difícil de alcanzar, tienen necesariamente que tener solución al interior del paradigma, caso contrario no puede constituir un problema de investigación. Cuando como resultado de la investigación surgen datos que contradicen las predicciones realizables al interior del paradigma, son consideradas "anomalías". A su vez, las anomalías pueden dar lugar a nuevas teorías que entren en competencia con el paradigma, sin embargo, la comunidad tiene mucho invertido en el paradigma como para abandonarlo, por lo cual se crean "teorías ad hoc" que ayuden a reencausar los datos mostrados como anomalías al interior de paradigma. Cuando las anomalías se suman, las teorías ad hoc resultan cada vez más difíciles de construir y dan respuestas menos contundentes a los problemas comienza la sospecha de la comunidad científica sobre el paradigma, estarán dadas las condiciones para la revolución científica, que no es sino el cambio hacia un nuevo paradigma; pero Kuhn es contundente en que

[99] Dijimos ya de la crítica del carácter polisémico del concepto de paradigma en *La estructura*, asumida como válida por el propio Kuhn; la conceptualización que aquí consignamos es la primera del libro, encontrada al comienzo del capítulo II. El camino hacia la ciencia normal (Kuhn, 2013: 114 y ss.).

no se dará una revolución hasta tanto no haya en el horizonte un nuevo paradigma que le dispute la hegemonía a anterior.

El hilo conductor de la obra de Kuhn que aparece a primera vista en *La revolución* es el resultado de la labor científica, teorías, descubrimientos, paradigmas, etc., pero el complemento de su propuesta es la dimensión social de ese trabajo, de lo cual recuperamos anteriormente solo la noción de comunidad científica, pero por detrás de esta hay institucionalidades, estratificaciones, recursos en disputa, etc., que no debemos soslayar como parte de nuestro modelo.

En la muy apretada, y sesgada en función de nuestros intereses metodológicos, síntesis de las ideas de Kuhn tenemos ya los elementos -paradigma, comunidad científica, ciencia normal, rompecabezas, anomalías, teorías ad hoc y revolución- y el mecanismo -consolidación de un paradigma, trabajo en la ciencia normal resolviendo rompecabezas, aparición de anomalías, solución mediante teorías ad hoc, suma de anomalías y fallas de las teorías ad hoc, postulación de paradigma sustituto y revolución- de nuestro modelo.

Antes de analizar el previo trabajo descriptivo con nuestro modelo permítasenos recuperar un elemento más da *La estructura*, la asociación entre un paradigma y una particular "visión del mundo", que nos propone Kuhn en el capítulo X de su obra; pero proponemos dar un paso más, Kuhn propone que lo que cambia es la visión de "un" mundo, por nuestra parte propondremos que un cambio de paradigma implica cambiar de mundo, pasar a habitar en un mundo diferente. El mundo será para nosotros el total de entidades concebibles y las posibles interconexiones entre ellas, siguiendo a Wittgenstein el mundo es coextensivo con la palabra, es todo aquello que puedo nominar (Margulis, 2009: 34 y ss.), a lo que agregamos todo aquello que puede suceder entre aquello que nominamos.

Ahora sí, digamos entonces que el desarrollo es un paradigma científico y político[100]; el núcleo duro del paradigma lo constituirán las teorías del crecimiento económico y de la modernización. Paradigma que se consolida por una serie de eventos, más políticos que científicos (discurso de Truman, accionar del Consejo Económico y Social de la ONU, etc.) hacia fines de la década de 1940; obviamente el paradigma es una construcción que aglutina ideas previas, para el caso, la

[100] Idea que ya vimos compartimos con Veltmeyer (2011) y con (Altimir, Iglesias y Machinea, 2008).

economía del crecimiento contaba para entonces con un sólido desarrollo y Truman no era sino continuador de las ideas de Wilson y Roosevelt; los eventos políticos lo que hicieron fue consolidar condiciones sociales (desarrollo institucional e ingentes recursos)[101] para que una comunidad científica y política se viera seducida a desarrollar su labor al interior del paradigma del desarrollo. Así las cosas, comienza en la década de 1950 la época de ciencia/política normal, de trabajo al interior del paradigma del desarrollo para resolver los rompecabezas, que no serán sino los problemas de la pobreza, el hambre, la salud, las condiciones sanitarias, etc., en el mundo.

Ya desde mediados de la década de 1960 comienzan a aparecer las anomalías; la teoría de la dependencia plantea la imposibilidad estructural del desarrollo, la crítica ambientalista enfatiza en los límites físicos para el crecimiento y los trabajos de Sen contradicen la inexorable relación directa entre crecimiento y bienestar.

La comunidad científica/política tiene mucho en juego[102] como para renunciar al trabajo al interior de la ciencia/política normal, consecuentemente los científicos/políticos elaboran teorías ad hoc que blinden al paradigma de las críticas que las anomalías representan; parte de los científicos/políticos dependentistas son reabsorbidos por el paradigma incorporándolos a nuevas formas de desarrollismo cepalino en la década de 1970; las potenciales problemáticas ambientales son impugnadas por el desarrollo sustentable hacia mediados de los ‘80; y como vimos las anomalías señaladas por Sen son la piedra angular del desarrollo humano popularizado por el PNUD desde 1990.

Las propias teorías ad hoc muestran rápidamente sus propias anomalías; el desarrollismo cepalino no puede evitar la denominada “década perdida” de 1980 para las economías latinoamericanas; en simultaneo con la consolidación del desarrollo sustentable cobran envergadura las problemáticas atmosféricas (agujero de ozono y calentamiento global); si bien se reconoce el valor analítico del desarrollo humano, se cuestiona su capacidad política.

Si en los años ’60 y ’70 las críticas estructuralistas cargaron contra el componente crecimiento del núcleo duro del paradigma planteando las anomalías, desde la década de 1990 puede decirse que el posestructuralismo hará lo propio con el

[101] Las Naciones Unidas crean las Comisiones Económicas para Europa (CEPE) y para Asia y el Pacífico (CESPAP) en 1947, para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 1948 y para África (CEPA) en 1958.

[102] Esta es una idea de Kunh que se condice con la Bourdieu respecto de los campos.

componente modernización, la novedad será que no solo se cuestionan los resultados a la hora de resolver los problemas del rompecabezas, su principal crítica es a los valores del paradigma, su carácter etnocéntrico.

En el presente siglo se suman anomalías, no ya entre los resultados de los programas del desarrollo en los países subdesarrollados o en una entidad un tanto incierta llamada medio ambiente (las cuales persisten por cierto), sino en la estructura social misma de los países desarrollados (límites al bienestar por crecimiento, desorbitante concentración de la riqueza); si desde el dependentismo Gunder Frank popularizó la idea del "desarrollo del subdesarrollo" la economía crítica en el norte global señala el "subdesarrollo del desarrollo".

Cuestionada la capacidad del paradigma (crecimiento económico/modernización) para resolver los problemas del rompecabezas (calidad de vida del sur, e incluso del norte, global) parte de la comunidad científica/política (recuérdese el encuentro relatado por Escobar y Estava con Sachs e Illich en casa de este a fines de los '80) entiende que el paradigama está agotado, que es imposible salvarlo mediante teoría ad hoc, se está entonces ante una revolución. Sin embargo, si consideramos no los resultados, sino la labor científica o los discursos políticos el desarrollo pareciera gozar de buena salud, ¿cómo explicarlo?

El modelo y su mecanismo nos aportan tres conjeturas plausibles las cuales en los hechos actúan en forma concomitante. Por un lado tenemos, como ya lo dijimos al momento de aparecer las primeras anomalías, que la comunidad científica/política tiene realizadas fuertes inversiones para trabajar al interior del paradigma, con lo cual resistirá cuanto pueda el abandono. Por otro lado, recordando la idea de Quijano de que lo que desarrolla el capitalismo, podemos pensar como una suerte de nueva teoría ad hoc cierto multiculturalismo capitalista ramplón, superficial, aquel de las multinacionales o de las series de Netflix que practica un equilibrio aritmético en la distribución de cargos o papeles entre distintas etnias, razas, géneros, diversidades sexo-genéricas, nacionalidades, que no es sino una simulación de justicia cultural pero que no se acerca los problemas de la justicia económica como nos plantea Freser. Pero además, si en nuestro modelo analógico seguimos el mecanismo de las revoluciones planteado por Kuhn, dijimos ya que este es enfático al afirmar que no se dará una revolución (abandono del paradigma) hasta que no haya un paradigma que se postule como sustituto; y si nos remitimos

a la noción de posdesarrollo en búsqueda de pistas de esa potencial revolución, la negación de la existencia de un único paradigma de alcance universal es un valor que se presenta como innegociable. Y aquí es donde nos es clarificante la noción de mundo, el desarrollo prefigura un mundo, un universo, el posdesarrollo, en cambio, postula la posible y deseable coexistencia de alternativas para alcanzar el bienestar de la población mundial, un pluriverso, como reza el eslogan que suelen tomar del zapatismo “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

Tal parece que nos encontramos en un callejón sin salida, el desarrollo no parece estar conduciéndonos al *bienestar general de la humanidad*, no hay en el horizonte un paradigma universalizante que lo pueda reemplazar y el posdesarrollo renuncia justamente a asumir un tal carácter universalizante. La alternativa acaso este en, como lo sostiene el propio Arturo Escobar, no entendamos al posdesarrollo como un paradigma alternativo, sino como parte de un cambio civilizatorio, que desplace a la modernidad occidental al provincianismo de que nos hablaba Quijano; puede que en un escenario tal la ciencia continúe con su aspiración de ser paradigmática, pero la ciencia en sí ya no será la única forma validada de formación de conocimiento, será también provincializada; incluso el objetivo de *bienestar general* será compartido por la humanidad con otras entidades no humanas con las que comparte mundos.

Ahora bien, ¿dónde queda la estrategia de desarrollo cultural que afirmamos es parte del modelo UNESCO de políticas culturales?, más aun, ¿dónde queda el modelo todo de políticas culturales, toda vez que la UNESCO ha abrazado el desarrollo como parte de su marco axiológico?

En primer lugar hay que reconocer que a buen resguardo de su auto-reproducción institucional, en tanto pueda mantener un intercambio de recursos simbólicos y materiales, tendremos modelo y UNESCO para rato.

Si recordamos que el “bienestar general de la humanidad” es uno de los objetivos institucionales (Preámbulo, Constitución de la UNESCO), de ahí que lo destacáramos en el párrafo anterior, la cosa resulta más discutible. Recordemos que el desarrollo y su teoría de la modernización cargaron contra los particularismos culturales, “asegurar a sus Estados la independencia, la integridad y la fecunda diversidad de sus culturas” es también un objetivo institucional de la UNESCO

(Artículo 1, Constitución de la UNESCO), lejos de confrontarlo, la estrategia de la organización fue moverse en su misma dirección y tras décadas de esfuerzo argumentar que la diversidad de las culturas es un potencial factor estratégico de desarrollo. Pero el desarrollo no parece conducirnos al bienestar general, la consecución del objetivo, pudiéramos pensar que al menos el modelo UNESCO de políticas culturales, y su alianza con el desarrollo, sí ayudó a alcanzar el objetivo de proteger la diversidad de las culturas, conjetura esta que pondremos a prueba en nuestro próximo capítulo.

CAPÍTULO VIII. Las Convenciones y la diversidad cultural. ¿Estrategia de salvaguarda o pérdida por modernización?

1. La diversidad cultural en la tensión universal-particular

El proponer un modelo de política de aspiración universal para la salvaguarda de particularidades, tal como la batería de normativas y acciones recomendadas por la UNESCO para la protección de la diversidad cultural, bien puede, como mínimo, ser sospechado de contradictorio.

La tensión entre lo universal y lo particular no ha escapado a las discusiones de la propia UNESCO como en varias ocasiones hemos mencionado. En tono crítico vimos ya que en los albores mismos del modelo UNESCO algún delegado sostenía durante las primeras discusiones sobre políticas culturales que "una política cultural universalmente aplicable no sería conveniente", a lo que el Sub Director de Cultura respondió que "la Organización no había tenido nunca la intención de proponer una determinada política cultural" (UNESCO, 1966: 214), la propuesta de la UNESCO es que tengan alguna (por oposición a "una") política cultural, lo cual sí pretende la organización sea "universalmente aplicable"; de la intervención de Kapila Vatsyayan en la Conferencia de Estocolmo de 1998 en relación a la universalización de criterios occidentales modernos, nos reseña el Informe Final que:

> Hizo hincapié en que la investigación sobre la política cultural se basaba en un moderno sistema binario de conocimientos de índole occidental, basado en oposiciones del tipo naturaleza/cultura, Norte/Sur, bueno/malo, conflicto/solución, etc. Otros sistemas más complejos de conocimiento –no occidentales, principalmente- habían sido marginados y ahora solamente se consideraban "folclóricos", a pesar de su elevada perfección. (UNESCO, 1998: 37)

Por lo común las alocuciones apuntan a la reconciliación de lo particular en lo universal; así, en la Conferencia de Estocolmo se hace referencia a "la necesidad de tener en cuenta simultáneamente los valores universales y el reconocimiento de

las diversidades culturales, los esfuerzos nacionales destinados a armonizar políticas culturales nacionales y la necesidad de preservar el pluralismo de las iniciativas culturales populares" (UNESCO; 1998: 12); durante la MONDIACULT de 1982 se afirmaba que:

> Lo universal no puede postularse en abstracto por ninguna cultura en particular; surge de la experiencia de todos los pueblos del mundo (…) Las peculiaridades culturales no obstaculizan, sino que favorecen, la comunión en los valores universales que unen a los pueblos. (UNESCO, 1982: 44)

Resuenan en las frases de la UNESCO las ideas de Aimé Cesaire, cuando sostiene que "mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares" (Citado por Grosfoguel, 2007: 71).

No obstante, así como se han alzado voces críticas de la universalización, esta también ha tenido sus adeptos al interior de los debates, como lo ilustra la frase ya antes citada de la Conferencia de Venecia: "Deberían utilizarse ampliamente los medios audiovisuales para abrir los países a los valores universales de la cultura" (Venecia, 1970: 34), aunque como señalamos en su momento no deja de encerrar cierta incongruencia una tal afirmación, toda vez que si se hace necesario "abrir los países" es porque estos estaban cerrados a esos "valores" de los que se supone son "universales", un universal extraño, pues siguiendo la misma frase no alcanza a la totalidad; otra interesante incongruencia, esta vez en el marco de la MONDIACULT de 1982, resulta de afirmar que "la civilización de mañana será una civilización de fusión de las culturas dentro de la diversidad" (UNESCO, 1982: 17), lo cual deja la incógnita de qué diversidad puede sobrevivir a la fusión si asumimos que la fusión es el surgimiento de una entidad nueva a partir de dos o más previas que dejan de ser en el acto mismo de su fusión.

Acaso la formulación más acabada de la ineludible tensión en que una política universal de respeto de lo particular enfrenta, a la vez que la respuesta que por lo común la UNESCO se ha dado, nos lo aporta la siguiente frase del Informe Nuestra Diversidad Creativa.

> El espíritu liberal, la tolerancia y el pluralismo nos inclinan a aceptar con agrado la idea de la existencia de múltiples puntos de vista. Por otro lado, la búsqueda de objetividad y universalidad nos conduce a desear que la verdad

> sea única. La dificultad lógica y ética con el relativismo es que éste respalda el absolutismo y el dogmatismo, mientras que el absolutismo no reconoce el relativismo. Puesto que muchas visiones del pasado y de otras culturas son intolerantes, si las respaldamos basándonos en nuestras ideas de tolerancia y liberalismo, estamos respaldando igualmente la intolerancia. (…) Sin una afirmación de normas absolutas, esta Comisión no podría proponer ninguna recomendación, ni podría sostener ningún discurso razonable. Celebremos la diversidad, pero conservando normas absolutas para poder juzgar lo que es justo, bueno y verdadero. (UNESCO, 1997c: 36)

Las “normas absolutas” con que aspira contar la comisión las aporta la Declaración de Derechos Humanos, recuérdese que señalamos ya que el marco axiológico del modelo UNESCO de políticas culturales lo constituyen los derechos humanos; respetar y promover las particularidades culturales, en tanto y en cuanto no vulneren los derechos humanos, es la fórmula una y otra vez repetida por la organización.

La propia Declaración Universal de Derechos Humanaos, que no pocas veces pareciera revestir un halo de incuestionable, no está exenta de controversias. Aun cuando todos adhieren al general del marco ético que los derechos humanos aportan, hay quienes le critican una visión etnocéntrica y que desconoce las asimetrías de poder entre los supuestos sujetos de derecho (Defensoría del Pueblo de Venezuela, 2010), hay quienes critican el “fundacionalismo” de los mismos, esto es la idea de que tales derechos emergen de una condición a-histórica del ser humano (Rorty, 1993) o que la razón pueda otorgarles valor de verdad (Rorty, 2012); y quienes advierten que los derechos humanos han resultado instrumentales tanto a formas hegemónicas como contra hegemónica de poder, a la vez que sostienen que potenciar estas últimas resulta de que entablen diálogos con las culturas particulares (Sousa Santos, 2002); y las critica no se limitan a “juegos” de intelectuales o al parecer de algún país que da el “tono” disonante en el “concierto de las naciones”, en 1990 la Organización de la Conferencia Islámica adopta la Declaración de Derechos Humanos en el Islam, una vez más se reconoce el valor de un paradigma de derechos humanos, pero la crítica que conduce a la Declaración de El Cairo es que cumplir con la Declaración Universal de Derechos

Humanos conlleva incumplir con la Ley Islámica a los musulmanes, lo cual implica nada menos que algo así como un cuarto de la población mundial.

No es el cuestionamiento de la adscripción a los derechos humanos por parte de la UNESCO la línea que seguiremos en nuestro análisis, nos hemos detenido en este tema porque consideramos que la más de las veces la apelación a estos por parte de la organización[103] es una suerte de reaseguro frente a situaciones políticas complejas, como la que maravillosamente explicita la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo en la citan precedente, situaciones conflictivas del orden de "lo político" y que requieren se busquen las soluciones en "la política" (Mouffe, 2021), la Declaración Universal de Derechos Humanos resulta un instrumento político poderoso, pero no es la verdad manifiesta y como toda norma requiere interpretación.

Retornemos sobre nuestro objetivo, nos proponemos mostrar que el modelo UNESCO de políticas culturales es inconducente, o que al menos tiene fuertes falencias, a la hora de conseguir el propio objetivo institucional (de la UNESCO) de "asegurar a sus Estados Miembros la independencia, la integridad y la fecunda diversidad de sus culturas" (Artículo 1, Constitución de la UNESCO). Nos valdremos para ello de un argumento de la propia UNESCO, mostrando para ello su contradicción.

Recordemos que como vimos la modernización fue la compañera de ruta del crecimiento económico al interior del núcleo duro del desarrollo, hemos citado documentos del Consejo Económico y Social (Citado por Escobar, 2007) o la obra del propio Rostow (1960) que sin reparos hablaban de erradicar los tradicionalismos que entorpecían el progreso, la necesidad de "ajustes dolorosos" (CES) "de tal manera que (las sociedades en desarrollo) mantengan el proceso de crecimiento y no que lo retarden" (Rostow); vale decir, eliminar la diversidad cultural.

La estrategia de la UNESCO fue no renunciar al desarrollo, sino resignificar el sentido que las culturas no modernas tenían para el ese paradigma, la cultura devino (al menos en el discurso de la organización) en factor estratégico del desarrollo, ya sea en tanto constructora de identidad (Conferencia de Bogotá, 1978), fuente de creatividad (Nuestra Diversidad Creativa), promotora del crecimiento económico (Conferencia de Estocolmo, 1998), garante de la

[103] Ida a la vez seguida por todo el campo de las gestiones y políticas de las culturas.

sustentabilidad ambiental (MONDIACULT, 2022) y tantos otras características atribuidas por la UNESCO y que reseñamos en el capítulo precedente.

Ahora bien, tenemos entonces que lo que llamamos el núcleo duro del paradigma del desarrollo lo constituían el crecimiento económico y la modernización, la UNESCO adscribe al primero, pero confronta el segundo, justamente porque la modernización atenta contra la diversidad cultural, una idea que permea la historia de las discusiones y documentos al interior de la propia organización, pero que paradigmáticamente se refleja en el rescate de los monumentos de Nubia, en Egipto. En lo que sigue de este capítulo intentaremos mostrar que el modelo de políticas culturales de la UNESCO es un dispositivo de modernización de sus Estados Miembros, pues es moderno en su concepción misma, resultado, parafraseando a Mignolo (2018), de una "historia local", pero con aspiración de "diseño universal".

Según Enrique Dussel "la modernidad comienza con la apertura del océano Atlántico del mundo latino-germánico de la cristiandad medieval" (2014: 297), ida esta de la conquista de América -con las consecuentes construcción de la auto-identidad europea, la sideral inyección de capitales que significó el expolio y el desplazamiento del eje geopolítico del mundo desde Eurasia hacia el Atlántico- como disparadores, que sigue todo el colectivo modernidad/colonialidad. Sin embargo hay quienes, como Wallerstein, sostienen que la modernidad se origina en el siglo XVIII, con la Ilustración, la revolución industrial y el capitalismo; o por el contrario, quienes como Roberto Follari encuentra sus orígenes con antelación a 1492, en el Renacimiento, la Reforma o la invención de la imprenta. Tan dispersa datación de sus orígenes no hace sino poner en evidencia que se trata de un proceso de larga duración histórica, de ahí que Dussel la divida en "temprana", "madura" y "tardía".

Volviendo sobre Dussel, este destaca seis rasgos distintivos de la modernidad, a saber: a) el colonialismo; b) la geopolítica del Atlántico; c) el capitalismo; d) el eurocentrismo; e) la subjetividad moderna; y f) el cientificismo (2014: 299). Aun cuando Dussel ve la modernidad como un proceso dialógico entre Europa y los nuevos territorios conquistados, la idea más generalizada es la que la considera un proceso intra-europeo, un proceso autónomo que se da en la civilización occidental (que le precede) y que se expande al resto del mundo como modernización,

vehiculizado por la colonización en un primer momento y por la propia dinámica del sistema mundo capitalista después.

Es conocida la caracterización que Weber hace de la modernidad como proceso de autonomización de esferas: política, científica, artística (que se condicen con las "críticas" kantianas"), Altomare nos recuerda que ese proceso es en esencia de "diferenciación", "la modernización nombra un proceso histórico de diferenciación de esferas sociales consistente en la generación de procedimientos de orientación de la acción de carácter racional – formal", nos dice, "la completa diferenciación de los órdenes de vida". Cada esfera, cada orden de vida, conlleva una racionalidad y una legalidad internas, inversamente podemos decir que cuando imbuimos a ciertos ámbitos de una racionalidad y legalidad internas los estamos diferenciando, promoviendo su autonomizaión, vale decir modernizándolo.

La modernización, en tanto, responde a la idea más general de cambio social, un cambio que conduciría a las sociedad hacia la adopción de los patrones propios de la modernidad, deshaciéndose, o subalternizando, en el mismo movimiento patrones precedentes, que por contrastes a los "modernos" pasarán a ser "tradicionales".

Las concepción de diversidad cultural no ha estado para nada exenta de críticas y problematizaciones desde las más diversas perspectivas: ya sea a su "cosmopolitismo" que "oscurece hiatos y asimetrías relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorarle diferencia, a la mera desemejanza, que es lo que el etnocentrismo hace" (Geertz, 1996: 80); el creciente proceso de "transformación de la identidad en mercancía" (2011: 56) lleva a John y Jean Camaroff a hablar de la "etnicidad S.A." e incluso de una "diversidad S.A."; para Nancy Fraser el mero "reconocimiento", paliativo de la "injusticia cultural", está incompleto en su potencial emancipador si no se complementa con la "redistribución" que exigen las "injusticias económicas" que suelen acompañar a las minorías; Homi Bhabha duda de la "diversidad cultural" en tanto "representación de una retórica radical de la separación de culturas totalizadas que viven incontaminadas por al intertextualidad de sus localizaciones históricas" (citado por Segato, 2007: 63); reconocida deudora de la crítica de Bhabha, Rita Segato propone la noción de "alteridades históricas", "resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto

demarcado por los estados coloniales" (2007: 62); la experiencia colonial, del "centro" sobre la "periferia" hasta mediados del siglo XX y "global" desde entonces, es justamente el motivo por el cual Walter Mignolo (2018) centra su análisis no en la "diversidad cultural", sino en la "diferencia colonial"; para Susan Wright el modelo de diversidad cultural de la UNESCO resulta ser "el mapa de un mundo plano", consecuentemente se "pierde la dimensión de la 'cultura' como un proceso de disputa sobre el poder" (1998: 133); son famosas las desavenencias entre la UNESCO y Claude Lévy-Strauss en torno a estos temas desde los años '70, las cuales serán objeto de un análisis más detallado sobre el final de este Capítulo.

Por nuestra parte, plantearemos aquí algunas problematizaciones, primero en torno a la definición de cultura que como ya vimos adopta la UNESCO desde 1982 en adelante y que entendemos condiciona en su totalidad al modelo de políticas culturales propuesto por la organización; seguido mostraremos que una serie de conceptos que en el modelo se dan por universales, son en realidad concepciones parroquiales que son posibles de ser presentados como universales merced a etnocentrismo propios del sistema mundo moderno/colonial/capitalista; estos conceptos son: naturaleza, ciencia, historia y arte. Todos ellos, en sus particulares concepciones modernas, permean todo el modelo de políticas culturales, están presentes en las grandes Conferencias y en los Informes de las comisiones de expertos, en las Convenciones y Declaraciones; luego intentaremos mostrar que la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales más que la diversidad cultural en sí centra su preocupación en la dimensión económica de las industrias culturales; por último discutiremos la estrategia que la UNESCO abrazó desde sus orígenes a efectos de dar una solución plausible al problema con que abrimos este Capítulo, esto es el humanismo, del cual se espera posibilite la construcción de consensos en la diversidad (más allá de la solución normativa ya comentada que encontró en la adscripción a la Declaración Universal de Derechos Humanos), consensos necesarios para asentar las bases de todo proyecto plausible de gobernanza global.

2. La definición de cultura o la teoría cultural de la UNESCO

La Declaración de México (1982) contiene la definición de cultura que la Conferencia nos legara, que es hasta hoy el “concepto oficial” de la UNESCO y acaso el elemento más difundido, reiterado hasta el cansancio pero escasamente analizado. Se establece entonces que:

> (…) la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (UNESCO, 1982: 43)

Antes de analizar la tan citada definición resulta útil echar una mirada al apartado del Informe General en que se reseñan los debates en torno de este tema. El primer título del Informe es “Profundización y enriquecimiento de los conceptos” y su primer subtítulo: “Cultura e identidad cultural”; si comparamos este apartado con los demás que componen “Profundización”, estos son: Democracia y participación, Dimensión y finalidad cultural del desarrollo, Cultura y educación, Cultura, ciencia y tecnología, Cultura y comunicación, y Cultura y Paz, se pueden ver algunos indicadores que nos hablan sobre lo nutrido del debate que supuso arribar a la definición antes citada, así como la importancia que la Conferencia otorgara a este trabajo.

El hecho de que sea el primer punto de las revisiones conceptuales pudiera hablarnos de la importancia relativa de este tópico. Con trece párrafos es por lejos el de más extenso tratamiento en el Informe General, lo cual por lo general es un reflejo de la extensión del tratamiento en los debates. Pero acaso el indicador más contundente de lo controversial de la discusión nos lo aporten los sujetos de enunciación de cada frase; en este tipo de informes el sujeto nos habla del nivel de consenso alcanzado en relación a las ideas que se expresan en una oración, de mayor a menor puede referirse a “la Conferencia” o con mucha menor frecuencia a “todos los delegados”, a “algunos delegados” o “numerosos delegados” y finalmente a “un delegado” o el más incierto “un orador” . Así, mientras que en otros apartados prevalece “la Conferencia” como sujeto de enunciación, en el de nuestro particular

interés esta es aludida en ocho oportunidades, de las cueles tres son en relación con generalidades, como “La Conferencia examinó los conceptos de cultura…”, diez sentencias se atribuyen a un conjunto, de número incierto pero limitado, de delegados y seis lo hacen a algún representante particular.

Las sentencias que se recogen en aras de arribar a una conceptualización de cultura son de lo más diversas, van desde referencias tradicionales a la concepción humanista, en el “sentido estricto de las letras, las bellas artes, la literatura y la filosofía”, hasta conceptualizaciones más próximas a las de las ciencias sociales, tales como “las modalidades particulares mediante las cuales una sociedad y sus miembros expresan (…) su visión del mundo”; hay referencias espirituales, religiosas y a valores, afirmaciones de que “la cultura es amor y fraternidad”; se mencionan vinculaciones con diversas temáticas, así, tenemos referencia a “la cultura física, los deportes y los juegos, las actividades al aire libre” o la “creación científica y técnica y el dominio de su medio ambiente”; la marcada vocación expansionista de la conceptualización nos deja definiciones como “la cultura es el Hombre” o “la cultura puede finalmente confundirse con la propia vida”. La propia Conferencia coincide con nuestro diagnóstico sobre el pendular del campo de las políticas culturales entre dos concepciones de cultura, “en el curso de los debates se utilizaron ciertas definiciones que se sitúan entre dos concepciones opuestas: una general, derivada de la antropología cultural (…); la otra, más estrecha (relacionada con) su dimensión moral o espiritual, intelectual y expresiva”, pese a que la propia cita habla de “concepciones opuestas”, en realidad parece más bien tratarse de una relación de todo y parte, así lo indica que se hable de una concepción “general” y una “estrecha”, ello se refuerza cuando se mencionan dentro de la concepción “general” las “formas de pensar y de obrar” o “la manera de vivir”, pero también “de producir y de consumir arte”, elemento típicamente vinculado a la concepción “estrecha” (UNESCO; 1982: 24).

De conjunto, entendemos que el análisis de la esquematización textual, los sujetos de enunciación y la semántica local (Van Dijk & Mendizábal, 1999) nos indican que la definición de cultura a la que la Conferencia arribara (y con ella la UNESCO misma hasta el presente) no parece el resultado de un proceso analítico deductivo, sino de síntesis de múltiples, y no pocas veces inconexas, intervenciones al que algún relator debió de llegar con la premisa de maximizar los conformismos. Por lo

común este tipo de informes no refleja controversias, con excepción hecha de las cuestiones geopolíticas, nunca un delegado refuta la intervención de otro[104], si esto es así, la definición no es el resultado de un diálogo, pues tras la emisión no hay recepción que pudiera realimentar el debate, cual compartimientos estancos los delegados expresan sus ideas y un relator se encargará de la recopilación.

Los debates tendientes a la definición de cultura nos dejaron también algunas ideas interesantes a la hora de operativizar el concepto, esto es, de pasar a las políticas culturales propiamente dichas, sobre todo en lo relativo a la idea de diversidad. Así, cuando se afirma "la cultura es la realización del hombre, de todo hombre" y en otras frases similares, lo que se está diciendo es que la cultura es generadora de sentido. Se dice que "la cultura es universal pero no única", pudiéramos entender de ello que toda sociedad genera cultura, pero que cada sociedad genera una cultura particular. Esta idea se complementa con la de "la igualdad y la dignidad de toda cultura", complementada por el rechazo de "cualquier jerarquía en este campo", en clara posición relativista, pues "nada puede justificar la discriminación entre culturas superiores y culturas inferiores". Reaparece en México la idea de "mestizaje" ya presente en Bogotá, en tal sentido afirmaron "muchos delegados, que el siglo XX había alumbrado una cultura mestiza: "todos somos pueblos de mestizaje cultural": todas las culturas le piden algo prestado a las demás y se enriquecen gracias a sus diferencias" (UNESCO, 1982: 17; entrecomillado interno en el original). Y mencionemos por último la muy interesante idea de que "el analfabetismo no es sinónimo de falta de cultura", sobre todo si se piensa que se da al interior de un organismo que tuvo en la alfabetización uno de sus baluartes históricos; esta idea, sin embargo, no parece haber sido unánime, ya que en otro apartado del Informe Final "numerosos delegados (se refirieron) a los grandes problemas que plantea el analfabetismo de casi mil millones de hombres y mujeres (que por ello) no pueden beneficiarse de las ventajas de la cultura" (UNESCO, 1982: 27), idea esta última que aparece más de una vez en el Informe .

Volvamos ahora sobre la definición misma, creemos que la misma refleja el carácter dual que como vimos es lugar común en el campo de las políticas culturales, que intenta dar cuenta a la vez de la concepción humanista y científica, pero que más

[104] Esto se ve en el Infirme de la MONDIACULT 1982 que aquí estamos analizando, en otros similares y en nuestro trabajo de campo en la MONDICULT 2022, donde la única confrontación se dio entre el delegado de Rusia con otras representantes europeos en torno al conflicto en Ucrania.

bien intenta hacer lugar a esta última en el esquema propia de la primera; a la vez que está imbuida de no pocos elementos que pudieran ser considerados etnocéntricos.

Un primer elemento interesante, y nunca discutido al interior del campo ni, como ya dijimos, de la propia UNESCO, lo aporta la frase “la cultura puede considerarse actualmente”, ese “actualmente” da cuenta de la historicidad del concepto y su misma lectura retrospectiva vale como advertencia en relación a la posible vigencia de la definición, no obstante, como ya dijimos más de una vez, la UNESCO sigue negándose a problematizar la definición de 1982.

La idea de caracterizar a la cultura como “un conjunto de rasgos distintivos (…) que caracterizan a una sociedad”, lo cual no puede dejar de remitirnos al ya mencionado *Ensayos sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*, de Voltaire, cuando en los albores del concepto de cultura desde la historia se postula que son precisamente las costumbres (hoy podríamos decir la cultura) las que dan el tono al espíritu de una nación.

Al decir que la definición aspira a “su sentido más amplio” necesariamente nos enfrenta a un tácito sentido restringido; con esto, entendemos, se da cuenta de una relación de parte a todo entre las concepciones humanista y científica respectivamente. Esto se complementa con la segunda parte de la definición, donde se señala que “además de las artes y las letras” (el “además” aquí nos da la sensación de que allí se está haciendo referencia a lo obvio) la cultura “engloba”: “modos de vida”, “derechos fundamentales”, “valores”, “tradiciones” y “creencias”, vale decir la sumatoria de las bellas artes, elementos de la cultura popular y de la concepción científica de cultura, pero con un “además” que no deja de connotar preeminencia de las primeras sobre las restantes.

Esta preeminencia de las bellas artes que creemos ver como corolario del “además” es en sí ya un elemento etnocéntrico, toda vez que como desarrollaremos más adelante, consideramos aquí al arte como un diseño local europeo del siglo XVIII (Shiner, 2014). Pero además, la división de los “rasgos distintivos” entre “espirituales y materiales” o entre “intelectuales y afectivos” nos remite en forma inequívoca a una concepción moderna dualista que distingue entre un orden espiritual escindido del material y uno intelectual dislocado del afectivo; la primera

deja por fuera las tradiciones animistas, mientras que la segunda lejos está de la noción de ser sentipensante.

La frase referenciada hasta aquí de la definición de la UNESCO y la universalmente citada en el campo, se complementa con un segundo párrafo, por lo común ignorado, en la propia Declaración de México, allí se dice:

> …la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propia realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden. (UNESCO, 1982: 43)

Como se ve, si la primera parte de la definición procura establecer qué se entiende por cultura, esta segunda intenta mostrar las implicancias de una tal conceptualización de cultura para el comportamiento del hombre en sociedad, dado que nos otorga “capacidad de reflexionar”, de discernir valores, efectuar opiniones, expresar y cuestionar. Pero más aún, la cultura “hace de nosotros seres específicamente humanos”, dado que “el hombre (…) se reconoce como un proyecto inacabado”. Esto último nos remite a la idea de incompletitud ética del sujeto, que según plantean Miller y Yúdice (2002) está presente en las políticas culturales, “de occidente” nos aclaran los autores, en tanto se espera de ellas aporten a la gubernamentalidad, concepto también occidental y moderno con que Foucault caracteriza el cambio del estado occidental pre moderno, preocupado por el gobierno de territorios, al moderno, cuyo foco está en el gobierno de los individuos (Miller y Yúdice, 2002: 13). Es destacable que mientras en la primera parte de la definición se identifica la cultura con los “rasgos (…) intelectuales y afectivos”, en la segunda se caracteriza al ser humano como “racional”, dejando al margen lo afectivo. Más aun, la humanidad es identificada con la racionalidad y con la crítica, una caracterización que bien puede ser sospechada una vez más de occidental y moderna (Pérez Cortez, 2013).

Amén de estos elementos que nos hacen sospechar del carácter etnocéntrico de la definición de cultura postulada por la UNESCO, su operatividad misma resulta también cuestionable. Creemos posible que la principal preocupación de quienes

redactaron la definición haya sido la conformidad de la mayor cantidad posible de delegados, los cuales a su vez postulamos funcionan como compartimientos estancos, cada uno da su parecer con mínima o nula retroalimentación; el resultado es una definición muy amplia, con términos lo suficientemente amplios como para que todos encuentren en alguno de ellos su particular aporte. La amplitud de la definición dificulta su operatividad a la hora de definir los objetos de acción de la política cultural; pero a la vez es operativa a la hora de procurar el siempre ansiado financiamiento; el reconocimiento para una política pública de un objeto de acción mayor implica mayores chances de obtener financiamiento.

Si bien la definición de México ’82 adolece de cierta indeterminación por su amplitud y deja entrever ciertos elementos etnocéntricos, creemos que resulta muy válido su intento de reencauzar las políticas culturales en un horizonte más amplio que el circunscripto a los campos del arte, la historia y poco más, en los términos de la propia organización, trascender la estrategia de la democratización de la cultura hacia una democracia cultural plena. Sin embargo, discurso y práctica de las políticas culturales siguen hasta el presente manteniendo una fuerte impronta de la concepción que aquí hemos planteado como humanista y muy especialmente con foco en el arte (Mendes Calado, 2015, 2023).

En el marco de la propia MONDIACULT de 1982 esto es evidente, se habla de “la promoción del acceso democrático a la creación” artística, del necesario “refinamiento del gusto de las masas populares”, se plantea que la descentralización debe tener por objetivo que “la población en conjunto pueda tomar parte en las corrientes artísticas e intelectuales”, de un delegado incluso se relata que destacó la importancia de la cultura popular, pero “a condición de evitar las tendencias negativas que pudiesen originar el empobrecimiento del gusto y la depravación moral” (UNESCO, 1982: 35); como vemos, para muchos participantes del propio evento en que se consagrara la cultura como intrínseca a la condición humana, sigue siendo necesario promover el acceso a la cultura, lo que consecuentemente podría ser leído como promover el acceso a la humanidad misma; pero más aún, pese a que como ya citamos en los debates, no un delegado, sino “La Conferencia ratificó unánimemente (…) que nada puede justificar la discriminación entre culturas superiores e inferiores”, para algún participante aún

debe de vigilarse que en el proceso de acceso a la cultura (hominización misma podríamos decir) no condujera a la “depravación moral”.

Como vemos los debates de la MONDIACULT 1982 nos aportan más que una definición de cultura, toda una teoría cultural; no obstante siguen cayendo en el pendular entre concepciones humanistas y científicas, un problema que arrastramos hasta nuestros días y sobre el que en un trabajo encomendado por la Comisión Mundial de Desarrollo y Cultura años más tarde, Marshall Sahlins nos advirtiera:

> Cuando no se distingue entre “cultura” en el sentido humanista del término y “cultura” en el sentido antropológico, es decir, el conjunto de rasgos distintivos que caracterizan el modo de vida de un pueblo o de una sociedad, se origina gran confusión tanto en el discurso académico como en el político. (Citado en UNESCO, 1997c: 15; entrecomillados internos en el original)

Si nos hemos detenido en la definición de cultura que nos propone la UNESCO desde 1982 es justamente porque en ella reside la piedra angular de lo que toda política cultural es o puede llegar a ser y muy especialmente la forma en que se procesa la disimilitud cultural.

3. Conceptos locales en diseños globales

Creemos que, aun cuando como ya dijimos esto permea todo el modelo de políticas culturales de la UNESCO, donde más se evidencia la pretensión de dar un carácter universal a conceptualizaciones locales es en la Convención del Patrimonio Mundial; recordemos que el nombre completo del tratado es Convención para la Protección del Patrimonio Mundial *Cultural y Natural*, vale decir que desde su título mismo plantea una concepción del mundo particularmente moderna, en la que “cultura” y “naturaleza” son dos entidades diferentes y diferenciables; la Convención declara “patrimonio de la humanidad” aquello que considera tiene “valor universal”, tal como lo explicita en los artículos 1 y 2, donde se establecen los criterios de un tal valor para los patrimonios culturales y naturales respectivamente; los criterios propuestos para encontrar establecer ese “valor” que se supone “universal” deben ser por tanto universales, y esto son justamente ciencia, historia y arte; la fórmula

empleadas para el patrimonio cultural (Artículo 1) son: “valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia” (en dos oportunidades) y “valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico”; mientras que para el patrimonio natural se emplean: “valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico” (en dos oportunidades) y “valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, de la conservación o de la belleza natural”. Intentaremos seguido poner en duda esta pretendida universalidad de las categorías naturaleza, ciencia, historia y arte.

3.1. Hombre-naturaleza

En la cultura moderna la naturaleza se ha convertido en una entidad a-histórica, obviamente cuando decimos “se ha convertido” estamos desde el vamos poniendo en entre dicho esa supuesta a-historicidad, esa exterioridad al hombre no construida por el mismo, una entidad “de suyo”.

Sin embargo, en un intento de delimitar la naturaleza Enrique Dussel parte de la idea de “cosmos”, esto es la totalidad de las cosas reales conocidas o no por el ser humano” (2018: 54), el “mundo”, en tanto, “es la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por la relación a la persona y no solo reales, de suyo” (2018: 54), sin embargo, la “naturaleza” sería “la totalidad de los entes no-culturales comprendidos en el mundo” (2018:170), consecuentemente la naturaleza también es “por relación a la persona”, como todo en el mundo, y por lo tanto no es de suyo; en palabras del propio Dussel: “la naturaleza es la totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo que, sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales, tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo” (2018: 170). Dicho de otro modo “sin ser humano no hay mundo” (2018: 54) y en tanto la naturaleza es parte del mundo, no habría naturaleza, sería el puro cosmos. El hombre es entonces condición sine qua non para la existencia de la naturaleza y esta encuentra un sentido en el contexto de un “proyecto histórico del mundo”. Dussel nos recuerda que la naturaleza como concepto tiene una historia aun dentro de la historia europea, “los griegos comprendían la *fysis* como eterna, divina, naciente; los medievales comprendieron a la *natura* como creada, finita, sin

principio de corrupción; el moderno europeo comprendió la *nature* o *Natur* como siendo la materia observable matemáticamente o explotable económicamente" (2018: 171).

En la lectura de Bruno Latour (2012) esa estructura dual hombre-naturaleza propia de la Modernidad no es en modo alguno contingente, por el contrario es la "Constitución" misma de la Modernidad.

> A menudo se define la modernidad por el humanismo (…). (Se) olvida el nacimiento conjunto de la "no humanidad", el de las cosas, o los objetos, o los animales, y aquel no menos extraño, de un Dios tachado, fuera del juego. La modernidad viene de la creación conjunta de los tres, luego del recubrimiento de ese nacimiento conjunto y del tratamiento por separado de las tres comunidades… (Latour, 2012: 33)

A semejanza de las esferas autónomas weberianas el diálogo entre esas tres comunidades está vedado; las ciencias (naturales) hablarán de la naturaleza y nada tendrán que decir de las cosas del hombre o espirituales; la política se encargará de los asuntos del hombre, pero nada puede decir de la naturaleza y de la espiritualidad; y como un espacio casi residual relegado al ámbito de lo privado, la religión reserva la exclusiva potestad de hablar de Dios, aunque "tachado", más nada dice de las cosas del hombre o de la naturaleza.

El "recubrimiento de ese nacimiento" que señala Latour hará que se naturalice la división, sumado a la capacidad que la colonialidad otorgara al sujeto imperial europeo, agregaría Quijano, el binarismo hombre-naturaleza pasa a ser considerado un universal, deviene en estructura analítica de las realidades no europeas (Descola & Pálsson, 2001).

En un sentido similar al "recubrimiento" de Latour, nos dice Boaventura de Sousa Santos: "Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente" (2009: 222). Esta necesidad de recuperar la condición de "cuestión" que ve Santos está en sintonía con lo que Descola & Pálsson denominan "la quema de fetiches conceptuales" (2001: 23).

Para Santos el "descubrimiento" de la naturaleza por parte de occidente es parte de los tres grandes "descubrimientos imperiales": el de "oriente"; el del "salvaje"

radicado en América y África; y el de la "naturaleza". Ahora, nos dice: "el descubrimiento es necesariamente recíproco, quien descubre es también descubierto y viceversa" (Santos, 2009: 213), sin embargo, si en la práctica nos es tan fácil asignar esos roles en forma diferencial es precisamente porque lo que existe es una asimetría de poder que permite a uno asignar los roles de "descubridor" - "descubierto", "superior"-"inferior" y "dominante"-"dominado". En tanto "descubridor" de la naturaleza el hombre occidental moderno se arroga la condición de "superior" y auto atribuye el mandato de su "dominación".

Ahora bien, pese al poder imperial, como diría Santos, o a la colonialidad, al decir de Quijano, la modernización de las sociedades no europeas no eliminó completamente formas otras de vínculo hombre/cultura/sociedad y naturaleza, aun hoy:

> …a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural[105], se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. (Escobar, 2020: 137)

Los trabajos compilados por Philippe Descola y Gísli Pálsson en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (2001) dan cuenta de numerosos casos de esos "modelos locales" que no responden al mandato moderno de separación entre "las tres esferas" que menciona Escobar.

> Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros ashuar del alto Amazonas, quienes, según Descola, consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por las mujeres. Entre los makuna, otro pueblo del alto Amazonas, impera una situación similar; para ellos, la humanidad representa una forma particular de vida, que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta. (Descola & Pálsson, 2001: 18)

[105] La terna "constitucional" planteada por Latour (2012).

> Los cazadores huaorani saben que los animales que ellos cazan se comunican, aprenden y modifican sus modos de vida en respuesta a los humanos; humanos y animales son seres sociales que se relacionan mutuamente en los mundos de ambos. (…) En esas "sociedades de naturaleza", las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad sociocósmica, sujeta a las mismas reglas que los humanos; cualquier descripción de su vida social debe, por fuerza, incluir los componentes del medio ambiente que son vistos como parte del dominio social. (Descola & Pálsson, 2001: 25)

Y los casos podrían seguir enumerándose. Un corolario de la estructura dual hombre-naturaleza es el que atribuye roles de domesticador-salvaje a las partes respectivamente y en este sentido también se dan casos locales que invierten la relación, así Knigth presenta el caso de las montañas de Japón, en las que tras la Segunda Guerra parte del bosque nativo fuera reemplazado por la silvicultura, allí, para los aldeanos montañeses, nos cuenta, se invierte el orden domesticado-salvaje, el bosque natural es "la encarnación de lo natural, bello y sagrado", mientras que el bosque implantado, obra del hombre, social/cultural, "se ha convertido en un espacio de desorden radical", "desocializado y despojado de sus valores morales" (Descola & Pálsson, 2001: 21).

La estructura dual hombre-naturaleza en el marco de la matriz colonial de poder encuentra sus análogos en las estructuras moderno - pre moderno, civilizado - salvaje, dominante - dominado, hablante- hablado; ahora bien, "cuestionada" (Santos) la primera, "quemado el fetiche" (Descola & Pálsson), corremos el riesgo de caer en una nueva estructura dual, en este caso: estructura dual (hombre-naturaleza) - unidad (hombrenaturaleza), devolviendo una vez más a las sociedades no duales al lugar de los pre moderno, los salvaje, del dominado, del hablado, en última instancia al reino de la naturaleza. Por suerte existen los contraejemplos.

Por una parte, sí como lo hace la cultura moderna, Descola y Pálsson sostienen que "muchas culturas, explícita o implícitamente, atribuyen la calidad de salvaje a ciertas porciones de su medio ambiente, identificando así un espacio particular más allá del control directo de los humanos" (2001:20). Ellen (2001), a su vez, afirma que entre los nuaulu de Seram, pueblos del oriente de Indonesia, es posible

encontrar en su visión de la naturaleza muchos elementos conmensurables con la propia visión moderna. Invirtiendo el punto de observación, Latour (2012) mostró que pese a que la escisión hombre-naturaleza tomo la fuerza de una Constitución, se instituyo en poder constituyente de la modernidad, aun en las propias sociedades europeas el mandato nunca fue plenamente respetado, de ahí su conclusión de que "nunca fuimos modernos".

Pálsson plantea tres formas arquetípicas de relación sociedad naturaleza: "orientalismo", "paternalismo" y "comunalismo"; las dos primeras comparten la estructura dual hombre-naturaleza, pero mientras que la primera se concentra en explotar, la segunda lo hace en proteger; el comunalismo pretende anular la estructura dual, sin embargo, nos advierten Descola y Pálsson:

> Rechazar la idea de dominio y dejar margen al caos y a la contingencia en las relaciones humano-ambientales no significa que los esfuerzos de los humanos por "manejar" sus propias vidas no tengan sentido o sean inútiles: más bien sugiere políticas menos arrogantes y más sensibilidad al saber práctico y a la etnografía, fluir con la corriente en lugar de tratar de controlarlo todo. (2001: 28)

3.2. La ciencia y el monopolio del saber

Siguiendo el célebre relato del informe de la "Comisión Grulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales", coordinado por Immanuel Wallerstein (2006)[106], los orígenes de la ciencia en la forma en que hoy la conocemos son rastreables no más allá en el espacio de Europa occidental y no más allá en el tiempo del siglo XVI; una región que no ocupa más del 5% de la superficie terrestre del planeta y un momento en el tiempo lineal que, aplicando el modelo ilustrativo de "calendario cósmico" de Carl Sagan y tomando 200 mil años de historia de la humanidad como un año, es apenas el último día del año, en el "calendario cósmico" de la humanidad la ciencia no aparece sino hasta el 31 de diciembre.

[106] La Comisión Gulbenkian trabajo sobre el problema de las ciencias sociales en particular, las ideas que aquí tomamos del informe de su trabajo, entendemos, aplican al global del proyecto científico, sea natural o social.

Huelga decir que la construcción de conocimiento no comienza con la ciencia, la Comisión Grulbenkian reconoce que esas construcciones son "al menos tan antiguas como la historia registrada", se trata de conocimientos acumulados "en los textos religiosos y también en los textos que llamamos filosóficos, aparte de la sabiduría oral transmitida a través de las edades", la ciencia "es heredera de esa sabiduría, pero una heredera distante, que a menudo no reconoce ni agradece" (Wallerstein, 2006: 3 y ss.), muy a pesar de ese carácter "parroquial", como lo denomina la Comisión, la ciencia se ha presentado a sí misma como la única forma válida de construcción de conocimiento.

Ese pretendido universalismo, nos dice Wallerstein, es instituido e instituyente de la ciencia, vale decir, condición de su institucionalización y resultado de esta; una institucionalización que se entrevera en los últimos cinco siglos con el imperialismo europeo primero y euro-norteamericano después; Enrique Dussel destaca que el "ego cogito" cartesiano está precedido y posibilitado por ciento cincuenta años de "ego conquirius", o como lo dice Ramón Grosfoguel:

> …la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que el sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial. (2007: 64)

Boaventura de Sousa Santos afirma que la ciencia es un "modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas" (Sousa Santos, 2009: 21).

Esa totalización por parte de la ciencia de todo el espectro de posible producción de conocimiento no se dio sin embargo merced a una exclusivo debate epistémico, como sostiene Quijano fue resultados de "una sistemática represión" de "creencias, ideas, imágenes símbolos y conocimientos" y más aún, de los propios "modos de conocer, de producir conocimiento", eso sí, advierte, la represión cayó sobre aquellos conocimientos y las formas de producirlos "que no sirvieran para la dominación colonial global"[107], a la represión de las formas locales le siguió la imposición por parte de los colonizadores de "una imagen mistificada de sus propios

[107] Recordemos que para Quijano la concomitancia entre la racionalidad científica moderna y el colonialismo no tiene nada de fortuita, sino de mutua necesidad.

patrones de producción de conocimiento y significaciones", imposición, por la fuerza, sin lugar a dudas, pues de hecho el genocidio fue un componente central de la imposición cultural; pero nos recuerda Quijano que "más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es su seducción" y el colonialismo europeo hizo uso de él como ningún otro poder imperial con anterioridad.

El proceso de violenta aniquilación de las formas de saber tradicionales como condición de posibilidad de la ulterior imposición del paradigma científico no se dio solo en los recientemente incorporados territorios al sistema mundo moderno, tuvo lugar también en la propia sociedad europea. Las "cacerías de brujas" que se dieran en Europa entre los XV y XVII han generado diversas interpretaciones, en diálogo con el surgimiento de la ciencia hay quienes vieron en el nuevo imperio de la razón la fuerza que freno estas prácticas "irracionales"; otros, como Carolyn Merchant, entienden, en un sentido similar al de Quijano para la colonización americana, que este proceso fue condición necesaria para que se instaurara la ciencia como forma dominante de saber, reseñando su trabajo nos dice Silvia Federici:

> …la persecución de las brujas se encuentra en el cambio de paradigma provocado por la revolución científica, y en particular en el surgimiento de la filosofía mecanicista cartesiana. Según esta autora, este cambio reemplazó la cosmovisión orgánica que veía en la naturaleza, en las mujeres y en la tierra las madres protectoras, por otra que las degradaba a la categoría de «recursos permanentes», removiendo cualquier restricción ética a su explotación. (2010: 279)

Amén de poder curar males de amores, hacer maleficios y en no menor medida oficiar como agentes políticas, las brujas eran parteras, herboristas, curaban a hombres y animales, e incluso las cosechas, eran portadoras de una saber ancestral que en los albores de la modernidad entra en competencia con el saber científico y muy especialmente con el de la medicina.

> Con la persecución de la curandera de pueblo, se expropió a las mujeres de un patrimonio de saber empírico, en relación con las hierbas y los remedios curativos, que habían acumulado y transmitido de generación en generación, una pérdida que allanó el camino para una nueva forma de cercamiento: el ascenso de la medicina profesional que, a pesar de sus pretensiones

> curativas, erigió una muralla de conocimiento científico indisputable, inasequible y extraño para las clases bajas. (Federici, 2010: 278)

En los hechos, "*la* curandera" o "*la* bruja" no fueron reemplazadas por "*la* medicina", sino por "*el* médico", mostrando como el cientificismo fue de la mano del sexismo moderno que redefinió las relaciones entre géneros.

Como fuera, y pese a genocidios, etnocidios y epistemicidios, aun subsiste, como dice Rita Segato "el esfuerzo, por parte de los pueblos, por retomar los hilos de tramas históricas por algún tiempo abandonadas" (2007: 19), retomar entre otras cosas sus saberes y más importante aún su capacidad para construir nuevos saberes. Esto se da en virtud de la resistencia, pero también del agotamiento de un paradigma totalitario al que resulta ya evidente que la totalidad le quedó grande. Como dice Walter Mignolo:

> Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo. (2018: 22)

La ciencia está, por lo menos, siendo discutida en su condición hegemónica como paradigma para la construcción de conocimiento, su condición de universalidad; vimos ya como en relación al desarrollo estas "tramas históricas por algún tiempo abandonadas", estos "saberes subordinados y subalternizados" postulan proyectos alternativos al desarrollismo. Se multiplican las propuestas de recuperación y valoración de alteridades epistémicas; Sousa Santos (2010) propone una sociología de las ausencias que recupere prácticas y saberes con potencial emancipatorio para así evitar "el desperdicio de las experiencias", recuperarlas de las garras de la razón metonímica que busca invisibilizarlas por no encajar en el patrón moderno hegemónico; Mignolo (2018), en clara sintonía con la idea de posdesarrollo de Escobar que viéramos anteriormente, propone la construcción de un "paradigma otro" en la nueva "geopolítica del conocimiento", por oposición a "otro paradigma", que emergería del centro hegemónico mismo de la modernidad misma y que consecuentemente no podría evadirse de su aspiración universalista, un paradigma otro será construido necesariamente desde los márgenes, desde la

“herida colonial”; como superación de la modernidad totalizadora y universal, Dussel (2014) nos propone una transmodernidad que configure un pluriverso, los “grupos dominados y excluidos” deberán para ello primero “descubrirse a sí mismos como valiosos”, será luego el momento de “recuperar”, sus memorias, sus saberes, en un tercer momento entrarán en un diálogo horizontal con la modernidad, para rescatar de esta aquello que aun consideren valiosos y finalmente deberán emprender la tarea de traducción entre ellos a fin de poder construir esa “humanidad pluriversal”. En un sentido similar Santos propone también la traducción como necesaria para entablar diálogos posibles entre las experiencias con potencial emancipatorio recuperadas por la “sociología de las emergencias” a fin de poder hacer frente a la globalización hegemónica. Sin embargo, por más bienintencionadas y necesarias prácticas de traducción, Hviding cuestiona si las mismas se realizan desde un espacio epistémico neutro, nos recuerda que “hubo mucha discusión sobre si las premisas racionalistas occidentales pueden o no ser consideradas como representativas de universales humanos, y si se les puede conceder una posición epistemológicamente privilegiada en la traducción de culturas” (2001: 193).

3.3. Historia y memoria. El problema del pasado traído al presente.

Una de las cuestiones que estos nuevos y convulsos tiempos traen para la historia es el debilitamiento de su hegemonía como constructora del relato del pasado, otras formas de rememoración le disputan hoy ese privilegio, como afirma Roger Chartier:

> Actualmente (…) los historiadores saben que el conocimiento que producen no es más que una de las modalidades de la relación que las sociedades mantienen con el pasado. Las obras de ficción, al menos algunas de ellas, y la memoria, sea colectiva o individual, también dan una presencia al pasado, a veces o a menudo más poderosas que la que establecen los libros de historia (2007: 34).

Si hay algo en que los autores que seguido trabajaremos concuerdan es en que la re-construcción del pasado no es en modo alguno una actividad libre de intereses,

es en esencia una actividad política y como tal puede ser tanto un factor de dominación como de emancipación el sujeto y es entre estos horizontes de posibilidad que pendulan la práctica de la memoria y la historia.

Para diferenciar entre memoria e historia Roger Chartier sigue a Paul Ricoeur y destaca las siguientes diferencias. En primer lugar diferencia entre el testimonio, que sería el que surge en forma directa de la memoria del testigo, y el documento, al que otorga una naturaleza indiciaria, la fidelidad del primero se asentaría en la confianza del testigo, mientras que la veracidad del documento se fundamenta en el ejercicio crítico. Otra diferencia estaría dada por la inmediatez de la reminiscencia propia de la memoria en oposición a la construcción de la explicación histórica. Y en tercer término la historia se diferencia de la memoria por la representación frente al reconocimiento. Al pensar en la validación del conocimiento otorgado por la memoria, la categoría apelada es la de fidelidad, en tanto que para la historia se reserva la de verdad, aclarando que hay una intensión de verdad, lo cual nos deja suponer que la fidelidad de la memoria no sea intencional, esto no se condice mucho con el exhaustivo análisis de la memoria como práctica que plantea Ricoeur, analizando pormenorizadamente las formas de estas práctica de la memoria.

Resumiendo, Chartier concluye que historia y memoria son inconmensurables y que no pueden establecerse preeminencias valorativas de la una sobre la otra como formas de hacer presente el pasado.

La epistemología de la verdad que rige la operación historiográfica y el régimen de la creencia que gobierna la fidelidad de la memoria son inconmensurables, y ninguna prioridad, ni superioridad, puede darse a una a expensas de la otra (Chartier, 2007: 38).

No obstante, también es categórico al sostener el beneficio mutuo de sus respectivas existencias, la memoria es garante de la existencia del pasado para la historia; en tanto que la historia aportaría a “disipar las ilusiones o los desconocimientos” que turban la memoria colectiva.

Por último Chartier destaca las implicaciones sociales de la práctica de una y otra, la memoria aporta un elemento fundamental a la construcción de una identidad colectiva de las comunidades, mientras que la historia otorga un saber universalmente aceptable o al menos aspira a ello. Como sostiene el propio Rocoeur respecto de La memoria, la historia y el olvido, “mi libro es un alegato a

favor de la memoria como matriz de la historia, en la medida en que sigue siendo el guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado" (2013: 118).

Ricoeur distingue, siguiendo a Bergson, entre una memoria-hábito y una memoria-recuerdo.

En ambos casos extremos, se presupone una experiencia adquirida con anterioridad; pero en un caso, el del hábito, esta experiencia está incorporada a la vivencia presente, no marcada, no declarada como pasado; en el otro caso, se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua. (2013: 44)

La memoria-recuerdo nos remite en conciencia al pasado, aquí impera lo que Ricoeur denomina "la conquista de la distancia temporal", mientras que la memoria-hábito reactualizaría ese pasado pero sin el cuestionamiento en el presente del origen anterior en el tiempo.

Existen dos situaciones que Ricoeur caracteriza como de abusos de la memoria: la memoria manipulada y la memoria impuesta. Al comenzar el análisis de la memoria manipulada Ricoeur es categórico al momento de determinar quién es el sujeto de la manipulación de la memoria (y eventualmente también del olvido): "quienes tienen el poder".

La colonialidad de la memoria

En una entrevista realizada en el 2014 en el marco del programa Pensamiento Americano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, interpelado por la naturaleza de la historia Walter Mignolo sostenía:

La historia es un truco de occidente para controlar las memorias. Primero para construir sus propias memorias y después para controlar las memorias de los otros. No solamente, sino también para deslegitimar.

Vale decir que allí donde Rocoeur, Chartier o Todorov veían complementariedad y necesidad mutua entre historia y memoria, Mignolo ve un elemento de dominación, o para mejor decir conforme al pensamiento decolonial, un instrumento de colonialidad del poder, una herramienta de la matriz colonial de poder, en terminología del propio Mignolo.

El proyecto decolonial es a la vez un proyecto epistémico y político, desde su propia perspectiva -sin que esto entre en contradicción con los autores anteriormente tratados- todo proyecto epistémico es en sí un proyecto político y en todo proyecto político es central el dirimir entre un nosotros y los otros, en este caso la identificación es con los pueblos ayer colonizados de la tierra y hoy dominados en el marco del sistema mundo contemporáneo. En este escenario, la memoria (y la experiencia) de los pueblos es apelada por oposición (al menos en la frase citada de Mignolo) a la historia.

Vimos anteriormente en Chartier (quien sigue a Ricoeur) que mientras la memoria se basa en el testimonio la historia lo hace en el documento, mientras del primero cabe esperar la fidelidad, del último es esperable la veracidad. Ahora bien, siguiendo a Mignolo cabría preguntarse ¿en qué medida, aun mediando sobre el documento el ejercicio crítico, el documento es portador de verdad? Esto teniendo en cuenta que el documento tiene un origen, una perspectiva, y dese el vamos está sesgado por el lugar de enunciación, el cual por lo común es eurocéntrico; la idea de fidelidad de la memoria, a su vez, nos habilitaría a interrogarnos respecto de qué tanto la fidelidad es al pasado y no al presente, y en este último sentido también podríamos preguntarnos por la posible fidelidad de la historia con el presente (los cual nos remite a los usos de la memoria que trataremos más adelante). La historia es para Chartier una construcción que en la intersubjetividad garantizaría su veracidad, pero como nos advierte ya Todorov “nunca es independiente del poder”. Chartier también contrapone la inmediatez de la reminiscencia a la construcción de la historia, pero acaso no es también la memoria colectiva una construcción intergeneracional. Al respecto también es categórico Mignolo en la entrevista ya mencionada

No hay comunidad humana que no tenga memoria. (….) Lo que importa no es la historia sino la memoria, cómo se reconstituye, cómo se usa. La memoria hay que permanentemente reconstituirla y esa memoria se reconstruye en el debate del presente.

En nuestro repaso primero vimos como la historia tendría el sentido de control/corrección de la memoria, “disipar las ilusiones o los desconocimientos” que pudiera contener, según Chartier, “estimar el valor (y) las consecuencias prácticas” de las posiciones de la memoria para Todorov, “rectifica la memoria” para Ricoeur,

en todos los casos la memoria queda deslegitimada, como señala Mignolo en la entrevista, necesitada de la historia para ser lo que debiera ser.

La distinción entre mneme, o memoria espontánea, y mnemesis, o ejercicio de memoria, nos es útil para analizar el momento presente. Durante siglos de colonialismo la mnemesis estuvo vedada, solo la mneme pudo sostener la memoria transgeneracional, hoy son múltiples los proyectos políticos que en búsqueda de descolonizar sus saberes apelan a la mnemesis.

El tema de la memoria como pasado nos es particularmente relevante, la historia siempre remite al pasado en la concepción occidental, pero cuando se apela a la categoría de memoria en relación a culturas no occidentales la cosa cambia, en este caso la memoria puede sí responder al traer el pasado al presente, pero también es usual referirse a las prácticas del presente no occidentalizadas como manifestaciones de su memoria, es tal el caso para el que Bergson reserva la noción de memoria-hábito.

¿Cómo construir esta hegemonía sin los abusos de la memoria y de la historia? La identidad del colonizado está construida sobre una memoria manipulada para asumirse como inferior al colonizador, “es el colono quien ha hecho y sigue haciendo al colonizado” dirá Frantz Fanon (2013: 31), y la raza es el vector, según Quijano.

Queda claro que la memoria ya no es un elemento a ser descartado en pos de una historia verdadera, diáfana, incuestionable. Por el contrario hoy día el diálogo entre ambas se hace inexcusable. Para Ricoeur, Todorov o Chartier, ese diálogo pasa por la complementariedad; para los autores decoloniales, en cambio, el único camino es la crítica de la dominación de la historia sobre la memoria. Puede que los primeros no puedan evitar el lugar de enunciación y por tanto queden tensionados por la posición eurocéntrica; los segundos, en tanto, tienen el problema de la construcción de un nosotros no europeo/no moderno/no occidental, cuya posible existencia en las sociedades contemporáneas no está del todo clara. En lo que todos concuerdan, sin embargo, es en que el pasado tiene un lugar preponderante en el presente y que cuál sea ese pasado, cuál el lugar que ocupe y cómo se lo use es un tema de poder. El pasado no es sólo un objeto de estudio, sino un terreno de conflicto en el que se dirimen los opuestos constitutivos del mundo moderno, la dominación o la emancipación del sujeto.

3.4. El arte como universal simbólico

La idea del arte como una particular forma de manifestación simbólica occidental y moderna acaso tenga menos difusión que las análogas para la ciencia o incluso la historia, pero no faltan antecedentes.

El célebre ensayo “Semejanza y presencia”, de Hans Belting (2003), tiene justamente por subtítulo: “Una introducción a las imágenes antes de la “era del arte”” (entrecomillado interno en el original), una era que para nuestro autor no tiene sus orígenes sino hasta bien entrado el Renacimiento, la proyección del moderno concepto de arte hacia otros “dominios” que hoy distorsiona nuestra lectura de otros fenómenos simbólicos la atribuye Belting al campo de la historia del arte.

> Estamos tan profundamente influenciados por la era del arte que nos resulta difícil imaginar la era de las imágenes. Por lo tanto la historia del arte simplemente declaró que todo era arte, con el fin de llevarlo todo a su dominio, borrando de esta manera la diferencia misma que podría haber dado luz al tema del que nos ocupamos. (2003: 11)

Desde una perspectiva institucionalista Roger Bastide señala que muchas de las practicas, sostenidas por instituciones, sobre las que proyectamos el apelativo de artísticas no lo eran originalmente, sino hasta que se cargaron de sentido estético, los cantos y danzas de tambores de los inuit eran instituciones funerarias, lo mismo que las voceadoras de oriente, de las escuelas de nabi (profetas) nos dice dieron origen a la poesía lírica, pero eran en su origen instituciones profesionales; en Europa la cosa no era muy diferente, el coro griego era una institución que no tenía sino una finalidad política y religiosa, las corporaciones del medioevo eran instituciones profesionales; no será sino hasta “el Renacimiento (que) vemos verdaderamente aparecer instituciones con finalidad artística. Son los ateliers de los pintores o de los escultores” (Bastide, 2012: 162).

En su ensayo “El sistema moderno de las artes”, Paul Kristeller demuestra que lo que denomina “las cinco artes principales”, esto es: pintura, escultura, arquitectura, música y poesía, “que fundamenta toda a estética moderna e é tão familiar a todos nós, tem origen relativamente recente, e não assumiu uma forma definitiva antes do século XVIII” (2019: 4).

Pero tal vez el mayor esfuerzo por demostrar el carácter local y temporal del arte sea el trabajo de Larry Shiner *La invención del arte* (2014); en la primera página de la Introducción deja en claro que: “El moderno sistema del arte no es una esencia o un destino sino algo que nosotros inventamos. El arte, entendido de manera general, es una invención europea que apenas tiene doscientos años de edad” (2014: 21). Shiner nos recuerda que a diferencia de, como vimos anteriormente, el término cultura que desaparece con el debilitamiento del latín y su reemplazo por las lenguas nacionales europeas, el término arte tiene una historia de uso prácticamente ininterrumpida desde la Antigua Grecia; sin embargo, su significación ha ido mutando con el paso de la historia, hacia mediados del siglo XVIII arte aun significa una actividad hecha con destreza: pintar un cuadro, componer una sinfonía, fabricar un par de botas o herrar un caballo, y artista es aquel que la realiza. Como también vimos anteriormente, el cambio se da en la segunda mitad del siglo XVIII, entre la Aesthetica, de Baumgarten (1750) y su propuesta de un campo de conocimiento de lo sensible y los bello, y la Critica del Juicio, de Kant (1790), con su división entre artes mecánicas (fabricar botas o herrar caballos) y el arte bello, el proceso de los que Shiner denomina “la gran división” está consumado, la consolidación del arte como un campo autónomo, en el que prima la “creación individual” (genio), en el que las obras “existen por ellas mismas” (autonomía) y demandan una “atención silenciosa y espiritual” (fruición estética). Con ello se da también un cambio en la institucionalidad dedicada a la contención de esas manifestaciones, la música dejo las iglesias o los salones de las cortes y encontró su lugar en el auditorio, las pinturas dejaron los altares y las alcobas, y las esculturas se liberaron del mandato de la arquitectura, e hicieron lo propio en las galerías y los museos, el público bullicioso y mal educado que veía las obras del Shakespeare en El Globo ahora era un espectador pasivo y contemplativo en un teatro al resguardo de la “cuarta pared”.

> Cuando durante el siglo XIX, nos dice Shiner, se abandonó el uso del adjetivo bello para referirse a las artes y se empezó a hablar solamente de arte por contraste con artesanía (…) este cambio histórico en el significado cayó en el olvido. (2014: 24)

Perdida la dimensión histórica, esto posibilitó que “igual que muchas otras cosas surgidas de la Ilustración la idea europea de bellas artes (ahora solo arte) antes se

pensó como universal", con el "antes" nuestro autor está dando cuenta de su proyecto de restituir el carácter local e histórico del arte, sí, pero también del resto de manifestaciones simbólicas, para que desmarcadas de su supuesta condición "artística" recuperen su valor ante los otros y sobre todo ante sí.

> …el movimiento multiculturalista tiene razón en querer que los géneros y las obras de las minorías excluidas sean aceptados en los curricula literarios, artísticos y musicales, aunque el éxito de este esfuerzo podría acabar reforzando las pretensiones imperiales del sistema euroamericano de las bellas artes a menos que critiquemos sus distinciones subyacentes. En lugar de simplemente asimilar las artes de las culturas tradicionales africanas o indoamericanas a las normas europeas con la condescendiente creencia de que de este modo les brindamos una buena acogida, debemos aceptar la diferente comprensión de las artes que estas culturas proponen y el lugar que se les asigna en la sociedad. (Shines, 2014: 27)

El arte se auto representó como un campo autónomo y autopoiético que solo reconocía algún grado de parentesco y deuda con la propia historia europea y no anterior a la Antigua Grecia, la relación dialéctica entre el arte y otras manifestaciones simbólicas no europeas apenas si reconoció el débil lazo de la "inspiración", como el caso de las máscaras africanas en relación al cubismo. En este sentido, y en una frase que casi parece imitar la antes citada de Imanuel Wallerstein respecto de la relación entre la ciencia y otras formas de conocimiento, Enrique Dussel afirma:

> Esos "archivos" después de haber sido asimilados, (el arte) los tomó como punto de partida de un innegable crecimiento propio. Pero una vez asumidos y desarrollados los ignoró como sus fuentes, y los denigró como primitivos, atrasados, salvajes. (Dussel, 2017: 53)

Ya en el siglo XXI el movimiento modernidad/colonialidad propone recuperar la idea de "aesthesis"[108] como terreno de lo sensible, más no necesariamente de lo bello, como sí había sido resignificado en la "estética" en el siglo XVIII, esto es: como sensación de lo bello. En palabras de Walter Mignolo:

[108] En *Siete hipótesis para una estética de la liberación*, Enrique Dussel se excusa ante posibles acusaciones de "heleno-centrista" por el uso de la terminología y reconoce que a futuro "deberemos encontrar la palabra equivalente en toda cultura vigente, y será tarea futura" (2017: 30).

> Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nada menos, la colonización de la aesthesis por la estética; puesto que si aesthesis es un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la estética es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre aesthesis y belleza. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo; y en buena hora que así lo fuera. El problema es que la experiencia singular del corazón de Europa se traslada a una teoría que descubrió la verdad de la aesthesis para una comunidad particular (por ejemplo, la etnoclase que hoy conocemos con el nombre de burguesía), que no es universalizable. (2015: 400)

Del devenir de la aesthesis en estética y la consecuente institucionalización del arte Mignolo nos dice: “en hora buena que así sea”, y Shiner: “yo también soy un amante de las artes”; en tanto, sobre la “gran división” entre arte y artesanía Zulma Palermo y Adolfo Albán Achinte apuestan por una “simbiosis”, entre “las producciones que siguen siendo consideradas artesanales con las de la alta cultura” (Palermo, 2012: 231) y entre “estética y vida” (Albán Achinte, 2017: 24), respectivamente. No se trata pues de un discurso contrario al arte, sino que se contrapone a su pretendida universalización; no en tanto práctica, pues el arte se practica hoy en todo el mundo merced al proceso de modernización que conllevara el colonialismo; lo que está en discusión es la proyección sobre otras manifestaciones aesthésicas, más no concebidas conforme a los cánones de la estética, de otras culturas no europeas y de la propia cultura europea previa a la modernidad.

El problema, es lo que nos interesa destacar, no es tan solo retórico, taxativo u ontológico, sino político. Sucede que la clasificación en tanto arte de manifestaciones aesthésicas no europeas modernas indefectiblemente conlleva la devaluación, así como el racismo es la marca en el cuerpo de la subalternización, nos dice Quijano, el racismo de lo sensible se concreta con la adjetivación, “la marginalización por la adjetivación” (Albán Achinte, 2017: 17); las manifestaciones aestheticas europeas modernas que responden al canon estético no necesitan de adjetivación, son “arte”, son el punto cero, el “ojo de Dios” de que hablara Grosfoguel, para las restantes quedará ser arte “indígena”, arte “oriental”, arte “popular”, arte “islámico”, arte “precolombino”, incluso un arte “femenino” o un arte

"obrero" al interior de la propia modernidad europea y tantas adjetivaciones como subalternizaciones uno pueda encontrar, se trata de una política de lo sensible, una segregación de las sensibilidades. En un sentido similar nos dice Enrique Dussel:

> El fetichismo de la totalidad estética desde Grecia a Europa, crea lo que podemos denominar la estética eurocéntrica, centralidad labrada lentamente desde 1492, es decir en la modernidad. Esa pretensión de centralidad producirá inevitablemente la negación del valor de todas las
> Otras estéticas; será un auténtico esteticidio… (2017: 53)

Entre las primeras críticas que vimos a la idea de arte como universal subyace una intencionalidad epistémica, el desmentir el carácter a-histórico de las "cinco artes principales" (Kristeller) o incluso el denunciar que considerar arte las "imágenes" pre-renacentistas obtura su plena comprensión (Belting), se señala el error de proyectar la categoría arte sobre otras manifestaciones sensibles (Shiner) (Kristeller). La perspectiva decolonial, sin reusar el debate epistémico, inclina la discusión hacia el lado político, las implicancias que el complejo estética/arte occidental moderno se arrogase sobre sí la potestad de ser el baremo de las manifestaciones sensibles de toda la humanidad y a lo largo de toda su historia, "la marginalización por la adjetivación" (Albán Achinte), el "esteticidio" (dussel) han sido, y son, mecanismos de la colonialidad del poder que perpetua las estructuras geopolíticas de dominación imperiales del colonialismo. Al interior de este movimiento Zulma Palermo (2012) pone su atención en la dinámica arte-artesanía, en cómo establecer un posible diálogo que se desmarque de la colonialidad implícita en el sistema del arte; pero mayoritariamente la preocupación está en cómo el arte mismo puede proponerse decolonizante.

Una posición diferente a las antes presentadas es la de Roger Taylor, en un trabajo que desde su título mismo no deja lugar a dudas *El arte, enemigo del pueblo* (1980), intenta demostrar que "el arte y la filosofía[109] (…) dan origen a hábitos conceptuales que son contrarios a los intereses de la mayoría de la población" (1980: 21). Su punto de partida es idéntico al de Shiner, la historización del concepto mismo de arte, y sus conclusiones muy similares, existen manifestaciones simbólicas que son artísticas y otras que no lo son, el problema, y en esto reside en núcleo de su tesis,

[109] El propio autor aclara que "insisto en estos dos (arte y filosofía) porque de toda la gama de actividades de este tipo son las que mejor conozco", a lo largo del libro, sin embargo, el énfasis está puesto en el arte muy por encima de la filosofía.

es que el campo del arte ejerce una suerte de canto de sirenas para con estas últimas, induciendo a un proceso que podríamos denominar de “artistización”, pero con ello, nos dice nuestro autor, pierden su capacidad expresiva originaria e incluso su potencial emancipatorio, pues muchas veces se trata de manifestaciones que surgen de modo contestataria a estructuras de dominación, tal como el caso del jazz que Taylor analiza exhaustivamente.

Como vemos, aun sin llegar a posiciones como las de Taylor, existen fundamentos para sospechar del arte como una categoría universal. Sin embargo, de las categorías cuya universalidad intentamos poner en discusión (hombre-naturaleza, ciencia e historia) el arte sea acaso la que más refractaria resulta en nuestra sociedad a este tipo de planteos, acaso se trate de un refugio de la sacralidad perdida o el último estertor de encanto ante el desencantamiento del mundo moderno, no es este el lugar para plantear estos interrogantes, más resulta insoslayable de cara a la defensa de nuestro argumento.

3.5. La racionalización económica de la diversidad

La Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales sancionada en 2005 es el resultado de un largo proceso de consolidación de la idea de diversidad cultural al interior del modelo UNESCO de políticas culturales; como vimos anteriormente comienza a tomar forma en la MONDIACULT 1982, se consolida durante el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, emerge como un tópico ya más distinguible con el informe Nuestra Diversidad Creativa y se instala definitivamente en la agenda con la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001. El objetivo que con justicia pudiéramos considerar principal de la Convención es “proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales” (Art. 1, inciso a), sin embargo, dijimos, entendemos que en lo factico su objetivo es abarcar manifestaciones no incluidas en las anteriores Convenciones del Patrimonio Mundial y del Patrimonio Inmaterial, esto es las industrias culturales y además establecer el carácter de exención de los bienes y servicios culturales en relación a los acuerdos de libre comercio.

Establecido que las industrias culturales (y creativas) son el foco de la Convención de la Diversidad, cabe recordar que además de la reproductibilidad técnica este tipo de manifestaciones se caracterizaron históricamente por ser gestionadas conforme a las lógicas del mercado. En el contexto de un capitalismo tardío en que la diferenciación parece la estrategia por excelencia para conquistar los mercados (Porter, 2008), la Convención, lejos de poner en discusión, parece convalidar e incluso promover, la mercantilización de la cultura, la diversidad cultural deviene exotización (Rivero) en productos que buscan nichos de mercado de alto poder adquisitivo.

Señalamos oportunamente que el sistema de información es uno de los puntos centrales de la implementación de la convención, ayuda a monitorear su progreso, pero al mismo tiempo compele a los Estados Parte a superarse a sí mismos en sus ratios. En la propia Convención el tema del sistema de información está establecido en los Artículos 9 y 19, sin embargo donde queda más claro el espíritu de la norma es en las Orientaciones Prácticas; estas Orientaciones fueron reformuladas recientemente (2023), en relación al Artículo 9 se propone que los informes se estructuren en torno a los aportes que hacen los Estados Parte respecto de los Objetivos del Desarrollo Sustentable, a la vez que desaparecen la batería de indicadores cuantitativo que se exigía anteriormente.

No consideramos que estos cambios modificaran el espíritu de racionalidad instrumental que permea la Convención y dado que la versión anterior esto era más evidente es la que seguido comentaremos. En el apartado 2, “Comunicación de las estadísticas disponibles”, del Anexo: “Datos e informaciones complementarias (fuentes y estadísticas)” (UNESCO, 2013: 41 a 43) se enumeran los indicadores que los Estados Parte debían presentar en sus informe cuadrienales, los que seguido detallamos en extenso:

2.1 Estructura demográfica
(a) Structure démographique[110]
• Población total
• Índice de crecimiento anual total por 1.000 habitantes
• Distribución por edad
(b) Migración
• Proporción de migrantes en porcentaje en la población
• Emigración
(c) Idioma y alfabetización

[110] En francés en el original.

• Número de idiomas oficiales
• Número de idiomas hablados
• Tasa de alfabetización

2.2 Movilidad de los bienes y servicios culturales

(a) Total de los flujos de servicios y de bienes culturales
• Total de las exportaciones de bienes culturales en millones de dólares estadounidenses
• Total de las importaciones de bienes culturales en millones de dólares estadounidenses
• Total de las exportaciones de servicios culturales en millones de dólares estadounidenses
• Total de las importaciones de servicios culturales en millones de dólares estadounidenses
(b) Flujo de las traducciones
• Número total de traducciones publicadas
• Número total de títulos traducidos y publicados en el extranjero

2.3 Producción cultural, distribución

(a) Películas
• Número de películas de largometraje nacionales producidas/año
• Porcentaje de películas coproducidas
• Porcentaje de empresas de distribución nacionales
• Número de cines por cada 1.000 habitantes
(b) Programas de radio/TV
• Duración total de teledifusión anual por tipo de programa (en horas)
• Duración total de radiodifusión anual (TV y radio) para los programas que tratan sobre los pueblos indígenas (en horas)
• Duración total de radiodifusión anual (TV y radio) por tipo de producción de programas (nacional/extranjera, en horas)
(c) Libros
• Número de títulos publicados
- Número de editores
- Número de librerías
(d) Música

2.4 Consumo cultural/participación

(a) Porcentaje de personas que asisten varias veces al año a actos culturales, como conciertos y obras de teatro, desglosado por sexo y por edad (de ser posible)
(b) Entradas de cine por cada 1.000 habitantes
(c) Ventas de libros
(d) Equipamientos domésticos (% hab.)
• Número de hogares que disponen de un televisor
• Computadoras personales por cada 1.000 habitantes

2.5 Conectividad, infraestructura, acceso

(a) Abonados a los teléfonos móviles por cada 1.000 habitantes
(b) Internautas por cada 1.000 habitantes
(c) Índice de penetración de Internet en porcentaje de la población
(d) Número de periódicos en línea
(e) Número de emisoras de radio por Internet

(f) porcentaje de empresas públicas de radio y televisión
(g) Número de emisoras de radio comunitarias

2.6 Economía y finanzas
(a) Contribución de las actividades culturales al producto interior bruto (PIB) en porcentaje
(b) Personas empleadas en el sector de la cultura (porcentaje)
(c) Gastos públicos: gastos gubernamentales dedicados a la cultura
(d) Gastos de los hogares dedicados a la cultura y al ocio

2.7 Cooperación internacional
(a) Ayuda oficial para el desarrollo asignada a la cultura (porcentaje estimado del total de la AOD imputable)
(b) Ingresos netos (en dólares estadounidenses) de la ayuda pública para el desarrollo asignada a la cultura (estimaciones). (UNESCO, 2013: 41 a 43)

Lo primero que se puede observar es una persistencia en una concepción de cultura restringida: cine, libros, radios, televisión, música; la enumeración de ámbitos disciplinares se complementa con la, también persistente, escisión entre producción y consumo, pese a que una tal visión de cultura y una tal estructura binaria viene siendo cuestionada desde comienzos de los ’80. Los tópicos incluidos en las estadísticas responden al ámbito de aplicación de la Convención, que como ya dijimos, mal disimulado bajo la apelación a la “diversidad de expresiones culturales”, es en los hechos las industrias culturales, en este caso ampliada a los medios de comunicación electrónica más tradicionales. Ahora bien, más allá de la rica historia de debate conceptual en el seno de las humanidades y las ciencias sociales en torno al problema de las industrias culturales, que parcialmente presentamos oportunamente, y que entre otras cosas diera cuenta de los procesos de resignificación por parte de los receptores, o del doble rol de productor y consumidor cada vez más generalizado, la persistencia de la estructura producción y consumo como instancias escindidas responde a la concepción economicista capitalista que entendemos prima en la Convención.

Si de la primacía de una perspectiva economicista capitalista se trata el conjunto de indicadores que encontramos en “movilidad”, “economía y finanzas” o “cooperación internacional” y que remiten a volúmenes de comercio exterior, gastos o porcentaje del PBI, no deja mucho lugar a dudas.

Justamente indicadores de aporte del sector cultural al PBI, al comercio internacional o a la generación de empleo dan cuenta de la persistencia del modelo UNESCO con el paradigma tradicional del desarrollo.

Los indicadores son cifras cuya interpretación depende de un marco axiológico que debe precederles, en este caso el marco no está explicitado en las Orientaciones Operativas, sino en la propia Convención y en los debates que le precedieron, que oportunamente reseñáramos, por lo cual podemos suponer que para todos los indicadores explicitados anteriormente la maximización es el objetivo implícito. Asumido este objetivo de maximización, indicadores referidos a equipamientos como celulares, televisores o computadoras bien pueden ser cuestionados desde la perspectiva decrecientica, se pregunta por "computadoras personales por cada 1.000 habitantes", más de 1.000 unidades por cada 1.000 habitantes, ¿continúa siendo un indicador positivo?, sabemos que esta situación se da en algunas sociedades con los aparatos celulares, con la consiguiente carga ambiental, que pese al compromiso de la UNESCO con el desarrollo sostenible, tales indicadores parecen ignorar.

También resulta cuestionable el uso del PBI, toda vez que este indicador por su grado de agregación, si bien resulta útil para la comparación inter-nacional, también vela a su interior las estructuras asimétricas de distribución de los recursos económicos.

Es dable pensar que un organismo multilateral como la UNESCO no solo propone, sino que mediante diversos mecanismos impone, modelos de políticas a los estados, de hecho nuestro trabajo pretende abonar esa hipótesis, subsidiariamente se entiende que los estados más "débiles" son objeto por excelencia de tales imposiciones. El indicador de "Gastos públicos: gastos gubernamentales dedicados a la cultura" nos muestra el acierto de lo primero pero el error de lo segundo; toda vez que como vimos el modelo de política pública gubernamental ha sido discutido en diferentes foros por estados que se muestran en disenso con ello, el indicador mismo puede ser visto como un dispositivo de esa imposición a que nos referimos, sin embargo nos son por lo común los estados más pequeños los que cuestionan el modelo, su principal cuestionador es nada menos que la principal potencia mundial: Estados Unidos.

Ahora bien, recordemos que para la UNESCO la cultura "engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias" (UNESCO, 1982: 43). Es claro que la batería de indicadores propuestos para la Convección de la Diversidad

aspira a dar cuenta de los ámbitos de “las artes y las letras”, cabe preguntarse sin embargo ¿dónde quedan reflejados en los indicadores “los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”? En todo caso cabe considerarse cuestiones tales como la conectividad, el uso de celulares o de equipamientos electrónicos de comunicación sí dan cuenta de “los modos de vida”, pero de un particular modo de vida: moderno. Si damos esto por válido, las variables propuestas para evaluar el grado de avance en la salvaguarda de la diversidad cultural resultarían ser todo lo contrario, indicadores del grado de modernización de las sociedades mismas.

Más aún, si hacemos nuestra la idea de que la economía es parte de la cultura, como vimos postulada por la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo en el informe Nuestra Diversidad Creativa (y consecuentemente asumida por la UNESCO), el marcado sesgo economicista de la Convención y de los indicadores que el sistema de información compele a reportar a los Estados Miembros y que dado que se los considera como un grado de avance de la aplicación de la Convención entran así en una suerte de competencia por lo menos para superarse a sí mismos, orienta las culturas mismas de los Estados Parte en un sentido común, lo cual no cuadra con el concepto mismo de diversidad.

4. La UNESCO y el humanismo. Un proyecto político-cultural tanto im-posible como im-prescindible

Resulta lugar común establecer coordenadas histórico–espaciales para el humanismo en la Grecia Clásica, en el Renacimiento Italiano y la Europa de posguerra, momento en que recrudecen los debates en torno a las problemáticas tradicionales sobre lo humano. En virtud de nuestro objeto de estudio centraremos nuestra atención en las discusiones que el humanismo suscitara desde mediados del siglo XX y las que se dieran al interior de la propia UNESCO y su ámbito de influencia.

A riesgo de ser esquemáticos, pensaremos aquí al humanismo como una multiplicidad de corrientes de pensamiento que se dan en torno a algunas preguntas fundamentales ¿existe una condición de lo humano común a todos los

hombres?, ¿cuál es esa tal condición de lo humano?, ¿cómo conjugar la unicidad y la pluralidad al interior de la humanidad?, en última instancia ¿quién es humano? Obviamente podemos pensar al humanismo como un amplio campo del pensamiento y como tal abocado a la construcción de conocimiento, pero no debe dejar de notarse que las posibles respuestas a preguntas como las que anteriormente hemos planteado tienen importantísimas implicancias políticas, en virtud de esto último y de nuestro intereses es que no dudamos en considerar aquí al problema del humanismo como un problema político.

Si bien la pregunta por la condición humana puede que haya acompañado al hombre desde sus orígenes, en la historia del pensamiento occidental, como ya adelantamos, nos centraremos aquí en los debates en torno al humanismo suscitados en la inmediata post Segunda Guerra Mundial. Cuando se piensa en el mundo de posguerra no debe dejar de notarse que la memoria que se condensa en 1945 no lleva el lastre sólo de la II Guerra Mundial, sino también de la Primera, en un lapso de tiempo histórico muy breve, tres décadas, se pasó de vivir las últimas cargas de caballería a la guerra a distancia mediante misiles balísticos, la Primera Guerra Mundial dejó un saldo de vidas humanas mayor que la Segunda, y en condiciones de lucha aún peores, enfrascamiento en la guerra de trincheras, armas químicas. Cuando la Segunda Guerra, los horrores de las primera estaban aún vivos, y a los horrores de una nueva guerra de niveles de destrucción material nunca vistos, fundamentalmente para la sociedad europea, se le suman las nuevas armas nucleares. Cuando menos un fuerte sin sabor habrá dejado una paz a tan alto costo conquistada y que tan endeble se avizoraba, más aun, en el horizonte de lo posible estaba ya no solo la guerra como oposición a la paz, sino, mediada por las nuevas armas de destrucción masiva, a la vida misma.

El sombrío cuadro no puede estar completo sin hacer referencia a las que para algunos fueron confirmaciones fácticas, y para otros descubrimientos impensados, de las barbaridades del nazismo perpetradas para con los judíos y otras minorías, raciales, pero también sexuales, ideológicas, etc. Los hechos horrorizaron a todos los hombres, pero cierto elemento de la tragedia resultó particularmente significativo para la intelligentsia, ¿podía la barbaridad ser perpetrada por el pueblo más civilizado? El oxímoron del bárbaro civilizado descolocó a la intelectualidad,

¿no era acaso el alemán el pueblo, el *volk* mismo, de Kant, Goethe, Beethoven o Einstein?

En los años subsiguientes Europa perdería definitivamente el centro del mundo, proceso iniciado hacia el 1900, dejaría a los europeos como testigos privilegiados, cuando no peones de un tablero de ajedrez geopolítico en el que las dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, marcarían el paso. El nazismo había minado el suelo patrio de la intlligentsia europea; el camino del sol naciente les devolvía los gulags y las purgas del partido; el del poniente el sometimiento del pueblo afrodescendiente, la deificación del mercado y más adelante el macartismo; en el sur, los pueblos a los que "tan gentilmente Europa había tendido su mano civilizadora" se revelaban.

Si nos hemos detenido en esbozar este cuadro de situación no es por afán historiográfico, sino por establecer el clima de época en el que Sartre, Hannah Arendt, Heidegger, Gabriel Marcel o Levy-Strauss retornan sobre las preguntas centrales del humanismo, en el que Albert Camus (1995) sostiene que existe una única pregunta a la que vale la pena buscar respuesta: si la vida vale la pena de ser vivida.

No nos detendremos aquí en la obra de estos pensadores en torno al humanismo, sino en su particular condición histórica de producción, las cuales muy sucintamente hemos reconstruido ya, y en el eurocentrismo que representa. El pensamiento generado en el continente europeo se vuelve sobre los propios habitantes como no lo había hecho, tal vez, desde las invasiones bárbaras al Imperio Romano, pues donde antes imperaba un nosotros[111] había surgido un ellos, la alteridad, el otro. ¿Eran acaso humanos aquellos hombres que arreaban a otros hombres a una cámara de gas? Más aún, si la razón era la fuerza fundamental para la liberación del hombre de su componente bestial, ¿cómo la razón instrumental y el conocimiento científico habían engendrado tamañas barbaridades? Y como ya lo mencionamos, no era detalle menor el que arrieros, y en número mayoritario los propios arriados, fueran alemanes.

Si lo pensamos desde una perspectiva histórica de más largo aliento, el pensamiento europeo retorna al humanismo y sus interrogantes cuando la barbarie

[111][111] Según Aníbal Quijano el "nosotros" europeo es un corolario del descubrimiento de América, una entidad no existente anteriormente.

tiene a europeos por sujetos y objetos de la misma, las voces fueron mucho más discretas cuando el objeto de la barbarie europea fue el no europeo. El resultado del debate entre Las Casas y Sepúlveda, amén de posibles interpretaciones en términos de beneficios para la corona en detrimento de los conquistadores que pudiera haber inclinado la balanza en favor del primero, no resultaron sino en un muy leve paliativo a la situación de los indígenas americanos; sin embargo, la suerte de estos, de los negros africanos, de los chinos condenados a la adicción al opio para equilibrar la balanza comercial de la corona británica y otras potencias europeas, el genocidio congoleño perpetrado ya en los albores del siglo XX e incluso el cuarto de millón de personas, en su inmensa mayoría civiles, que murieron en Hiroshima y Nagasaky resultan distantes a la mirada de los intelectuales europeos.

El otro lado ciego del floreciente humanismo de mediados del siglo XX reside en su casi exclusivo foco en el problema del racismo, para mayor precisión en el del antisemitismo, pues el racismo norteamericano que posibilitó el lanzamiento de dos bombas nucleares en Japón y no en Alemania o el racismo francés que como relata Fanon (2009) conduce a que las tropas *negre* pelen separadas de las de franceses blancos, recibe un muy menor tratamiento. Sin embargo, un número no menor de otras disimilitudes entre los seres humanos que generan prácticas que hacen poner en dudas la unidad de la condición humana pasan desapercibidas: la dominación masculina sobre la mujer, acaso más marcada, antigua y naturalizada forma de dominación; la desigual distribución de bienes materiales, legitimada bajo el paraguas de la meritocracia; la primacía de lo heterosexual, hoy heteronormativo, sobre otras formas de sexualidad y de construcción de género; los nacionalismos, que salvo en casos extremos siguen hoy siendo reconocidos como válidos, aun cuando ello nos lleve a hablar de naciones ricas y pobres; por mencionar solo algunas problemáticas que si bien marginales a los debates humanistas de la época, bien podrían haber sido aceptados cómo pendientes en la agenda.

Por su parte, desde su creación en 1945 la UNESCO entabla un permanente diálogo con el humanismo. Como mencionamos en más de una oportunidad, resultado del clima de época, la paz duradera era el tema principal de la agenda, de hecho, recordemos que en su Constitución el organismo deja asentado en su primer considerando “que, dado que las guerras nacen en las mentes de los

hombres, es en las mentes de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz". Se habla de una "educación de la humanidad", de una "solidaridad intelectual y moral de la humanidad", de procurar como objeto último de su constitución "el bienestar general de la humanidad", se propugna promover la "libre circulación de las ideas por medio de la palabra y de la imagen", se hace referencia a un "patrimonio universal". Pese a todo ello, debe notarse que aun cuando entre los "Propósitos y funciones" la organización se proponga su consecución sin "distinción de idiomas", la propia Constitución establece como "igualmente válidas las versiones en inglés y en francés" (idiomas que siguen siendo los dominantes en el funcionamiento del organismo) y el Reglamento de la Conferencia General establece como "lenguas de trabajo" solo al árabe, chino, español, francés, inglés y ruso (UNESCO, 2014).

El tema del humanismo al interior de la UNESCO en las décadas siguientes puede ser ilustrado a la luz del affaire Lévi-Strauss. A fines de los años '40 Claude Lévi-Strauss participaba de una comisión internacional de científicos que trataban el tema del racismo, que como ya señaláramos aglutina por entonces las miradas humanistas. La Organización le encomienda entonces la redacción de un documento que argumentara en contra de cualquier pretendida aspiración científica del pensamiento racista, ese trabajo que se publica en 1952 se conocerá con el nombre de *Raza e Historia* (2015). El interrogante central del trabajo es si la cultura es función de la raza, sin embargo Lévi-Strauss no hace centro en la noción de raza, la cual no niega pero sí relativiza, en su lugar la idea que sí está presente es la de naturaleza, lo biológico del hombre, como sea, la respuesta es categóricamente negativa; otra idea fuerza que atraviesa el texto es la del relativismo, pero no un relativismo asentado en lo axiológico, sino que sobre bases fácticas discute primero con el evolucionismo y luego postula cierto grado de inconmensurabilidad entre las culturas; no obstante, también deja en claro lo enriquecedor del contacto intercultural.

Raza e Historia daba sustento a muchas de las líneas políticas sostenidas por la UNESCO en torno al tema de la diversidad y en contra del racismo, aun cuando claramente el estructuralismo levistraussiano resultara anti humanista, como en el mismo texto queda explicitado:

> Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen esta fuerza y esta debilidad de enunciar el ideal, demasiado olvidado a menudo, del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino dentro de una cultura… (Levi-Strauss, 2015: 50)

Muy diferente sería la recepción por parte de la UNESCO del texto *Raza y Cultura* (2015), producido también por Levi-Strauss, también a pedido del organismo y con el mismo objetivo, veinte años más tarde. Para entonces, las reflexiones del ya celebérrimo antropólogo francés vuelven sobre sus propios pasos, la revisión del interrogante por el vínculo entre cultura y naturaleza encuentra una respuesta distinta, combinando entonces el trabajo etnográfico con dos décadas de investigación genética, la respuesta negativa de los ’50 se convertía en afirmativa en los ’70; pero Levi-Strauss dejaba en claro que lo que antaño estaba mal era la formulación misma de la pregunta, lo que ahora se respondía afirmativamente no era si la raza determinaba la cultura, sino la inversa, la afirmación es que la cultura, en la medida que condiciona la reproducción de la especia, determina la raza, más concretamente, y en sintonía con su tiempo, la genética, lo biológico, “por mucho que sea necesario preguntarse si la cultura es función de la raza, descubrimos que la raza -o lo que se entienda en general por ese término- es una de las funciones de la cultura”; otro corolario de *Raza y Cultura* es el postular como positivo un cierto grado de etnocentrismo, no plasmado en odio hacia el otro, sino más bien en indiferencia, el cual induce a las sociedades a la salvaguarda de sus propias culturas, “a su manera, dirá Levi-Strauss, esta profunda indiferencia hacia las demás culturas era una garantía para poder existir con sus usos y costumbres”. La relación entre la UNESCO y Levi Strauss se desvanece tras *Raza y Cultura*, y no se recompondrá hasta comienzos del presente milenio, cuando fuera invitado a participar de la celebración de sexagésimo aniversario de la Organización.

En 2010 un discurso brindado por Irina Bokova, por entonces Directora General de la UNESCO lleva por título *Un nuevo humanismo para el siglo XXI*. Allí Bokova retoma el espíritu humanista de Pico della Mirándola, particularmente su concepción liberal del hombre como dueño de su destino, “el ser humano libre, sostiene, puede ser algo más que un juguete de las circunstancias”[112]. Mediada por referencias al “espíritu” como reservorio, como “ciudad ideal”, la propuesta es la

[112] Clara alusión en oposición al anti humanismo estructuralista.

construcción de un nuevo humanismo como necesario para subsanar problemas de escala planetaria cuya solución excede a cualquier estado nacional del presente. En ese contexto Bokoba postula la educación, la ciencia y la cultura, objetos de trabajo de la UNESCO, a los que suma las comunicaciones, como terreno fértil para la construcción de lo humano como una patria común. En 2011 la edición de noviembre-diciembre de El Correo de la UNESCO (publicación periódica de la Organización) dedica su número a “El humanismo, una nueva idea”, prologado por la propia Bokova, el número contiene artículos de numerosos pensadores, cuidándose de resaltar antes de los textos la pluralidad geográfica de los aportes, dando cuenta de los diversos orígenes de los autores: China, India, Alemania, Grecia, Chile, Nigeria, Nueva Zelanda, etc. Lo más destacable es el esfuerzo que ponen numerosos articulistas en mostrar, partiendo de los particularismo culturales a los que pertenecen, que en todos ellos existen ideas similares a la de una unidad de lo humano, pudiendo servir estas como plataforma para el proyecto que podríamos denominar como humanista constructivo de la UNESCO. Establecido el vínculo entre la UNESCO y el humanismo a lo largo de la historia de la Organización, veamos seguido la particular visión de Peter Sloterdijk, la cual nos habilitará la crítica de ciertas dimensiones de este vínculo.

En la concepción de Sloterdijk (1999) el humanismo se corresponde con una cultura letrada, libresca. Los libros, dijo una vez el poeta Jean Paul, referido por Sloterdijk, son voluminosas cartas a los amigos. Con esta frase llamó él por su nombre de modo refinado y elegante a lo que es la esencia y función del Humanismo; una comunicación de amistad por medio de la escritura. Lo que se llama “humanitas” desde los días de Ciceron, pertenece en sentido tanto estricto como amplio a las consecuencias de la alfabetización.

Ya Pico della Mirándola daba cuenta en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de fines del siglo XV, sobre las bases letradas, artes liberales, dialéctica, moral, que hacían de fundamento al proyecto humanista.

> Pero no sólo los misterios mosaicos y los misterios cristianos, sino asimismo la teología de los antiguos nos muestran el valor y la dignidad de estas artes liberales de las cuales he venido a discutir. ¿Qué otra cosa quieren significar, en efecto, en los misterios de los griegos los grados habituales de los iniciados, admitidos a través de una purificación obtenida con la moral y la

> dialéctica, artes qué nosotros consideramos ya artes purificatorias? ¿Y esa iniciación, qué otra cosa puede ser sino la interpretación de la más oculta naturaleza mediante la filosofía?

Para Sloterdijk el proyecto humanista consiste en la domesticación del hombre, como refuerzo de los "influjos inhibitorios" frente a los "des inhibitorios", por medio de la cultura letrada, de la alta cultura; distingue un humanismo clásico, formado, como ya dijimos, hacia el renacimiento en las lecturas de las "epístolas" griegas y romanas de la antigüedad, y un humanismo nacional-burgués, "pragmático y programático", que conjuga las lecturas de los clásicos con literaturas nacionales.

Ahora bien, aun cuando reconoce nuestro autor que "en los años de oscuridad que siguieron a 1945, el modelo humanista iba a vivir todavía un florecimiento tardío", su suerte estaba echada cuando floreciera una cultura de masas por oposición a una cultura letrada, libresca; con la radio primero, luego la televisión y más recientemente con las nuevas formas de comunicación digital, aquellas epístolas sobre las que se sustentaba el humanismo clásico han perdido su poder de performatividad, de domesticación. Consecuentemente los libros han dejado de estar en las bibliotecas y han sido confinados a los archivos, junto a otras cosas del pasado.

Pero la crítica del humanismo de Sloterdijk cuestiona también la supuesta centralidad del hombre y su consecuente aspiración de dominación sobre los entes no humanos. Si bien nuestro autor centra su análisis en el mundo que los nuevos desarrollos tecnológicos están configurando, el mundo de las máquinas, de las cuales cada vez es más difícil diferenciarnos (plantea como ejemplo el caso de las prótesis), su voz se suma a una corriente que reivindica la dilución de lo humano en un ambiente que excede con creces al hombre, tal como la sociología pragmatista que postula una sociología de lo no humano o el ambientalismo que reivindica los derechos de la naturaleza.

Ahora bien, si convenimos con Sloterdijk en que la cultura letrada, la alta cultura, no ocupa ya el lugar central en la configuración de un ethos cultural en las sociedades en las que antes lo constituía y coincidimos en que esa cultura letrada era la base del humanismo, debemos convenir en que el proyecto humanista está caducando. Si a ello sumamos las ideas de Levi-Strauss respecto de la inconmensurabilidad de las culturas, nociones como las del diálogo intercultural

propuestas por el humanismo letrado de la UNESCO poca posibilidad de éxito conservan. Si además, en el debate centenario al interior del pensamiento social entre agencia y estructura, sin negar la primera nos inclinamos por la segunda[113]. En fin, si consideramos estas posiciones difícilmente podremos ver como viable un proyecto humanista, sin embargo, tampoco parece tan factible abandonar la idea de unidad de los hombres.

El tema es que aun cuando consideremos inviable un proyecto humanista como el propugnado por Irina Bukowa y menos aún las formas que ese humanismo adopta en las líneas de trabajo de la UNESCO por estar cargado de eurocentrismo, no podemos tomar distancia del diagnóstico de la propia Directora General del Organismo, enfrentamos problemas de escala planetaria que requieren en forma cada vez más apremiantes consensos globales que posibiliten estrategias de gobernanza global.

[113] Cabe aquí recordar que desde Pico della Mirándola, para quien la condición humana está ligada a la "suerte del hombre al que le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera", hasta Anna Harendt, quien después de *Eichmann en Jerusalén* tuvo que aclarar que, si bien consideraba que estructuralmente Eichmann era un hombre común no todos los hombres pudieran convertirse en Eichmann, precisamente por la capacidad de agencia, esta última es central en la condición humana para el humanismo.

CONCLUSIONES

En el campo de las gestiones y políticas de las culturas existen algunos tópicos que se han sostenido insistentemente a lo largo del tiempo, de la consolidación del propio campo, cuestiones como la *preservación* del patrimonio cultural, la *accesibilidad* de los bienes y servicios culturales, la *participación* de la vida cultura y, por supuesto, el *desarrollo* cultural; y por detrás de todo ello una idea de cultura sobre la que la propia organización se dignó reflexionar a casi cuatro décadas de su creación (durante la MONDIACULT '82) y sobre la cual se ha resistido a revisar. Nos referimos ya en la Introducción a Pierre Bourdieu y su advertencia de que "cada disciplina tiene su *esto va de suyo*, sus evidencias" (2023: 65. Destacado interno en el original), para nuestro caso es el "catecismo de la UNESCO" como dijera Levy-Strauss, en una frase que ya citáramos, ideas que, como se comentó en la Introducción, quienes nos formamos en este campo aprendemos y reiteramos sin demasiada reflexión crítica. En un proceso de auto reproducción endogámico la bibliografía especializada mayormente[114] se ocupó de la difusión de las ideas o de su refrendación mediante la compilación de análisis de casos, obviamente que exitosos la inmensa mayoría de las veces. Nuestro trabajo tuvo por objeto poner en entredicho, justamente, algunos de esos "esto va de suyo".

Recapitulando, hemos intentado mostrar que lo que denominamos modelo UNESCO de políticas culturales, ese conjunto de "saberes de estado" (Plotkin & Zimmemann, 2012) que la organización prescribe a sus Estados Miembros para que ellos, a su vez, intervengan con políticas gubernamentales en el campo cultural, no necesariamente contribuye a la consecución de los objetivos institucionales, fijados para la UNESCO por su propia Constitución: promover el "bienestar general de la humanidad" y "asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas".

Para todos los organismos de Naciones Unidas la búsqueda del "bienestar general de la humanidad" esta mediatizada por el proceso de desarrollo, al que la ONU

[114] Decimos "mayormente" porque obviamente han existido voces disonantes, un muy lúcido y equilibrado balance del binomio cultura y desarrollo lo presenta Rubens Bayardo en *Cultura & Desarrollo: ¿nuevos rumbos y más de lo mismo?* (2007).

conmina a contribuir a todos sus organismos; ahora, toda vez que la teoría del desarrollo imperante en las décadas de 1950 y 1960 entendía la modernización de las sociedades como una condición de posibilidad del crecimiento económico, el desarrollo resultó difícil de maridar con la diversidad de las culturas, como vimos, entre las décadas de 1970 y 1990 la UNESCO impulsó toda una revisión conceptual que condujo a imponer la idea de que la cultura y su diversidad misma, más que un estorbo, podían ser un factor estratégico para el desarrollo, conjugando en un mismo movimiento sus dos objetivos estratégicos, si la diversidad cultural podía contribuir al desarrollo estaba a buen resguardo y además promovía el bienestar general de la humanidad.

El razonamiento sería: si las políticas culturales aportan al desarrollo, y si el desarrollo aporta a bienestar general de la humanidad, entonces las políticas culturales aportan a bienestar general de la humanidad. El modelo UNESCO de desarrollo cultural se ha ocupado de hacer realidad la primera premisa, mostrando que la cultura puede aportar a las cuentas nacionales, al PBI, al comercio internacional, que puede generar empleo, que la creatividad es un activo para el desarrollo mismo, que el patrimonio promueve el turismo y tantas otras prácticas que hemos venido viendo. Nuestro trabajo no se orientó a refutar esta premisa, sino la segunda del razonamiento, aquello de que el desarrollo promueve el bienestar de la humanidad. En la continuación de la cita antes referida de Bourdieu, la idea de que cada disciplina tiene sus “esto va de suyo, sus evidencias” no cuestionadas, el sociólogo francés recomienda como profilaxis el contacto con otras disciplinas, “los contactos entre disciplinas, nos dice, son muy interesantes (…) porque obligan a poner en tela de juicio los presupuestos tácitos que uno termina por olvidar en el concesos blando” (Bourdieu, 2023: 65); en nuestro caso intentamos refutar la segunda premisa del razonamiento, apelando a diferentes corrientes del pensamiento que de conjunto suelen agruparse como teorías críticas del desarrollo (Veltmeyer, 2011) y muy particularmente, sobre el cierre de nuestro argumento, a la noción de posdesarrollo. Ahora bien, la formalización del razonamiento que nos propone la UNESCO es un silogismo hipotético, destacamos esto porque ello implica que para que la conclusión sea verdadera necesariamente las premisas deben de serlo, pero de una premisa falsa, tal como intentamos demostrar con nuestro trabajo, si bien no puede afirmarse como necesariamente verdadera la

conclusión, tampoco puede asumirse como necesariamente falsa; intentemos clarificar, el desarrollo no aporta al bienestar general de la humanidad (ese es nuestro argumento del Capítulo VIII), por lo tanto, aun cuando la política cultural aporte al desarrollo no *necesariamente* aporta al bienestar, pero de ello no se desprende de que no pueda hacerlo. Creemos que es importante hacer esta aclaración, porque nuestro argumento es que el modelo de desarrollo cultural no aporta al bienestar, pero no decimos que la cultura y que las políticas culturales no puedan hacerlo, si bien esto excede nuestro trabajo, esa idea es uno de esos "va de suyo" de nuestro campo que compartimos, solo que creemos que puede hacerlo por otras vías.

En relación al segundo de los objetivos institucionales: "asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas", la estrategia que en nuestro modelo hemos denominado diversidad cultural es por excelencia la orientada a su consecución, en el plano operativo apela a recursos normativos en el sentido duro, concretamente a las Convenciones del Patrimonio Mundial, del Patrimonio Inmaterial y de la Diversidad de las Expresiones Culturales (en los hechos de las industrias culturales y creativas). Siguiendo una vez más la recomendación de Bourdieu de apelar a "los contactos entre disciplinas" nos amparamos aquí en algunas ideas fuerza de la perspectiva decolonial, de hecho la fórmula que tomáramos de Walter Mignolo: historias locales/diseños globales, rige todo nuestro razonamiento. En tanto recomendado a sus Estados Miembros (en los hechos prácticamente todos los estados existentes) el modelo UNESCO de políticas culturales se presenta como un diseño global, pero se estructura, y esto fue justamente lo que intentamos demostrar (Capítulo VIII), sobre una pluralidad de supuestos: ciencia, arte, historia, participación, naturaleza, que presenta como universales pero en realidad son el resultado de una historia local, la europea occidental moderna, como lo dijera Aníbal Quijano:

> …nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (2019: 116)

Pretender al arte como forma universal de la aiesthesis, de toda manifestación sensible; la ciencia como forma universal de construcción de saberes; la historia como forma universal de reconstrucción de la memoria; o la dominación como forma universal de relación del hombre con la naturaleza (amén de la ya implícita escisión hombre-naturaleza); y sobre ellos construir mecanismos de intervención social que además se asumen como universales, no es sino proponer una modernización, una globalización de lo local histórico, algo que difícilmente puede defenderse como una salvaguarda de la diversidad cultural.

Hasta aquí hemos recuperado nuestra conjetura inicial, explicitado nuestra estrategia y recapitulado nuestros hallazgos. Pero llegado este punto y reinsertando los análisis particulares (impugnación del desarrollo cultural como forma de conseguir el bienestar general de la humanidad y la diversidad cultural[115] como forma de resguardar las particularidades culturales) en el proceso histórico institucional de largo aliento, podemos decir que la UNESCO "se muerde la cola". En los años '50 y '60 la modernización de todas las sociedades, entiéndase eliminación de sus particularismos culturales, era una meta de los programas de desarrollo, consecuentemente el desarrollo aparece en las discusiones de la UNESCO como un potencial enemigo de la cultura, tal y como vimos en nuestros análisis; atenta a su mandato institucional de preservar la diversidad de las culturas la UNESCO comienza un largo proceso de re-significación de la relación, la cultura (no moderna) pasó de ser un obstáculo a ser un potencial factor estratégico del desarrollo, la estrategia del desarrollo cultural como parte del modelo de políticas culturales; sin embargo, si como vimos el modelo se asienta sobre preceptos modernos malamente disimulados de universales, el modelo es en sí mismo es una propuesta de modernización.

Amén de estos aportes a la validación de nuestras conjeturas iniciales, la revisión profunda del corpus documental nos ha permitido cuestionarnos otros "va de suyo" del campo, ideas una y otra vez repetidas, descontextualizadas unas, resignificadas otras e incluso apócrifas. Analizamos ya la tan mentada frase "la cultura es el principio y el fin del desarrollo", de la cual vimos, reinsertada en su contexto de significación, que conforme a una idea del hombre como ser cultural, la palabra cultura actúa allí como sustituto de hombre; lo que se pretendía decir no era que la

[115] Nos referimos aquí a la estrategia la interior de nuestro modelo, no a la idea en sí de diversidad cultural.

música o la literatura fueran el fin del desarrollo, sino el hombre mismo. Remitiendo al Informe Nuestra Diversidad Creativa se suele hacer una valoración de la creatividad en tanto activo social, en el más lato sentido económico, como aquello que puede aportar valor de mercado a servicios y productos; pero lo que la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo pretendía destacar era el valor de la creatividad social como reserva para diseñar colectivamente nuevas formas de relacionarnos, formas superadoras de vivir en sociedad, diseñar una sociedad otra, no chucherías de bazar. De la tan referida "recomendación" de que los estados inviertan en 1% de sus presupuestos en cultura no podemos sino directamente concluir que es apócrifa; el tema sí fue discutido en el marco de la Conferencia de Venecia en 1970, pero primó el criterio de imposibilidad de fijar un valor común, ya que lo que para algunos estados era insuficiente, para otros resultaba inalcanzable; destacamos en su momento incluso que pese al extenso tratamiento del tema en las sesiones de debate, la resolución es una de las más escuetas.

Más allá de los objetivos específicos de nuestro trabajo; cuestionar la factibilidad del modelo UNESCO de políticas culturales para la consecución de los propios objetivos institucionales del organismo, una suerte de meta-objetivo podríamos decir, o tal vez el espíritu de nuestra investigación, fue poner en cuestionamiento los supuestos básicos de nuestro campo, los "va de suyo" muy escasamente cuestionados, acaso no con la intención de refutarlos tajantemente, una vez más Bourdieu viene en nuestro auxilio para recordarnos que nadie quiere destruir el campo en el que ha invertido tanto para ingresar, pero sí para mostrar que las cosas pueden ser vistas, interpretadas y hechas de otra manera. Dicho esto y tras años trabajando el tema resulta difícil evadirse de la pregunta: ¿por cuál otra manera podría ser superadora de la actual?

Si bien hay muchos intersticios por los cuales entrarle a un interrogante de esta naturaleza, creemos que una cuestión central es el concepto de cultura por detrás de la política cultural. En parte, el campo y como vimos la propia UNESCO, arrastran el problema de la polisemia del término cultura, recordemos la advertencia que ya Marshall Sahlins hiciera al respecto en el trabajo preliminar encomendado por la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo: "Cuando no se distingue entre cultura en el sentido humanista del término y cultura en el sentido antropológico (…) se origina gran confusión tanto en el discurso académico como en el político"

(Citado en UNESCO, 1997c: 15). Como vimos la UNESCO hizo un importante esfuerzo por arribar a una conceptualización operativa de cultura en el marco de la MONDIACULT ’82 y en los trabajos preparatorios para dicho evento; de hecho destacamos que más que a una definición nos propone toda una “teoría de la cultura”; señalamos también nuestra sospecha de que esa definición respondiera más al mandato de hacer lugar a los dispersos pareceres de los delegados que a una conceptualización orgánica.

Uno de los problemas de la definición es que responde a un razonamiento por analogía y adiciona en una, pero no imbrica, las conceptualizaciones “humanista” y “antropológicas”, como dijera Sahlins, o “humanista” y “científica”, como las caracterizáramos en nuestro trabajo (Capítulo II), no puede imbricar porque la analogía es léxica y no conceptual, lo común es poco más que la palabra “cultura”, es como si quisiéramos encontrar una definición para banco que contuviera en su interior el mueble para sentarse y la institución económica.

El otro problema es el uso en tanto definición misma, consideramos que su uso no hace sino restar espesura al concepto, en cualquiera de sus dos acepciones, no aporta a comprender el objeto de las políticas culturales, sino simplemente (y es en tal sentido que se lo usa dentro del campo) a justificar intervenciones, más no colabora en su diseño, no resulta operativa.

Por nuestra parte creemos que emplear la conceptualización socio semiótica aportaría a resolver los problemas antes mencionados y ampliar el horizontes de posibilidades para las políticas culturales. Los tantas veces mencionados “estilos de vida” y las “obras de arte” encuentran un lugar de pertenencia en la definición de cultura de la UNESCO solo en tanto son así considerados previamente; conforme la concepción socio semiótica comparten el ser generadores de significaciones, aun cuando sean obviamente significaciones distintas según las culturas. Una conceptualización socio semiótica me aporta un espacio más claro para la intervención, las significaciones mismas, o si se quiere los códigos de significación. Pero además resulta útil para hacer lugar a una aspiración de larga data al interior del campo: la transversalidad, comentamos oportunamente que la representante de Chile puso énfasis en esta idea durante la reciente MONDIACULT 2022; se pretende que las políticas culturales puedan colaborar con las más disímiles problemáticas sociales, trabajar sobre las significaciones, corrigiéndolas,

alterándolas o reforzándolas, pudiera ser tarea de una política cultural que partiera de esta forma de entender la cultura; ideas estas que desarrolláramos en algún trabajo previo (Mendes Calado, 2023) y Mario Margulis antes que nosotros (2014).

Llegado este punto es momento de saldar la deuda asumida en la Introducción, esto es justificar el valor social de nuestro trabajo, que analiza un modelo propuesto por un organismo multilateral con sede en París, en un contexto académico que abiertamente se muestra como preferente de trabajos de alcance, y consecuente impacto, local y/o regional. La prueba empírica de lo que acabamos de intentar argumentar se encuentra a 100 kilómetros de la sede de la Facultad de Humanidades de la UNJU: la Quebrada de Humahuaca.

La Quebrada fue declarada por la UNESCO Patrimonio de la Humanidad y consecuentemente inscripta en la Lista del Patrimonio Mundial en el año 2003. Obviamente desde los discursos políticos (locales, provinciales o nacionales), mediáticos y desde la propia UNESCO el hecho fue festejado como la punta del iceberg de un pujante proceso de desarrollo para la región, la población local así lo entendió; sin embargo, pasadas dos décadas los impactos sociales resultan ser, por lo menos, cuestionables.

Hicimos ya mención al trabajo pionero de Elena Belli, Ricardo Slavutsky y el equipo del Instituto Interdisciplinario de Tilcara (UBA), que pasados solo un par de años criticaban, no solo el proceso mismo que condujo a la declaratoria -el disfraz de las desigualdades sociales como diferencias culturales o los cuestionables procesos participativos previos, llegando incluso a caracterizar el proceso como una “nueva forma de colonización”, ahora conforme a las “nuevas estrategias del capital” (2006: 15)-, sino también los impactos negativos que se iban dando, muy especialmente las distorsiones que se generaron en el mercado local de tierras.

Por la misma época, también desde el campo político se alzaban voces críticas, el entonces Senador Nacional Gerardo Morales, en el marco de un pedido al Ejecutivo Nacional para que clarifique las medidas que adoptaría en relación con la preservación patrimonial de la región, afirmaba:

> Son los propios pobladores Jujuy quienes se encuentran más que preocupados, y sostienen que desde que la Quebrada fue declarada Patrimonio de la Humanidad el lugar se encuentra sometido a un despojo

> insensato de tierras con más de quinientos años de historia. (Senado, 19 de julio de 2005)[116]

Hasta la propia Liliana Fellner, principal impulsora de la postulación de la Quebrada ante la UNESCO siendo Secretaria de Turismo y Cultura de Jujuy, unos años más tarde, y ya en funciones como Diputada Nacional, advertía que "se está afectando no sólo el paisaje, sino el estilo de vida de la gente" (citada en La Nación, 2005). Todavía en 2017, con motivo de conmemorar la declaratoria misma, el entonces Ministro de Cultura y Turismo de Jujuy, Carlos Oehler declaraba durante un actor en Tumbaya: "A lo largo de estos años hubo aciertos, desaciertos, errores, omisiones, lo que nos debe llevar a revisar todo para no volver a cometer aquellos errores que generaron situaciones que hoy no deberíamos tener como preocupación" (Citado en el sitio del Ministerio de Cultura y Turismo de Jujuy, 4 de julio de 2017).

Desde entonces en el campo académico se han multiplicado las voces de alerta sobre la situación en la Quebrada de Humahuaca tras ser declarada patrimonio de la humanidad. Constanza Tommei y Alejandro Benedetti (2014) analizan las trasformaciones en Purmamarca, como ellos lo dicen de "ciudad-huerta a pueblo boutique" y la expulsión de los pobladores originarios hacia un nuevo "pueblo-dormitorio", con los consecuentes cambios "tanto en sus prácticas materiales como simbólicas". Clara Mancini y Constanza Tommei (2018) dan cuenta de las "dinámicas de desterritorialización y reterritorialización", también en Purmamarca, refiriéndose a estos como "procesos de precarización territorial". Para Sergio Braticevic la declaración de la Quebrada está por detrás del proceso de gentrificación que muestra Tilcara en las últimas décadas, señala el "potencial riesgo socioambiental en áreas de nuevos emplazamientos" y la necesidad de obras de infraestructura. En otro artículo (2023), el mismo autor afirma que desde la declaratoria, la Quebrada "se convirtió en un espacio marcado por la valorización de los bienes inmuebles, la especulación con la tierra y fenómenos específicos de gentrificación", lo cual lleva al autor a hablar de nuevas "fronteras inmobiliarias".

Claudia Troncoso analiza la dinámica entre desarrollo turístico y mercado laboral en la Quebrada y si bien reconoce que la dos cosas han tenido una significativa expansión, también nos advierte que "las particulares condiciones desiguales entre

[116] https://www.senado.gob.ar/prensa/2385/noticias

quebradeños y foráneos para establecer un emprendimiento turístico y acceder al financiamiento relegaron a la población quebradeña al papel de trabajador asalariado, en algunos casos sujeta a condiciones de trabajo precarias" 2009: 16). Más recientemente se comienza a hablarse de la turitificación de la Quebrada; Pablo Ávalos, en relación al caso Purmamarca proponer recuperar "el concepto de turistificación como sinónimo del impacto que padecen ciudades o pueblos por su masificación turística, y analizar la progresiva autodestrucción de la diversidad" (2017: 2). Una vez más, Mancini y Tommei (2023) entienden que en la turistificación de la región está el incremento de la conflictividad social en las últimas décadas, en algunos casos por nuevos conflictos y en otros por la reactivación de antiguos. Incluso en el marco de la Universidad Nacional de Jujuy Vanesa Civila Orellana y Álvaro Villarubia Gómez han dictado el seminario "Movilidad, turistificación y gentrificación en sitios patrimoniales del Noroeste Argentino: el caso de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy)"[117].

Estos y muchos otros trabajos parecen indicar que para el caso de la Quebrada de Humahuaca nos encontramos frente a un ejemplo de maldesarrollo (Svampa & Viale, 2014; Unceta, 2015; Mendes Calado, 2023) o de no desarrollo (Rivero,)[118], procesos que conforme a los criterios dominantes en la teoría del desarrollo puede mostrar impactos positivos -casi con seguridad el producto bruto geográfico quebradeño se incrementó notablemente en las últimas décadas- pero que al sopesar las externalidades negativas –sociales, ambientales, culturales y hasta económicas (desigualdad)- resulta difícil de justificar en función de su valor social.

Ahora bien, ante este escenario se abren a priori dos posibles lecturas. Una posibilidad es que el diseño, el modelo UNESCO de políticas culturales en los términos que venimos trabajando, sea correcto y hubo entonces problemas de implementación; tal parece ser la opinión de Liliana Fellner en la nota antes citada, donde tras el diagnóstico coyuntural negativo afirma: "se hacen oídos sordos a las

[117] Ver https://virtual.unju.edu.ar/course/info.php?id=2859

[118] Según Ariel Rivero el maldesarrollo "se liga a la variable económica y pierde de vista todos aquellos cambios que no son cuantificables, sin registrar los cambios culturales producidos por el desarrollo, ni los cambios en la vida cotidiana como tampoco los aciertos e innovaciones de los pobladores en este proceso", lo cual no nos consta en los trabajos de Unceta, Svampa & Viale o en los propios precedentes, de hecho la noción de "territorios de sacrificio" empleada por Svampa da cuenta de los "cambios culturales". Creemos que sí acierta Rivero cuando señala que maldesarrollo focaliza en la denuncia del fracaso del desarrollo como proyecto, en tanto que su categoría de no desarrollo es más enfática en la imposibilidad misma del desarrollo, cosa con al que aquí coincidimos plenamente.

recomendaciones de la Unesco en el sentido de elaborar un plan de manejo" (La Nación, 14 de febrero de 2005). La otra opción, que seguimos en nuestro trabajo, es que el modelo posee contradicciones internas que pueden conducir, como en el caso quebradeño, a resultados diametralmente opuestos a los objetivos originales. En cualquiera de los dos casos, desandar el camino con conduce a la Place de Fontenoy[119], en París, allí se puso el sello que incorporó la Quebrada de Humahuaca a la Lista del Patrimonio Mundial y antes que eso allí se gestó el modelo de políticas culturales (que incluye a la Convención del Patrimonio Mundial) que lo hizo posible. Si Fellner tiene razón, esto justificaría el llegarnos hasta allí para recuperar la forma correcta de implementar el modelo; si nuestro trabajo está en lo cierto, justificaría recapitular cómo se engendraron las contradicciones del modelo para así poder evitarlas o bien cuestionar el modelo mismo; en cualquier caso, creemos, el razonamiento nos lleva a justificar, en función de intereses regionales, el hacer de un organismo multilateral nuestro objeto de estudio.

Nuestra conjetura inicial fue que el modelo UNESCO de políticas culturales no necesariamente conducía a los objetivos institucionales del propio organismo: promover el "bienestar general de la humanidad" y "asegurar a sus Estados (…) la fecunda diversidad de sus culturas"; creemos que nuestro trabajo nos habilita a pasar de la conjetura a la afirmación; los trabajos antes citados sobre el caso de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca incluso pudieran validar empíricamente nuestra afirmación; hasta aquí lo que nos habilita a sostener nuestro trabajo de investigación, lo que sigue, si bien formada sí en años de reflexión, no es sino opinión, nuestra opinión sobre la UNESCO y su papel en el campo de las políticas culturales.

Nuestra intención no fue, ni es, impugnar y mucho menos denostar a la UNESCO, un pararnos en la vereda de enfrente. De quienes sí intentamos tomar clara distancia es de quienes al interior del campo de las políticas culturales, pertenezcan o no a la propia UNECSO, tienen en el organismo una suerte de palabra divina, rectora del "catecismo" de que hablara Levy-Strauss, la visión "salvífica" que nos relatara Nivón Bolán, visiones acríticas que asumen todos los "esto va de suyo" del campo, como dijera Bourdieu. Retrospectivamente, ocho décadas de historia no pueden sino mostrarnos errores, pero la pervivencia misma resulta un indicio de

[119] Sede de la UNESCO en París.

aciertos. Si discutimos hoy sobre políticas culturales es en gado no menor porque la UNESCO ha contribuido a la constitución del campo mismo. Pero más allá de la evaluación histórica, el proyecto UNESCO mismo y el de todo el sistema de organizaciones orientadas a la gobernanza global resulta hoy más importante que nunca, el mundo global nos enfrenta a problemáticas que claramente trascienden los estados nación modernos, ambientales, económicos, financieros, sociales, políticos, sanitarios, alimentarios, etc. Así como un día llegó, acaso un día veamos desaparecer el estado nación moderno y con ello también el sistema inter-nacional; entre tanto, y con todos los defectos que hemos señalado (y tantos otros que no hemos tratado aquí), los organismos multilaterales se presentan como la mejor opción de alcanzar cierto grado de gobernanza global que nos permita, de mínimo la supervivencia (cosa que no está garantizada), y de ser posible la construcción de un mundo mejor, más justo, inclusivo, pluritópico. Nuestro trabajo no tuvo sino la intensión de aportar una reflexión crítica de cara a que la UNESCO y muy particularmente las políticas culturales, puedan estar a la altura de tales circunstancias.

CORPUS DOCUMENTAL

- PNUD (1990) Desarrollo humano. Informe 1990. Bogotá: PNUD.
- ONU (1945) Carta de las Naciones Unidas. En: https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/carta_nu.pdf
- ONU (1946) Informe Preliminar de la Subcomisión Provisional de Reconstrucción Económica de Regiones Devastadas. Recuperado de: https://digitallibrary.un.org/record/702957/files/A_147-ES.pdf
- ONU (1949) Resolución 280, Comisión 3, 13 de mayo de 1949. Recuperado de: https://research.un.org/es/docs/ga/quick/regular/3
- ONU (1972) Informe de la Conferencia Mundial sobre el Medo Humano. Estocolmo, 1972. Recuperado de: https://undocs.org/es/A/CONF.48/14/Rev.1
- ONU (1986) Resolución 41/187 Proclamación del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural. Recuperada de: https://digitallibrary.un.org/record/126445/files/A_RES_41_186-ES.pdf
- ONU (1987) Nuestro futuro común. Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Recuperado de: https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf
- ONU (1992) Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Recuperado de: https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm
- UNCTAD (2010) Economía creativa: una opción factible de desarrollo. UNCTAD. Recuperado de: http://www.unctad.org/creative-programme
- UNESCO, Comité Consultivo Internacional del Programa Principal Apreciación mutua de los valores culturales de Oriente y Occidente. Notas. 1956.
- UNESCO, El Correo. Publicación mensual, Vol. III – N° 9, octubre de 1959. Recuperado en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000081571_spa
- UNESCO (1966) Actas de la Conferencia General. 14.a Reunión. París, 1966. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114048_spa?posInSet=1&queryId=6ab3410e-5f03-4e2d-9015-aec5f4d776f3

- UNESCO (1967) Proyecto de Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales. París. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000015826_spa?posInSet=5&queryId=d9ee3961-41b8-422c-8acf-32cf055c9477
- UNESCO (1968) Actas de la Conferencia General. 15.a Reunión. París, 1998. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114047_spa?posInSet=1&queryId=313fb008-1b15-44eb-833e-e44f7ac6d481
- UNESCO (1969) Cultural policy. A preliminary study. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000001173
- UNESCO (1970) Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales. Informe Final.
- UNESCO (1970) Actas de la XVI Conferencia General.
- UNESCO (1972) Actas de la XVII Conferencia General. Volumen 1. Resoluciones y recomendaciones.
- UNESCO (1974) La UNESCO y el Año Internacional de la Mujer. Recuperado de: https://redined.mecd.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/91255/00820093002312.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- UNESCO (1976) El mundo en devenir. Reflexiones sobre el nuevo orden económico internacional. París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000017701_spa?posInSet=1&queryId=da0cab3f-edd4-4014-b8bd-d924c456ac19
- UNESCO (1977) Ideas para la acción. La UNESCO frente a los problemas de hoy y al reto del mañana. París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000188559?posInSet=3&queryId=422fa378-7c90-41ce-8d6b-c0ed2ff5b5fa
- UNESCO (1978) Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales. París: UNESCO.
- UNESCO (1978) Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe. Bogotá 10-20 de enero de 1978. Informe Final. UNESCO.

- UNESCO (1982) Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales. Informe final. UNESCO.
- UNESCO (1983) Introducción al debate de política general. Discurso del señor Amadou-Mahtar M'Bow, Director General de la UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000057407_spa
- UNESCO (1985) Examen del informe de la secretaria sobre la marcha del proyecto relativo a una metodología para introducir los factores culturales en las políticas de desarrollo, y debate sobre las modalidades concretas de aplicación de un enfoque cultural en las políticas de desarrollo. Comité Intergubernamental del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139655_spa
- UNESCO (1986) Informe del director general sobre el decenio mundial para el desarrollo cultural. 124ª reunión del Consejo Ejecutivo. Recuperada de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068869_spa?posInSet=2&queryId=04a3ca15-e38c-484c-afd4-2b70743e5fcf
- UNESCO (1987) Conferencia del sr. Amadou-Mantar M'bow, Director de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura sobre el tema "Cultura y desarrollo". Bamako, Mali, 2 de febrero de 1987.
- UNESCO (1991) Discurso del Sr. Federico Mayor
- Director General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000089531_spa?posInSet=3&queryId=3c6030e8-78b3-4a1d-8fc9-f77a7f0c7f11
- UNESCO (1996) Nuestra Diversidad Creativa. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105586_spa?posInSet=2&queryId=a2069d79-613a-4756-a239-25aa8cc0ac45
- UNESCO (1996) Discurso del Profesor Federico Mayor ante el Congreso de la República Argentina. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105853?posInSet=34&queryId=5ebee31d-46ce-410a-bc4e-4f3800a41686
- UNESCO (1997a) Informe del Comité Intergubernamental del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural sobre sus actividades (1996-1997). Recuperado de:

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000108765_spa?posInSet=1&queryId=bfb69263-2f5f-48b3-bb47-49b434b7d5f7

- UNESCO (1997b) Comité Intergubernamental del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural. Informe Final. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000111570_spa?posInSet=1&queryId=52d17744-2535-4cef-a3fa-448a405dd57a
- UNESCO. (1997c) Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo. Madrid: UNESCO/Fundación Santa María.
- UNESCO (1998) Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo. Informe Final. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113935_spa?posInSet=11&queryId=e2e037ca-45c1-451f-8d2e-302274dadf06
- UNESCO (2001) Actas de la Conferencia General, 31ª reunión. Volumen 1. Resoluciones. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000124687_spa?posInSet=8&queryId=6ec606ce-1d62-4121-bc68-8f139353555e
- UNESCO (2005) Comvención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142919_spa
- UNESCO (2009) Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Informe Mundial de la UNESCO (Resumen). París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_spa
- UNESCO (2009) Informe Mundial de la UNESCO. Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Resumen. París: UNESCO.
- UNESCO, El Correo de la UNESCO. El humanismo, una nueva idea. Año LXIV, n° 4, Octubre – diciembre de 2011.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2014) El buen vivir, una alternativa al desarrollo. En Quintero, P. (editor) Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir. Buenos Aire: Del Signo.

Acosta, A. & Brand, U. (2017) Decrecimiento y postextractivismo. Buenos Aires: Tinta Limón.

Adorno, T. (1962) Prismas. La crítica cultural y la sociedad. Barcelona: Ariel.

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2002) Dialéctica del iluminismo. Madrid: Editorial Nacional.

Agirre, K. (2014) El nuevo Hollywood y la posmodernidad: entre la subversión y el neoconservadurismo. Recuperado de: http://dx.doi.org/10.5294/pacla.2014.17.3.4

Aguado, L.; Palma, L. & Pavón, N. (2017) 50 años de economía de la cultura. Explorando sus raíces en la historia del pensamiento económico. En: Cuadernos de Economía, vol. XXXVI, núm. 70, pp. 197-225, 2017. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: https://www.redalyc.org/journal/2821/282146950008/html/

Albán Achinte, A. (2017) Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte… el mundo de lo sensible. Buenos Aires: Del Signo.

Álvarez Marín, N. Consideraciones y reflexiones acerca del multilateralismo y las subvenciones en el marco del GATT/OMC. En Revista Vía Iuris, Número 15, Julio – Diciembre, 2013, pp. 135 – 153.

Amin, S. (1986) El desarrollo desigual. Barcelona: Planeta-Agostino.

Arredondo, R. Multilateralismo: origen, crisis y desafíos. En Colotta, M. [et. al] (2021) Manual de relaciones internacionales. CABA: Teseo.

Arroyo, L., Becerra, M., García Castillejo, A. & Santamaría, O. (2012) Cajas mágicas. El renacimiento de la televisión pública en América Latina. Madrid: Ed. Tecnos.

Ávalos, P. La turistificación y transformaciones urbanas habitacionales en Purmamarca, Jujuy, argentina. En Revista Vivienda y Ciudad - ISSN 2422-670X - Volumen 4 - Diciembre 2017, 119. Recuperado de: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ReViyCi/article/download/19001/18922/53167

Barbería, J. L. (21 de octubre de 1999) La sustitución de Mayor Zaragoza en la Unesco desata una batalla diplomática internacional. El País. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1999/10/13/sociedad/939765610_850215.html

Bastide, R. (2012) Arte y sociedad. México: Fondo Cultura Económica.

Baudelaire, Ch. (1996) El público moderno y la fotografía. En Baudelaire, Ch. (1996) Salones y otros escritos sobre arte. Madrid: Visor.

Bauman, Z. (2002) La cultura como praxis. Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2011) Vida de consumo. Buenos Aire: Fondo Cultura Económica.

Bauman, Z. (2017) La cultura en el mundo de la modernidad líquida. México, FCE.

Baumgarten, A. (1975) Reflexiones filosóficas acerca de la poesía. Buenos Aires: Aguilar.

Bayardo, R. (2023) Política, economía y gestión cultural. Buenos Aires: RGC Libros.

Becerra Artieda, A. (2003) La construcción de un modelo teórico pertinente a la lógica del objeto. En Nombre Falso: Comunicación y sociología de la cultura. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Recuperado de: https://papeles.tecnologiaycultura.com.ar/la-construccion-de-un-modelo-teorico-pertinente-a-la-logica-del-objeto/

Bedregal, H. (2011) Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y lg life's good: como procesos civilizatorios. En Farah, I. & Vasapollo, L. Compiladores Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: Plural.

Belli, E. & Slavutsky, R. (2005) Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias. Tilcara: Instituto Interdisciplinario de Tilcara. UBA.

Belting, H. (2003) Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la "era del arte". En Artes. La Revista, nro. 5, volumen 3, enero de 2003. Universidad de Antioquía. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1215695.pdf

Benjamin, W. (2018) Estética de la imagen. Fotografía, cine y pintura. Buenos Aires: La Marca.

Benjumea, R. La izquierda no tiene por qué ser atea. Entrevista a Federico Mayor Zaragoza y José Luís Pinilla. En Alfayomega, 21 de enero de 2017. Recuperado de: https://alfayomega.es/la-izquierda-no-tiene-por-que-ser-atea/

Berlin, I. (2015) Las raíces del romanticismo. Buenos Aires: Taurus.

Blin, A. & Marín, G. [Directores] (2013) Diccionario del poder mundial. París: Aun creemos en los sueños.

Bokova, I. (2010) Un humanismo para el siglo XXI. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189775_spa

Bonfil Batalla, G. Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. Recuperado de: https://revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/download/72329/63805

Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C. & Passeron, J. C. (2022) El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2023) Antropología económica. México: FCE.

Bourdieu, P. (1998) La distinción. Criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2023) Antropología económica. Curso en el College de France (1992-1993). México: FCE.

Braticevic, S. (2021) Planificación del hábitat, valorización inmueble y gentrificación en la Quebrada de Humahuaca. Estudio de caso en la localidad de Tilcara, Argentina. Investigaciones Geográficas, (62), 28-42. Recuperado de https://doi.org/10.5354/0719-5370.2021.64733

Braticevic, S. (2023) A veinte años de la declaración de patrimonio de la humanidad por la UNESCO: crecimiento del turismo de viñedos y avance de la «frontera inmobiliaria» en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En ESPACIO, TIEMPO Y FORMA Serie VI · Geografía 15 · 2022 · 67–86. UNED. Recuperado de: https://doi.org/10.5944/etfvi.16.2023.38774

Bríñez Villa, G. (2010) Acerca del folklore. Recuperado de: https://www.academia.edu/4395129/ACERCA_DEL_FOLCLOR

Brunner, J. J. Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades. En García Canclini, N. editor (1987) Políticas culturales en América Latina. México: Grijalbo.

Brunner, J. J. (1988) Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales. Santiago de Chile: FLACSO.

Bürger, P. (1987) Teoría de la vanguardia. Barcelona: Península.

Burke, P. (2014) Cultura popular en la Europa moderna. Madrid: Alianza.

Cantril, H. Análisis preliminar de la tensión internacional. Alcances del proyecto de la UNESCO. En Correo de la UNESCO, Vol. I, N° 5, Junio, 1948. Recuperado en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000073786_spa

Caparros, M. Estudio preliminar. En Voltaire (2001) Filosofía de la historia. Madrid: Tecnos.

Chartier, R. (2007). La historia o la lectura del tiempo. Barcelona: Gedisa.

Chávez, F. Una categoría política: El gaucho matrero. Recuperado de: http://jovenesrevisionistas.org/una-categoria-politica-el-gaucho-matrero-de-fermin-chavez/

Colacrai, M. (Dir. De Investigación) (2009) Escenarios y desafíos de la cooperación sur-sur a 30 años de la Declaración de Buenos Aires. Documento de trabajo N° 1, Centro de Investigación en Cooperación Internacional y Desarrollo, UNSAM. En: http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/c_cici_d/cuaderno1.pdf

Conde, J. L. (2012) Historia ideológica de la música: paradigma estético-ideológico de la creación musical. San Miguel de Tucumán: Trompetas.

Cuche, D. (1999) La noción de cultura en las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.

Curvale, P. y Cabrol, C. (2021) La Cooperación Internacional y la Fraternidad en el desarrollo teórico de las Relaciones Internacionales. SERIE Cuadernos de CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES N°1. Paraná: Universidad Católica Argentina.

Defensoría del Pueblo de Venezuela (2010) Derechos humanos. Historia y conceptos básicos. Caracas: El Perro y la Rana.

Descola, P. & Pálsson, G. Coordinadores (2001) Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI.

Di Pasquale, E. Enfoques ortodoxos y heterodoxos del bienestar. Un análisis comparativo de sus características y de los supuestos que conforman su marco normativo. En CEC Año 7, Nº 13 (2021) pp. 151- 175. Recuperado de: http://sociedadeconomiacritica.org/ojs/index.php/cec/article/view/222/566

Duarte Herrera, L. K. y González Parias, C. H. (2014). Origen y evolución de la cooperación internacional para el desarrollo. Panorama, 8 (15), 117-131. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5051599

Dussel, E. (2011) Filosofía de la liberación. México, Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2001) Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Descleé de Brouwer.
Dussel, E. (2014) 16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica. México: Siglo XXI.
Dussel, E. (2017) Siete hipótesis para una estética de la liberación. En Cuadernos Filosóficos. Segunda Época, XIV, 2017. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de: https://cuadernosfilosoficos.unr.edu.ar/index.php/cf/article/view/30
Dussel, E. (2918) Filosofía de la liberación. México: Fondo Cultura Económica.
Eagleton, T. (2017) Cultura. Buenos Aires: Taurus.
Eco, U. (2004) Apocalípticos e integrados. Barcelona: DeBolsillo.
El País (4 de diciembre de 1999), El director de la Unesco anuncia cambios para atraer a EEUU. Matsuura quiere límites para Internet. Recuperado de https://elpais.com/diario/1999/12/05/cultura/944348408_850215.html?rel=buscador_noticias
Elfert, M. (2015) Aprender a convivir. Una revisión del humanismo del Informe Delors. París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000233814_spa
Elías, N. (1993) El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
Escobar, A. (2005) El “posdesarrollo” como concepto y práctica social. En Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31. Recuperado de: https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1273163983.el_postdesarrollo_como_concepto.pdf
Escobar, A. (2007) La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del tercer mundo. Caracas: El perro y la rana.
Escobar, A. (2007) La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: El perro y la rana.
Escobar, A. Antropología y desarrollo. En Marguaré, nro. 14, 1999. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862261.pdf
Escobar, A. (2020) El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? En Lander, E. Compilador (2020) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.

Escobar, A. (2014) Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAULA.

Escobar, A. & Esteva, G. (s/f) Postdesarrollo a los 25: sobre 'estar estancado' y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras. En Otros logos. Revista de estudios críticos. Recuperado de: https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0008/4-escobar-esteva.pdf

Escobar, S. Folklore y folklorología. Un saber, una ciencia, un arte. En Viento Sur, mayo de 2016, nro. 12. Universidad Nacional de Lanús. Recuperado de: http://vientosur.unla.edu.ar/index.php/folklore-y-folklorologia/#:~:text=La%20Folklorolog%C3%ADa%2C%20tal%20el%20correcto,la%20folklor%C3%ADsmica%20y%20la%20folklopedagog%C3%ADa.

Esteva, G. (2009) Más allá del desarrollo: la buena vida. En Revista América Latina en Movimiento, No. 445, Junio 2009. Recuperado de: https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2802/1/RAA-28%20Gustavo%20Esteva%2C%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20del%20desarrollo....pdf

Fanon, F. (2013) Los condenados de la tierra. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

Farah, I. & Vasapollo, L. Compiladores (2011) Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: Plural.

Federici, S. (2010) Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de Sueños.

Felitti, K. Planificación familiar en la Argentina de las décadas 1960 y 1970: ¿un caso original en América Latina? Recuperado de: https://estudiosdemograficosyurbanos.colmex.mx/index.php/edu/article/view/1408/1871

Fisher, M. (2017) Realismo capitalista: ¿o hay alternativa? Buenos Aires: Caja negra.

Fonseca Reis, A. (2008) Economía creativa: como estrategia de desarrollo: una visión de los países en desarrollo. San Pablo: Itau Cultural.

Fraser, N. (2016) ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista". En Butler, J. & Frser, N. (2016) ¿Reconocimiento o

redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo. Madrid: Traficantes de sueños.
Foucault, M. (1992) Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.
Foucault, M. (2006) Genealogía del racismo. La Plata: Altamira.
Gallopín, G. (2004) El Modelo Mundial Latinoamericano ("Modelo Bariloche"): Tres décadas atrás. En Herrera, A. et.al. ¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano. 30 años después. Buenos Aires: IIED-América Latina.
García Canclini, N. Políticas culturales y crisis de desarrollo: en balance latinoamericano. En García Canclini, N. (1987) Políticas Culturales en América Latina. México: Grijalbo.
García Canclini, N. editor (1987) Políticas culturales en América Latina. México: Grijalbo.
García Canclini, N. Los usos sociales del patrimonio. En Aguilar Criado, E. (1999) Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. Recuperado de: https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/130
García Canclini, N. (2001) Culturas hibridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Paodos.
Geertz, C. (1996) Los usos de la diversidad. Barcelona: Paidós.
Gellner, E. (1994) Naciones y nacionalismo. Buenos Aires: Alianza.
Goberna Falque, J. Una palabra esencial. Genealogía histórica del término Culture (Siglos XVI-XVIII). En Anales de Filología Francesa, n° 18, 2010, pp. 233-244.
Goethe, J. W. (2014) Escritos sobre arte. Epublibre. Recuperado de: https://es.scribd.com/book/312634455/Escritos-de-arte
Grigera, J. (2014) Las hambrunas, Amartya Sen y la economía política del alimento. En Realidad económica. 2014, vol. 281, p. 67-79.
Grimson, A. (2011) Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI.
Grosfogel, R. (2007) Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro Gómz, S. & Grosfoguel, R. (2007) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
Gunder Frank, A. (1969) El desarrollo del subdesarrollo. Barcelona: Anagrama.

Guy Peter, B. (1999) El nuevo institucionalismo. Teoría institucionl en ciencias políticas. Barcelona: Gedisa.

Hafritz, J. & Hyde, A. (2000) Clásicos de la administración pública. México: Fondo Cultura Económica.

Hauser, A. (1994) Historia social de la literatura y el arte. Tomo 2. Barcelona: Labor.

Havet, J. Un volumen sobre los derechos humanos con una introducción del señor Maritain. En El Correo de la UNESCO, Vol. 1, nro. 7, agosto de 1948. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000073827_spa

Herder, J. (2002) Antropología e historia. Madrid: Editorial Complutense.

Hernández, P. Obligatoriedad de las resoluciones de la Organización de las Naciones Unidas en el Derecho Nacional. A propósito del 50o. aniversario de la entrada en vigor de la carta de san francisco. En Boletín Mexicano de derecho Comparado, Nro. 88, 1/1/1997, pp. 211-219. UNAM. Recuperado de: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3472/4100

Herrera, A. et.al. (2004) ¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial

Hobsbawm, E. (2012) Naciones y nacionalismo desde 1780. Buenos Aires: Crítica.

Huntington, S. (2015) El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Buenos Aires: Paidós.

Huxley, J. Una filosofía para la UNESCO. En El Correo de la UNESCO, Año XXIX, marzo 1976, pp. 14-18.

Hvidind, E. (2001) Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural. En Descola, P. & Pálsson, G. Coordinadores (2001) Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI.

Intersimone, L. El discurso nacionalista de Don Segundo Sombra. En ALPHA N° 24 Julio 2007 (165-176). Recuperado de: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012007000100010

Kant, I. (2018) Crítica del juicio. Buenos Aires: Losada.

Káshlev, Y. (1986) La UNESCO y la Unión Soviética. Moscú: Agencia de Prensa Nóvsti.

Klimovsky, G. & Hidalgo, C.: (1998) La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales. A-Z editora.

Kristeller, P. (2019) O sistema moderno das artes: um estudo em história da estética. En Artefilosofía, nro. 27, diciembre 2019. Recuperado de: https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/3985

Kuper, A. (2001) Cultura. La versión de los antropólogos. Barcelona: Paidós.

Lacarrieu, M. ¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales "inmateriales"? Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural "intangible". En Chang Vargas, G. editora (2010) Memoria del Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural. Lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia. Volumen 2. San José: Universidad de Costa Rica.

La Corte Vega, J. (2018) Enfoques de la planificación estratégica y su relación con las políticas públicas del acuerdo nacional. Escuela de Posgrado, Universidad Cesar vallejo. Recuperado de: https://es.scribd.com/document/441241775/Ensayo-Enfoques-de-la-Planificacion-Estrategica

La Nación. Preocupa el auge del turismo en la quebrada de Humahuaca. El desarrollo económico haría peligrar su condición de patrimonio de la humanidad. Recuperado de: https://www.lanacion.com.ar/cultura/preocupa-el-auge-del-turismo-en-la-quebrada-de-humahuaca-nid679487/

Latouche, S. (2009) Pequeño tratado de decrecimiento sereno. Barcelona: Icaria.

Latour, B. (2012) Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropologías simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (2015) Raza e historia. Madrid, EMECE Editores.

Levi Yeyati, E. (2018) Después del trabajo. El empleo argentino en la cuarta revolución industrial. Buenos Aires: Sudamericana.

Lewis, A. (1958) Teoría del desarrollo económico. México: Fondo Cultura Económica. Recuperado de: https://fad.unsa.edu.pe/bancayseguros/wp-content/uploads/sites/4/2019/03/TEORIA-DEL-DESARROLLO-ECONOMICO-LEWIS.pdf

Lilo, G. El mercader de Londres. En: https://es.scribd.com/doc/254810311/El-Mercader-de-Londres-1

Llobert, M., Mateu, P. & Rodríguez Ávila, N. (2012) Necesidades humanas: evolución del concepto según la perspectiva social. En Apóstata, nº 54, Julio,

Agosto y Septiembre 2012. Recuperado de: http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/monpuigllob.pdf

López Badajoz, S. Cultura y televisión. Una controvertida relación. En Comunicar, 28, 2007, Revista Científica de Comunicación y Educación, pp. 177-182. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2259914.pdf

López-Domínguez, V. Presentación. En Herder, J. (2002) Antropología e historia. Madrid: Editorial Complutense.

López-Vallejo, M. Gobernanza global. En Schiavon Uriegas, J., Sletza Ortega Ramírez, A., López-Vallejo Olvera, M. & Velázquez Flores, R. (eds.) (2014).

Teorías de las relaciones internacionales en el siglo XXI: Interpretaciones críticas desde México. Primera edición. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

MacBride, S. y otros (1980) Un Solo mundo, voces múltiples: comunicación e información en nuestro tiempo. México: FCE.

Maheu, R. La civilización de lo universal. En UNESCO, El Correo, octubre 1976, año XXIX, pp. 24-30. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074827_spa?posInSet=15&queryId=11448db6-0aeb-4f66-9d90-e63fee469788

Maheu, R. (1973) La cultura en el mundo contemporáneo. Problemas y perspectivas. París: UNESCO. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000006909_spa

Mancini, C. & Tommei, C. (2022) Dinámicas de desterritorialización y reterritorialización en Purmamarca, Patrimonio Mundial de la UNESCO: Quebrada de Humahuaca (Argentina). Recuperado de: https://recyt.fecyt.es/index.php/CyTET/article/view/92031

Mancini, C. & Tommei, C. Veinte años de Patrimonio Mundial UNESCO. Una mirada sobre los conflictos territoriales de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía, (34), 285-310 julio-diciembre 2023. CIG/IGEHCS FCH UNCPBA/CONICET. Recuperado de: https://doi.org/10.37838/unicen/est.34-166

Margulis, M. (2009) Sociología de la cultura. Concepto y problemas. Buenos Aires: Biblos.

Margulis, M. Políticas culturales: alcances y perspectivas. En Margulis, M. (2014) Intervenir en la cultura: más allá de las políticas culturales. Buenos Aires: Biblos.

Marías, J. (2000) Heidegger. Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000 - edición: Jean Lauand. Recuperado de: http://www.hottopos.com/mirand12/jms3heid.htm

Mariscal Orozco, J., compilador (2007) Políticas culturales. Una revisión desde la gestión cultural. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Sistema de Universidad Virtual.

Martín-Barbero, J. (1992) De los medios a las mediaciones. México: Grijalbo.

Mastrini, G. & de Charras, D. 20 años no es nada: del NOMIC a la CMSI

Matsuura, K. (27 de mayo de 1999) La educación básica: mi prioridad entre prioridades. El País. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2000/05/28/opinion/959464802_850215.html?rel=buscador_noticias

Matsuura, K. (2006) ¿Dejar para mañana el aprovechamiento compartido del conocimiento? El País. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2006/10/16/educacion/1160949604_850215.html?rel=buscador_noticias

Max-Neef, M. (2004) Fundamentos de la transdisciplinaridad. Universidad Austral de Chile. Recuperado de: https://ecosad.org/phocadownloadpap/otrospublicaciones/max-neef-fundamentos-transdisciplinaridad.pdf

Max-Neef, M. (2021) Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. Buenos Aires: Econautas.

Mayor Zaragoza, F. (30 de octubre de 2021) En el 75 aniversario de las Naciones Unidas y de la UNESCO. Un llamado a los pueblos de la tierra. Economía y política. Recuperado de: https://www.meer.com/es/67424-en-el-75-aniversario-de-las-naciones-unidas-y-de-la-unesco

McLuhan, M., Fiore, Q. & Agel, G. (1997) El medio es el mensaje. Un inventario de efectos. Barcelona: Paidós.

Mendes Calado, P. (2015) Políticas culturales: Rumbo y deriva. Estudios de casos sobre la (ex) Secretaría de Cultura de la Nación. Caseros: RGC Libros.

Mendes Calado, O. (2023) Cultura, desarrollo y maldesarrollo. Ensayos sobre políticas culturales, problemáticas sociales y emancipación social. Buenos Aires: RGC Libros.

Mignolo, W. (2015) Habitar la frontera. Sentir y pensar la decolonialidad. (Antología 1999-2004). Barcelona: CIDOB-UACI.

Mignolo, W. (2018) Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

Miklos, T. & Tello, M. E. (2007) Una estrategia para el diseño del futuro. México: Limusa.

Miller, T. & Yúdice, G. (2004) Política cultural. Barcelona: Gedisa.

Monclús, A. & Saban, C. Análisis de la creación de la UNESCO. En Revista Iberoamericana de Educación. Septiembre – Diciembre 1996. Nro. 12. OEI. Disponible en: https://doi.org/10.35362/rie1201153

Moré Olivares, E. (2022). Croquis paradigmático de la Teoría de la Modernización. Una perspectiva desde la economía del desarrollo. En Revista ADGNOSIS, 11(11). p. 1-27. Recuperado de: https://doi.org/10.21803/adgnosis.11.11.493

Moreau Defarges, P. El multilateralismo y el fin de la Historia. En Revista Política Extranjera, Otoño de 2004.

Moreno, O. La enseñanza de la gestión cultural. En Revista Gestión Cultural, año 1, nro. 0, 2003, pp. 13-19.

Morris, W. Por el renacimiento del arte. Seis textos contra la revolución industrial. Recuperado de: https://es.scribd.com/document/96259512/Por-el-renacimiento-del-arte-William-Morris

Mota Díaz, L. & Sandoval Forero, E. (2016) La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. En Iberoamérica Social, Abril 2016. Recuperado de: https://iberoamericasocial.com/la-falacia-del-desarrollo-sustentable-analisis-desde-la-teoria-decolonial/

Mouffe, Ch. (2021) En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

Muñoz, B. (2005) Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. México: Anthropos.

Nahón, C; Rodríguez Enríquez, C. & Schorr, M. (2006) El pensamiento latinoamericano en el campo del desarrollo del subdesarrollo: trayectoria, rupturas y continuidades. En Levy, B. Crítica y teoría en el pensamiento latinoamericano.

Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: https://biblio.unaj.edu.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=5954

Nivón Bolán, E. (2006) La política cultural. Temas, problemas y opotunidades. México: CONACULTA.

Nussbaum, M. (2012) Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano. Barcelona: Paidos.

Ojeda Gómez, M. La UNESCO posterior a la Guerra Fría. En Foro Internacional, Vol. XV, 2, abril-junio de 2000, pp. 407-412. Recuperado de https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/download/1562/1552/1552

Ortíz, R. (s.f.). Notas históricas sobre el concepto de cultura popular. Recuperado de: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf

Osorio, A. (2003) Planeamiento estratégico. Dirección Nacional del Instituto Nacional de la Administración Pública, Argentina. Recuperado de: https://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/inap/20171117042438/pdf_318.pdf

Palermo, Z. (2012) Mirar para comprender: artesanía y re-existencia. En Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue. Recuperado de: https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/12.%20Palermo.pdf

Parpart, J. & Veltmeyer, H. (2011) La evolución de una idea: estudios críticos del desarrollo. En Veltmeyer, H. coordinador (2011) Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo. La Paz: UMSA.

Pérez Cortez, S. Marx y la crítica de la razón en la modernidad. En Andamios vol.10 no.21 Ciudad de México ene./abr. 2013. Recuperado de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000100011

Piovani, J. El diseño de la investigación. En Marradi, A., Archenti, N. & Piovani, J. (2007) Metodología de las ciencias sociales. Buenos Aires: Emece.

Plotkin, M. & Zimmermann, E. (2012) Los saberes del Estado. Buenos Aires: Edhasa.

Polanyi, K. (2017) La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: FCE.

Porter, M. (2008) Estrategia competitiva. Técnicas de análisis de los sectores industriales y de la competencia. México: Patria.

Pratt Ferrer, J. Sobre el concepto de folklore. En: Oppidum, nº 2. Universidad SEK. Segovia, 2006, 229-248. Recuperado de: https://www.academia.edu/179034/Sobre_el_concepto_de_Folklore

Prebisch, R. Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarrollo. En Comercio Exterior, vol. 37, núm. 5, México, mayo de 1987, pp. 345-352. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/handle/11362/2610

Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En Lander, E. (comp.) La colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2019) Ensayos en torno a la colonialidad del poder. Buenos Aires: Del signo.

Rachels, J. Introducción a la filosofía moral. México: FCE.

Ricoeur, P. (2013) La memoria, la historia, el olvido. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

Rist. G. El desarrollo: historia de una creencia occidental. Recuperado de: https://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Sesion1_doc3.pdf

Rivera Cusicansqui, S. (2018) Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivero, A. Desarrollos y no desarrollos en un área de frontera. Puna jujeña 1960-2010. (En prensa)

Rorty, R. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En Praxis Filosófica

Rorty, R. (2012) Sobre la verdad ¿validez universal o justificación? Richard Rorty/Hürgen Habermas. Buenos Aires: Amorrortu.

Rousseau, J. (1990) Emilio. O de la educación. Madrid: Alianza.

Rousseau, J. Discurso sobre las artes y las ciencias. En Rousseau, J. (2005) El contrato social. Discursos. Buenos Aires: Losada.

Ruskin, J. (2004) A economía política da arte. Rio de Janeiro: Record.

Etica y Política, número 5 de octubre de 1995, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali. Recuperado de: https://agmer.org.ar/index/wp-

content/uploads/2014/05/RORTY-Derechos-Humanos-racionalidad-y-sentimentalismo.pdf
Sachs, W. Editor (1996) Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. Lima: Pratec. Recuperado de: https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf
Santillan Güemes, R. Hacia un concepto operativo de cultura. En Moreno, O. (2010) Artes e industrias culturales: debates contemporáneos. Caseros: EDUNTREF.
Saussure, F. (1945) Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada.
Schiller, F. (s/f) Cartas sobre la educación estética del hombre. En: https://www.academia.edu/42255100/Schiller_Cartas_sobre_la_Educacion_Estetica_del_Hombre
Segato, R. (2007) La nación y sus otros. Raza, etnia y diversidades religiosas en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo.
Sen, A. (1981) Poverty and famines. Oxford, England: Oxford University Press.
Sen. A. (2000) Desarrollo y libertad. Buenos Aires: Planeta.
Sen, A. & Kliksberg, B. (2011) Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado. Buenos Aire: Temas.
Shiva, V. & Shiva, K. (2021) Unidad versus el 1%. Rompiendo ilusiones, sembrando libertad. San Miguel del Monte: Econautas.
Shiner, L. (2014) La invención del arte. Una historia cultural. Barcelona: Paidós.
Sousa Santos, B. (2002) Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. En El Otro Derecho, nro. 28, Julio de 2002, ILSA, Bogotá. Recuperado de: https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/21754
Sousa Santos, B. (2009) Una epistemología del sur: reinventar el conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI-CLACSO.
Sousa Santos, B. (2009) Una epistemología del sur. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.
Sousa Santos, B. & Cunha, T. Editores (2022) Economías del buen vivir. Contra el desperdicio de las experiencias. Benos Aires: Akal.
Svampa, M. & Viale, E. (2014) Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo. Buenos Aires: Katz.

Tasat, J. (Coord.) Entrevista a Walter Mignolo ¿Cómo pensar la historia desde la matriz colonial de poder? En: http://www.untref.edu.ar/pensarenmovimiento/capitulo3.html

Taylor, R. (1980) El arte, enemigo del pueblo. Barcelona: Gustavo Gili.

Terragno, R. La Unesco entregó documentos secretos sobre la dictadura. Clarín, 5/6/2016. Recuperado de: https://www.clarin.com/politica/Unesco-entrego-documentos-secretos-dictadura_0_E1BevHnQ-.html

Therborn, G. (2011) El mundo. Una guía para principiantes. México: Océano.

Thompson, E. P. Folklore, antropología e historia social. En Historia social, Valencia, Invierno de 1989, n° 3. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/40340532

Todorov, T. (2013) Los usos de la memoria. Conferencia dada por el autor en el IDEH-PUCP en noviembre de 2012. En: http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Todorov.pdf

Tomassini, L. (1988) Relaciones internacionales: teoría y práctica. Santiago de Chile: PNUD – CEPAL.

Tommei, C. & Benedetti, A. (2014) De ciudad-huerta a pueblo boutique. Turismo y transformaciones materiales en Purmamarca. En Revista de Geografía Norte Grande, 58: 179-199 (2014). Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/267340223_De_ciudad-huerta_a_pueblo_boutique_Turismo_y_transformaciones_materiales_en_Purmamarca

Torres Bodet, J. (2017a) Memorias I. Tiempo de arena/Años contra el tiempo/La victoria sin alas. Ciudad de México: Fondo Cultura Económica. Recuperado de: https://es.scribd.com/read/482626859/Memorias-I-Tiempo-de-arena-Anos-contra-el-tiempo-La-victoria-sin-alas

Torres Bodet, J. (2017b) Memorias II. El desierto internacional/La tierra prometida/Equinoccio. Ciudad de México: Fondo Cultura Económica. Recuperado de: https://es.scribd.com/read/482616476/Memorias-II-El-desierto-internacional-La-tierra-prometida-Equinoccio

Troncoso, C. (2009) Turismo y alternativas laborales: convivencias y desavenencias en la definición de la Quebrada de Humahuaca como lugar turístico. Recuperado de: https://www.aacademica.org/000-058/28.pdf

Unceta, K. (2015) Más allá del crecimiento. Debates sobre desarrollo y posdesarrollo. Buenos Aires: Tiempo.

Urfalino, P. (2022) La invención de las políticas culturales. Caseros: RGC Libros.

Valderrama, F. (1995) Historia de la UNESCO. París: Ediciones UNESCO.

Veltmeyer, H. coordinador (2011) Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo. La Paz: UMSA.

Van Dijk, T. & Mendizábal, I. (1999) Análisis del discurso social y político. Quito: Abya-Yala.

Vich, V. (2014) Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vich, V. (2020) Políticas culturales y ciudadanía. Estrategias simbólicas para tomar las calles. Buenos Aires: CLACSO; Rosario: Editorial de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Voltaire (1827) Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones. París: Librería Americana. En: https://es.scribd.com/doc/219954376/Voltaire-Ensayo-Sobre-Las-Costumbres-y-El-Espiritu-de-Las-Naciones-1

Voltaire (2001) Filosofía de la historia. Madrid: Tecnos.

Voltaire (s/f) El siglo de Luís XIV. En: https://es.scribd.com/read/319067466/El-siglo-de-Luis-XIV#

Wagner, R. (2013) Ideas y pensamiento. Barcelona: Tizona.

Wallerstein, I. (2005) Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (Coord.). (2006). Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la restauración de las ciencias sociales. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2007) Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial. Barcelona: Kairós.

Wallerstein, I. (2014) El capitalismo histórico. Buenos Aires: Siglo XXI.

Weber, M. (1997) Economía y sociedad. Esbozos de sociología comprensiva. México: FCE.

Willer, D. (1976) La sociología científica. Teoría y método. Buenos Aires: Amorrortu.

Williams, R. (2001) Cultura y sociedad. 1780-1950 De Coleridge a Orwell. Buenos Aires: Nueva Visión.

Willson, W. El estudio de la administración pública. En Hafritz, J. & Hyde, A. (2000) Clásicos de la administración pública. México: Fondo Cultura Económica.

Wright, S. (1998) La politización de la cultura. En Anthropology Today, Vol. 14, Nº 1, febrero de 1998. Recuperado de: https://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/152/2014/03/wright.pdf

Yampara, S. (2014) El viaje del jaqi a la qamaña. El hombre en el bien vivir. En Quintero, P. (editor) Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir. Buenos Aire: Del Signo.

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

Zambrano Jáuregui, C. El multilateralismo actual: crisis y desafíos. En Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad. Bogotá (Colombia) Vol. 8, nro. 1, Enero – Junio, 2013.