

**RELATORÍA AMPLIADA**  
**SEMINARIO**  
**POLÍTICAS DE LA CULTURA PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL:**  
***PUEBLOS, TERRITORIOS, PATRIMONIOS Y NUEVAS MUSEOLOGÍAS***

**Organiza**

Taller de Epistemología Social. Instituto de Historia y Ciencias Sociales, U. Valparaíso

**Patrocinan**

- Centro de Estudios Humanísticos Integrados, Universidad Viña del Mar.
  - Corporación Parque Cultural Ex Cárcel.
  - Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi.
  - ICOM Chile.
- Instituto de Desarrollo Local y Regional, Universidad de la Frontera.
- Instituto de Investigaciones Arqueológica y Museo "R. P. Gustavo Le Paige, s.j.",  
Universidad Católica del Norte.
  - NUMUS: Asociación Nuevas Museologías del Sur.
  - Red Ciudadana País Multicultural
- Red Latinoamericana de Arte y Transformación Social.

**Lugar**

Facultad de Humanidades Universidad de Valparaíso. 1 Oriente 41 (esquina 2 Norte)

**Fecha**

Viernes 7 de agosto de 2009

**Hora**

9:00-19:00

**Propósito**

Reflexionar y dialogar sobre políticas de la cultura para la transformación social, a través de cuatro campos interpretativos entrelazados: 'pueblos, territorios, patrimonios y museologías'; contrastando experiencias y puntos de vista críticos a lógicas hegemónicas y excluyentes.

## ÍNDICE

|  |               |
|--|---------------|
| <b>INTRODUCCIÓN</b>  | <b>4</b>      |
| <b>APERTURA Y PRESENTACIÓN</b>   | <b>5</b>      |
| <b>PRIMER BLOQUE: POLÍTICAS DE LA CULTURA</b>  | <b>6- 20</b>  |
| Patricio Gutiérrez: Antonio Gramsci, los intelectuales y la organización de la cultura: las clases subalternas.  | 6             |
| Jaime Massardo: Cultura y grupos subalternos.  | 15            |
| Loreto López: Políticas de la memoria y el patrimonio.   | 17            |
| <b>PRIMER BLOQUE DE DISCUSIÓN</b>  | <b>19</b>     |
| <b>SEGUNDO BLOQUE: PUEBLOS Y TERRITORIOS</b>   | <b>21- 36</b> |
| Rodolfo Nome: Arte para la transformación social en el contexto latinoamericano.   | 21            |
| Patricia Ayala: El museo arqueológico de San Pedro de Atacama ¿inclusión o exclusión de la comunidad atacameña.  | 23            |
| Ronald Cancino: Identidades Araucanía: huellas evolutivas, mecanismos de producción y condensación de identidades en un marco intercultural.   | 32            |
| Rafael Prieto: Bajo las sombras de la gobernabilidad: grafías y representaciones de entornos y singularidades para la exploración de ámbitos territoriales de orientación patrimonial. | 34            |
| <b>SEGUNDO BLOQUE DE DISCUSION</b>   | <b>36</b>     |
| <b>TERCER BLOQUE: PATRIMONIOS Y MUSEOLOGÍAS</b>  | <b>37- 70</b> |
| Mario Sobarzo: Gubernamentalidad Patrimonial.  | 37            |

|   |    |
|---|----|
| Pablo Aravena: Memoria, patrimonio y lugar.<br>Sobre la gestión patrimonial de Valparaíso.  | 49 |
| Tomás Sepúlveda: Museología Social y museos<br>comunitarios latinoamericanos. Para pensar una Sala<br>Valparaíso.   | 56 |
| Luís Alegría: Museologías de la memoria.<br>Parque por la Paz Villa Grimaldi  | 66 |
| Francisco Marín: La ciudadanía en las políticas de la cultura.<br>La defensa de la Ex Cárcel de Valparaíso y la lucha por un<br>parque cultural de los pueblos. | 67 |
| TERCER BLOQUE DE DISCUSIÓN  | 69 |
| RELATORÍA AMPLIADA<br>COMITÉ ORGANIZADOR<br>CONTACTO  | 71 |

## INTRODUCCIÓN

El presente documento comenzó siendo una relatoría convencional, cuyo objetivo central no pasaba de ser un registro del seminario “Políticas de la cultura para la transformación social”. Sin embargo, variables imponderables –y otras no tanto– obstaculizaron el proceso de grabación previsto por los coordinadores, de modo que los apuntes de la relatoría se convirtieron en el único testigo del nutrido intercambio de ideas que se generó a partir de la interacción entre expositores y asistentes.

Ante esta eventualidad, el comité organizador se planteó la idea de elaborar un documento más extenso que una relatoría convencional, que incluyera todo el material recopilado por los coordinadores: resúmenes y ponencias íntegras enviadas por los expositores, una breve reseña de sus actividades laborales o académicas y sus correos electrónicos, de modo que fuesen fácilmente contactables por algún interesado en sus investigaciones. La relatoría se ha incluido en los casos en que el comité organizador no disponía del documento escrito expuesto por sus autores durante la jornada.

De la misma manera, esta relatoría “ampliada” pretende dejar constancia de los ajustes que el seminario tuvo en el transcurso de su desarrollo:

- Que fue necesario hacer cambios en el turno de las exposiciones durante el bloque “Patrimonios y Museologías”, lo que en ningún caso significó la ausencia de alguno de los expositores.
- Que la expositora Patricia Ayala no pudo concurrir al seminario por problemas de salud, por lo que su ponencia “El museo arqueológico de San Pedro de Atacama ¿inclusión o exclusión de la comunidad atacameña?” fue leída por Nelson Castro, profesor de la Universidad de Valparaíso.
- Que la presentación del libro “El patrimonio cultural como factor de desarrollo en Chile. Bases teóricas y metodológicas de una gestión con enfoque ecosistémico”, prevista para el final de la jornada, no se realizó.

Finalmente, insistir en que este documento no constituye una publicación, ni un proyecto editorial, sino que tan solo pretende ser un registro escrito de lo acontecido en una jornada concebida para reflexionar y dialogar sobre políticas de la cultura, contrastando experiencias y puntos de vista críticos a lógicas hegemónicas y excluyentes.

La comisión agradece la participación y colaboración de todos los participantes.

Soledad González Díaz  
Relatora

## APERTURA Y PRESENTACIÓN

Leonardo Jeffs.

Director del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso.

[leonardo.jeffs@uv.cl](mailto:leonardo.jeffs@uv.cl)

Recalcó el rol de la Universidad como instancia crítica frente a las políticas gubernamentales, refiriéndose al rol central que la identidad tiene en la sociedad. Recordando las palabras de Leopoldo Zea a Alan García –“Tenemos una identidad, pero no nos gusta”- el profesor Jeffs señaló que la identidad, y los cambios que en ella se producen, constituye el motor de la transformación social.



Nelson Castro, Jaime Massardo, Patricio Gutiérrez, Tomás Sepúlveda y Leonardo Jeffs en la apertura y presentación del Seminario Políticas de la Cultura para la Transformación Social

## PRIMER BLOQUE POLÍTICAS DE LA CULTURA

Patricio Gutiérrez<sup>1</sup>.

Universidad de Valparaíso.

**“Antonio Gramsci , los intelectuales y la organización de la cultura: las clases subalternas”<sup>2</sup>**

[gutierrez\\_donoso@yahoo.es](mailto:gutierrez_donoso@yahoo.es)

“La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual división de la masa popular; es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección, y cuya culminación se transforma en norma de acción colectiva, es decir, se vuelve historia concreta y completa (integral).

La filosofía de una época histórica no es pues otra cosa que la “historia” de aquella, no es otra cosa que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibles en este sentido, formando un “bloque” ”

*Antonio Gramsci.*

La praxis intelectual y política de Antonio Gramsci<sup>3</sup>, forma parte de los “espíritus críticos” del siglo XX que se proyectan como potente fuente reflexiva para el siglo XXI. En él se funde compromiso, lucha, teoría y praxis. Gramsci –escribe Carlos Ossandón- se convirtió en “un revolucionario que se trazó el objetivo de transformar el mundo. Fue, en consecuencia, un hombre de partido y de acción, que escribió una vasta y rica obra, y no un intelectual asimilado a los rituales y clichés del academicismo”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Patricio Gutiérrez es Licenciado en Historia y Educación y Profesor de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Actualmente, es candidato a Magíster en Historia de Chile y América de la misma universidad. Ha participado en proyectos editoriales como la *Reedición de textos escogidos de la Revista Babel*, financiado por el Fondo del Libro.

<sup>2</sup> El presente texto corresponde a la ponencia íntegra leída por su autor durante el seminario.

<sup>3</sup> Para conocer algunos antecedentes que nos ayudarán a contextualizar la vida del pensador sardo remitase al final de esta presentación.

<sup>4</sup> Ossandón, Carlos. La cultura de las clases subalternas en Gramsci. En: *Andes*, año V, nº 7, Santiago, 1988, p. 50.

La obra vital de Gramsci, *los Cuadernos de la Cárcel*, considerada como un “gigantesco laboratorio de análisis político escrito en las prisiones de Mussolini”<sup>5</sup>, estuvo atravesada por la derrota del movimiento obrero, por el ascenso del fascismo y la recomposición del capitalismo. Esto exigió a Gramsci volver a pensar todo de nuevo, partiendo por el cuestionamiento de las bases mismas del marxismo de la II Internacional, particularmente de su comprensión de la realidad y de las categorías que separaban teoría de práctica, filosofía de historia e historia de política. Al respecto Gramsci sostuvo que había:

“que destruir el prejuicio de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científico especialista o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, hay que demostrar preliminarmente que todos los hombres son ‘filósofos’, definiendo los límites y las características de esta ‘filosofía espontánea’ propia de ‘todo el mundo’, esto es de la filosofía que ésta contenida:1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no solamente de palabras gramaticales vacías de contenido; 2) en el sentido común y buen sentido;3) en la religión popular y por lo tanto en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar que se revelan en aquello que generalmente se llama “folklore””<sup>6</sup>.

De esta manera, Gramsci observa que en todo hombre está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive y en el cual, por lo tanto, concurren influencias diversas y contradictorias. Una vez demostrado que cada quien se halla contenido en una determinada concepción del mundo, se debe pasar a un segundo momento, el más importante, al momento de la “crítica y de la conciencia, o sea a la cuestión de si es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea “participar” en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, y por lo tanto por uno de tantos grupos sociales en los cuales cada cual se encuentra automáticamente incluido desde su entrada en el mundo conciente”<sup>7</sup>.

Desde este punto de vista, para Gramsci, es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad<sup>8</sup>. Es así también, que en la conciencia del hombre

---

<sup>5</sup> Santucci, Antonio. *Gramsci*. Presentación de Jaime Massardo. Ed. Lom, Santiago, Chile, 2005, p. 9.

<sup>6</sup> Gramsci, Antonio. *Introducción al estudio de la filosofía*. Cuadernos De La Cárcel N° 11, Tomo 4, Ed. Ediciones ERA, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, p. 245.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 246.

pasivo, disgregado, subalterno, no unificado, no consciente de sí mismo, coexisten influencias espirituales, políticas, culturales, organizadas por diferentes elementos dispares, que son impuestos o asumidos acríticamente y difundida por las instituciones de los grupos sociales hegemónicos, para mantener el consenso social. Desde esta perspectiva, la categoría de hegemonía, ocupa un lugar central en el pensamiento de Antonio Gramsci, expresa “la situación de una clase, que alcanza una sólida unidad de ideología y de política, que le permite establecer una ascendencia sobre otros grupos y clases sociales”<sup>9</sup>. Esta categoría no puede ser entendida sin la de cultura subalterna. Ambas categorías representan formas históricas complementarias, y no categorías ontológicas como ha sido definido por los Estudios Subalternos<sup>10</sup>.

Gramsci reflexiona en términos de clase dirigente -que en tanto tal es también dominante- y clase subalterna. En esta línea, la clase dirigente no sólo debe valerse de la coerción, con lo que quedaría al “descubierto”, rompiéndose el consenso, sino que debe promover “una adhesión de los gobernados a la concepción del mundo propia de la clase dominante”, a través del sentido común (entendido como una serie de vulgarizaciones sucesivas de la filosofía de las clases dominantes), y que se expresa en “la moral, las costumbres, las reglas de conducta institucionalizada en la sociedad en que viven”<sup>11</sup>. La hegemonía –reflexiona Gramsci- es un proceso histórico concreto, por el cual una clase logra

---

<sup>9</sup> Gramsci, Antonio. *Cultura y literatura*. Ed. Península, Madrid, España, 1972. p. 22.

<sup>10</sup> Para la crítica de este uso, consúltese Massardo, Jaime. Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio de una experiencia de difusión cultural. Comunicación a la *IV Conferencia Internacional de Estudios gramscianos «Gramsci a setenta años de la muerte»*, organizada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Fondazione Istituto Gramsci y la International Gramsci Society, efectuado los días 29 y 30 de noviembre y 1º de diciembre del 2007.

<sup>11</sup> Gramsci, Antonio. *Cultura y literatura*, Op. Cit., p. 23. Para Gramsci, las condiciones políticas de las primeras décadas del siglo XX eran distintas de las que caracterizaron los procesos revolucionarios anteriores a 1848. La táctica de la revolución permanente, común a ese período, correspondía a un periodo histórico en el que no existían aún los grandes partidos políticos de masas ni los grandes sindicatos, además, había una mayor autonomía de la sociedad civil respecto de la estatal, determinando sistemas de fuerza militar y armamento nacional, mayor autonomía de las economías nacionales respecto a las relaciones económicas del mercado mundial. A partir de 1870, se experimenta una fuerte transformación:

“las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se vuelven más globales y masivas y la fórmula del 48 de la ‘revolución permanente’ es elaborada y superada en la ciencia política en la fórmula de ‘hegemonía civil’. Sucede en el arte político lo que sucede en el arte militar: la guerra de movimientos se vuelve cada vez más guerra de posiciones y se puede decir que un Estado gana una guerra en cuanto que prepara minuciosa y técnicamente en época de paz. La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político lo que las ‘trincheras’ y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen solamente parcial el elemento del movimiento que antes era ‘toda’ la guerra”. Gramsci, Antonio. *Notas breves sobre la política de Maquiavelo*, Cuadernos De La Cárcel Nº 13, Tomo 5, Ed. Ediciones ERA, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, p. 22.

que sus intereses sean reconocidos también como propios por las clases subalternas, incluso si van en contra de sus propios intereses. Por consiguiente, la “concepción del mundo de las clases subalternas no puede ser examinada, como si tuviera una existencia independiente, como si se constituyera autónomamente, sino en contraposición (aunque no necesariamente en términos conflictivos) con la concepción del mundo dominante”<sup>12</sup>. De este modo, la hegemonía social se construye como consentimiento de las grandes masas de la población a la dirección impresa a la vida social por el grupo dominante, consentimiento que se logra a través del prestigio obtenido por su posición y función en el mundo de la producción.

El despliegue de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no puede dejar de ser también económico, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica<sup>13</sup>.

Sobre la categoría de hegemonía hay que tener en cuenta dos planos superestructurales: 1) la sociedad civil, como los organismos llamados privados 2) la sociedad política o el Estado. El Estado posee dos brazos mediante los cuales ejerce dos funciones: 1) la hegemonía ejercida por el grupo dominante en toda la sociedad (civil y política), 2) el dominio, que se expresa en el Gobierno jurídico y el aparato represivo. El dominio o el gobierno político, es el aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no conceden a la dominación. También se pueden constituir como aparato de represión para toda la sociedad en momentos de crisis, pérdida o debilitamiento de la hegemonía, pérdida del consentimiento o consenso<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Ossandón, Carlos . La cultura de las clases subalternas en Gramsci, Op. Cit., pág. 52. En otro registro, Gramsci señala que la “supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como ‘dominio’ y como ‘dirección intelectual y moral’. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a ‘liquidar’ o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después. Cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en el puño, se vuelve dominante pero seguir siendo ‘dirigente’”. En: Gramsci, Antonio. Risorgimento Italiano, Cuadernos De La Cárcel Nº 19, Tomo 5, Ed. Ediciones ERA, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, p. 387.

<sup>13</sup> Gramsci, Antonio. Notas Breves Sobre La Política de Maquiavelo, Op. Cit. p. 42.

<sup>14</sup> Gramsci, Antonio, Cultura y literatura, Op. Cit. Pág. 35. se debe señalar que Gramsci realiza esta división solo como explicación metodológica de análisis y no como dos planos separados, sino complementarios. En la perspectiva gramsciana, la hegemonía se disputa en la sociedad civil. Ésta había alcanzado su mayor desarrollo en las sociedades “occidentales”: En Oriente el Estado era todo, y la sociedad civil era primitiva y gelatinosa, en Occidente bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era solo una trinchera avanzada detrás de la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas [...] esto exigía un cuidadoso reconocimiento de

De esta manera la hegemonía no se da de modo pasivo, o en forma de una dominación directa, de una vez y para siempre, ésta debe ser “continuamente renovada, recreada, defendida y modificada”, porque “es constantemente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que no le son propias”. Esta situación permite, a Gramsci, señalar que la hegemonía está constituida por un equilibrio frágil y precario, que debe mantenerse:

“a expensa de cambiar, incorporar, neutralizar y excluir aquellas prácticas que pueden ponerla en cuestión. Recurrir a la sola represión estatal es reconocer su derrota, es poner al desnudo que se trata de mantener y reproducir la dominación, que justamente es lo que se enmascara mediante el mecanismo del consenso”<sup>15</sup>.

De esta forma, y considerando que la hegemonía no es dominante en términos absolutos, se puede pensar en una contra-hegemonía, en espacios de disidencia, que evidencia que la hegemonía no es un proceso monolítico e inmodificable, sino más bien un proceso activo que concede espacios de acción a las políticas emancipatorias. De ahí también que la cultura popular se presenta como “una cultura de conflicto para las clases dominantes”<sup>16</sup>, por consiguiente, de lucha por la hegemonía, desde este punto de vista, Las clases subalternas, en su relación constante con los grupos hegemónicos, en su interacción, en su práctica y en sus necesidades diarias, pueden construir espacios contrahegemónicos.

Gramsci propone estudiar a las clases subalternas, no descuidando los siguientes aspectos: 1) la forma objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión Cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición renovación o de neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos

carácter nacional. [...] En los Estados más avanzados, donde la “sociedad civil” se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones catastróficas” del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.) las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras de la guerra moderna [...] se trata de estudiar con “profundidad” cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden a los sistemas de defensa en la guerra de posiciones. Gramsci, Antonio, *Cuadernos De La Cárcel N° 3*, Ed. Crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones ERA, Univ. Autónoma De Puebla, México, primera edición en español, 1999, p. 157.

<sup>15</sup> Gramsci, Antonio. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Ed. Siglo XXI, México, 1970, p. 492.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 178.

subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirman la autonomía integral<sup>17</sup>.

En este sentido los grupos subalternos, pueden revertir y rompen con su condición subalterna, buscan las alternativas concretas en su camino a la emancipación, camino por supuesto plagado de dificultades, puesto que en parte el poder se encuentra diluido en la sociedad civil y muchos de los grupos subalternos son tributarios en sus matrices de operar con respecto a los grupos hegemónicos. Por otra parte, su tendencia a la unificación y organización para crear las condiciones de escisión “es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes”<sup>18</sup>. En el proceso hegemónico los grupos subalternos deben buscar caminos de independencia y autonomía, con el cuidado de que “los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes aun cuando se rebelan y sublevar: solo la victoria “permanente” rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa”<sup>19</sup>.

De acuerdo a Gramsci, esta voluntad colectiva, para subvertir la subalternidad, no puede asociarse a una persona real o a un individuo concreto, sino que a un organismo, es decir, a “un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo es dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político”<sup>20</sup>. Es en este sentido que cada análisis responde a un determinado y específico proceso histórico concreto, donde “todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador”<sup>21</sup>. Para desenredar la madeja de dominación de las clases hegemónicas.

Y es dentro de esta madeja que los intelectuales juegan un rol importante, como aglutinante y soporte cohesionador dentro de la construcción ideológica de la sociedad dado por el grupo dirigente. Gramsci se va a interrogar acerca de si “los intelectuales son un grupo social autónomo e independiente, o bien cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales”<sup>22</sup> pero también “¿Cuáles son los límites “máximos” que admite

---

<sup>17</sup> Gramsci, Antonio. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Ed. Siglo XXI, México, 1970, p. 492.

<sup>18</sup> *Ibíd*em, p. 178.

<sup>19</sup> *Ibíd*em, p. 178.

<sup>20</sup> Gramsci, Antonio. *Notas Breves Sobre La Política de Maquiavelo*. Op. Cit. p. 15. Las cursivas son nuestras.

<sup>21</sup> Gramsci, Antonio, « Al Margen De La Historia. (Historia De Los Grupos Subalternos)», *Cuadernos De La Cárcel Nº 25*, Tomo 6, Ed. Crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones ERA, Universidad Autónoma De Puebla, México, Primera edición en español, 1999, Pág. 179

el término intelectual?<sup>23</sup>, continua Gramsci interrogando la categoría de intelectual preguntándose si ¿se puede encontrar un criterio unitario para caracterizar para distinguir a éstas al tiempo y de modo esencial de las actividades de las otras agrupaciones sociales?<sup>24</sup>

Sus respuestas destacan su historización del problema, señalando primero el error metodológico con que se ha enfrentado el asunto, Gramsci responde:

“que es justamente de haber buscado el criterio de distinción en lo intrínseco de la actividad intelectual y no en cambio en el conjunto del sistema de relaciones que la actividades intelectuales y no en cambio en el conjunto del sistema de relaciones que esas actividades mantienen (y por lo tanto los grupos que representan) en su situación dentro del complejo general de las relaciones sociales (además de la consideración de que no existe trabajo puramente físico y de que la expresión de Taylor de “gorila amaestrado” es una metáfora para indicar un límite en una cierta dirección en cualquier trabajo físico, aunque se trate del mas mecánico y degradado, siempre existe un mínimo de calidad técnica, o sea un mínimo de actividad intelectual creadora)”<sup>25</sup>.

Por lo tanto, para Gramsci todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales, “cuando se distingue entre intelectual y no intelectual, sólo se hace una referencia en realidad a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales, es decir, se tiene en cuenta la dirección en que gravita el mayor peso de la actividad específica profesional...”<sup>26</sup> es decir, el intelectual no es una categoría aislada, si no que esta relacionado directamente con el conjunto de la sociedad, de este modo para Gramsci el “nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, “persuasivo permanente”, no como simple orador”<sup>27</sup>

Desde la mirada histórica que nos traza Gramsci, se forman ciertas categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, estos “se forman en conexión con

<sup>22</sup> Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de cultura*, Juan Pablo Editor, México DF, 1975, p. 11.

<sup>23</sup> Ibidem p. 14

<sup>24</sup> Ibidem p. 14

<sup>25</sup> Ibidem p. 14

<sup>26</sup> Ibidem p. 15

<sup>27</sup> Ibidem p. 15

todos los grupos sociales pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más extensas y complejas en conexión con el grupo social dominante”<sup>28</sup>. Es así que se podría medir la “organicidad” – señala Gramsci de los diversos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con el grupo social fundamental: Se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la “sociedad civil” que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados “privados” y el de la “sociedad política” o Estado” que corresponde a la función de “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y la del dominio directo.

De esta manera la reflexión gramsciana nos plantea un desafío, al igual que el propio Marx, el cual consiste en pasar cuenta a nuestra propias concepciones filosóficas, nuestras propias visiones de mundo, para romper nuestra condición subalterna, es decir dejar de ser tributarios de una visión de mundo impuesta y que se ha naturalizado en el que hacer cotidiano, en el sentido común (por ejemplo estoy pensando en el Neoliberalismo y también en intelectuales como Andres Allamand, que señala en su libro *La Travesía del desierto* que el mayor triunfo de la derecha es que la izquierda pensara como ellos.), de crear una contra-hegemonía, centrado en la lucha constante tanto en el plano ideológico, como también en el plano material, por ir construyendo espacios que permitan crear un proyecto emancipador, donde la participación social sea plena en el conjunto de decisiones que nos conciernen como sociedad, es decir, en la repartición del conjunto de riquezas producida por los trabajadores.

#### Algunos antecedentes de la vida de Antonio Gramsci.

— 1891: Antonio Gramsci nace en Ales, Cagliari (Cerdeña). Es el cuarto de siete hijos de un funcionario estatal. Es enfermizo, su infancia es pobre.

— 1916-1918: Italia ha entrado en la guerra. Gramsci ha dejado la universidad para dedicarse de lleno al periodismo revolucionario y a su actividad, militante en el Partido Socialista.

— 1919-1920: El 19 es un año importante. El fin de la guerra ve surgir con fuerza un movimiento popular y una activa lucha obrera en toda Europa. En Italia el partido socialista crece, pero se funda también el Movimiento fascista. Para Gramsci estos años están dedicados al movimiento de los consejos obreros, el cual es inspirado por su grupo a partir del semanario L'Ordine Nuovo. Pese al éxito en los consejos de Turín, éstos no logran extenderse y el Movimiento fracasa. En este momento la preocupación de Gramsci se dirige a una renovación del partido.

— 1921-1922: En enero del 21, el Partido Socialista se divide y nace el Partido Comunista de Italia; Gramsci forma parte de su Comité Central. En mayo del 22, Gramsci parte a Moscú como delegado frente a la Internacional Comunista (Komintern por sus siglas en alemán). Allí conoce a Giulia Schucht, quien será su mujer. La partida de Gramsci de Italia coincide con la escalada fascista. Mussolini obtiene plenos poderes y la represión crece.

---

<sup>28</sup> Ibidem p. 16

— 1923-1924: Gramsci no puede entrar a Italia y se traslada a Viena, desde donde comienza a asumir un rol importante en la dirección del partido. En 1924, es elegido diputado, lo que le permite ingresar a Italia y ser elegido también Secretario General del Partido.

— 1925-1926: Son años de intensa actividad política, pese a la represión el P.C. crece (llega a 27.000 efectivos). En relación a la línea política: en 1926 se efectúa en Lyon (Francia) el 111 Congreso del partido, en el cual triunfa definitivamente la política de la I.C. promovida por Gramsci.

— 1926-1937: El 8 de noviembre de 1926 Gramsci cae en prisión. Allí, a partir de 1929, pese a un estado de salud lamentable y cada vez más grave, escribe sus Cuadernos de Cárcel. Muere el 27 de abril de 1937<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Valdivia, Tomas. En torno al marxismo. Antonio Gramsci y el marxismo otra forma de de concebir la política. En: Mensaje, Nº 277, Marzo-Abril, 1979, pp. 140-145.

Jaime Massardo<sup>30</sup>  
Universidad de Valparaíso  
“Cultura y grupos subalternos”  
[jaime.massardo@uv.cl](mailto:jaime.massardo@uv.cl)

## I. Resumen o dirección en la cual transita la comunicación

La reorganización de la sociedad chilena que se inicia en septiembre de 1973 va a conducir, entre múltiples otras manifestaciones, a la destrucción de las tradiciones que habían venido posibilitando el despliegue de diversas expresiones culturales de inspiración comunitaria, tradiciones que impregnaron nuestra vida asociativa participando en un proceso social que, aún con importantes límites, permitió ir construyendo, durante más de diez lustros, estilos relativamente democráticos de convivencia nacional.

El examen del conjunto de las tendencias que marcan el último tercio del siglo xx en el escenario latinoamericano y mundial muestra que esta destrucción no tiene de ninguna manera un carácter episódico ni puede entenderse como el producto de una conducta *in barbarum* atribuible a los rasgos propios del grupo que accede al poder, sino, muy por el contrario, ella se impone como un aspecto esencial del tránsito orgánico, planificado, hacia una nueva fase de acumulación de capital a escala planetaria, tránsito que se sitúa en la base de la explicación del propio golpe de Estado, y que conduce, entonces, a comprender la intervención militar como un momento del despliegue de estas mismas tendencias.

La violencia del procedimiento de implantación del nuevo patrón de acumulación no podía sin embargo, *per se*, garantizar su continuidad, su permanencia en el largo plazo. Era necesario reemplazar también, conjuntamente, los fundamentos de la representación cotidiana de la vida social y, con ella, de las propias formas en que el *sentido común* que se había venido instalando en la convivencia nacional desde hacía largas décadas. Las necesidades de la acumulación del capital, (el que en este caso como en todos encuentra su realización en la venta de mercancías y no necesariamente en la represión), requerían de una sociedad funcional a las nuevas pautas económicas, las que debían aparecer, además, para la mayoría de la población como las únicas posibles. Este reemplazo se lleva adelante a través de políticas que buscan trastocar en su nivel más profundo la vida cultural y el imaginario colectivo para instalar en su lugar nuevas formas de representación acordes con las condiciones que, a partir de los años ochenta, realizada en lo fundamental la transición a la nueva fase de acumulación —la única transición cabalmente llevada a cabo hasta ahora en

---

<sup>30</sup> Profesor titular de la Universidad de Valparaíso. Doctor en Historia, por la Université de Paris III-La Sorbonne Nouvelle. Últimas publicaciones :

- *El ojo del cíclope. Comentarios críticos a propósito del proceso de globalización*, Santiago de Chile, Ariadna ediciones, 2008.

- *La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren. Contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena*, Santiago de Chile, Lom ediciones (colección Historia), 2008.

Chile—, comienzan a impregnar el devenir cotidiano, replanteando la lógica social del escenario local. La cultura, perdiendo sus raíces comunitarias, cosificándose, reificándose, desahuciando su imbricación *con* y *en* la vivencia humana, comenzará a aparecer desde entonces preponderantemente como un proceso definido por el mercado, en rigor, por la forma oligopólica que éste asume en nuestro país.

## II. Relatoría

Hablar de política social es hablar de historia. De ahí que sea necesario ver el camino que ha recorrido esta historia, para situar elementos de análisis y determinar que cuestiones han estado en juego en estos últimos años, sin que esta reflexión suponga que la historia tiene un fin. Transitamos por ideas no del todo claras, aunque se supone que lo son. Un ejemplo de ello es la idea de democracia, concepto que en Chile se plantea como una continuidad “interrumpida” por el golpe de estado, que quedó instalado como un gran “paréntesis” en la historia de Chile.

El golpe de estado (que es la única transición —de una fase de acumulación a otra— que realmente ha existido) rompió con las formas culturales, inspiradas en bases comunitarias, que el pueblo chileno venía desarrollando. La manera de cristalización de las cosas que instauró la dictadura fue recogida por los gobiernos de la concertación, en donde el mercado registra y orienta lo que es importante en el plano de lo simbólico. Desde esta perspectiva, el golpe de estado no es un paréntesis en la historia de Chile.

Actualmente, la coacción de la dictadura ha sido reemplazada por un consenso de entes que no son autónomos, que enmudece a los seres humanos. Los espectáculos, dentro de esta lógica, son escenarios gigantescos de reproducción de representaciones de políticas cotidianas, entendiendo lo cotidiano como “presentes” que se repiten constantemente. Al pensar en “presentes” que se suceden unos tras de otros sin alteración alguna, no hay posibilidad de pensar en un quiebre en los procesos que se están viviendo. La falta de crítica en nuestro pensamiento se debe a un proceso de infantilización de nuestra conducta, proceso que es de orientación global.

Loreto López<sup>31</sup>.  
Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi  
**“Políticas de la memoria y el patrimonio”**  
[loreto.lg@gmail.com](mailto:loreto.lg@gmail.com)

## I. Resumen

La activación de patrimonios es una de las formas a través de las cuales las políticas de la memoria se manifiestan e intervienen en el espacio público. Determinadas experiencias y lecturas sobre el pasado, se ven garantizadas y legitimadas cuando éstas logran unirse a materialidades o inmaterialidades que han sido consagradas o reconocidas públicamente con un status patrimonial. A su vez, el concepto de patrimonio operará ahí como un criterio que permitirá jerarquizar el espacio de la memoria, en tanto acudirá a valoraciones y significados relativamente establecidos en torno a lo que la sociedad chilena entiende como patrimonio.

El caso de los lugares de memoria vinculados a violaciones a los derechos humanos perpetradas por agentes del Estado durante la dictadura, pondrá en tensión la recurrencia al canon y discurso patrimonial para garantizar públicamente ciertas memorias colectivas relativas al pasado represivo, abriendo el debate en torno al problema de la herencia y el pasado que "vale la pena" recordar.

## II. Relatoría

Hay distintos tipos de memorias: existen las que no buscan hegemonizar el pasado y las que sí lo hacen, utilizando herramientas que operan actualizando episodios de la historia de Chile en pos de la construcción de procesos políticos más contemporáneos.

De este modo, la expositora ejemplifica a través de citas recogidas de distintos medios de comunicación cómo la figura de Salvador Allende se asocia al llamado a la “segunda independencia” (la económica); cómo la figura de Pinochet se homologa a la de O’Higgins; o cómo el discurso de los ex prisioneros de Villa Grimaldi se vincula a la historia de la rebelión. Las memorias que pretenden hegemonizar el pasado intentan imponer “formas” de acceder a ese pasado. Por ejemplo, en dictadura se llevó a cabo un proceso de sobrevaloración de los símbolos patrios.

En este contexto, el patrimonio es una forma de institucionalizar la memoria. La expositora hace una crítica a la conceptualización clásica de patrimonio, concebido como “bienes que se heredan de los padres” (“bien”: algo de valor/ “herencia”: que viene desde

---

<sup>31</sup> Loreto López G. es licenciada en Antropología por la Universidad de Chile, diploma en Diversidad Cultural por el Instituto Indigenista Americano y el Instituto de Antropología e Historia de México (Beca OEA), engresada del Magister de Estudios Latinoamericanos de la Fac. de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Desde el año 2006 colabora con la Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi, de la cual es coordinadora de proyectos desde el año 2008.

atrás). Enfatiza el hecho de que las cosas, y los procesos, tienen antecedentes y que, por ende, los patrimonios no preexisten. De ahí que no tenga sentido decir que “la gente no conoce su patrimonio”.

Agrega que existen varios tipos de cánones patrimoniales. En primer lugar, distingue los vinculados a lo heroico y a lo feliz, como el que se impuso durante la post dictadura, asociado a la idea de la “gran familia chilena”: como somos familia, hay que reconciliarse. Sin embargo, señala que también existen cánones patrimoniales que se oponen a los de la reconciliación, como los de las memorias de la represión, que apelan a la tristeza y la infelicidad, basándose en quiebres y no en reconciliaciones.

Ahora bien, la expositora explica cómo en el caso de Villa Grimaldi se originó una especie de disolución de la diferencia entre ambos cánones patrimoniales, puesto que las memorias de represión se apropiaron de la noción de patrimonio señalada en el primer lugar del párrafo anterior: Villa Grimaldi no es un lugar de horror y tristeza, por el contrario, es un parque en donde prevalece la vida (y que remite a la idea de que no hay conflictos). Al mismo tiempo, se evocan episodios de la “historia nacional”, al señalar que es el lugar en que vivió Egaña, recordado por ser el autor de una de las constituciones de Chile y, por ende, uno de los principales gestores de la vida republicana nacional.

La ausencia del horror en el tipo de memoria que institucionalizó Villa Grimaldi generó, como consecuencia, una serie de preguntas que tensionaron la discusión sobre cánones patrimoniales y que quedan planteadas para reflexiones venideras: ¿Cómo evocar el horror, la tortura dentro de una conceptualización del patrimonio que se vincula a un canon del consenso (la democracia y la reconciliación de la gran familia chilena), de lo heroico? ¿Cómo legitimarlo públicamente?

## PRIMER BLOQUE DE DISCUSIÓN

Claudio Díaz opina, a propósito de la exposición de Jaime Massardo, que el paréntesis no es la dictadura. ¿No es más dañino el gobierno de la concertación? No hay una violencia de la sangre, pero si hay una violencia del hambre, del despido. También pregunta a Loreto López: ¿Podemos considerar que una segunda ruptura dentro de las políticas de memorias es la muerte de Pinochet? ¿Cómo se condice su crítica con la masiva participación de la sociedad en el día del patrimonio?

José Ramírez agrega que “hay sangre hoy”: en el sur, las políticas de la cultura nos tienen amordazados, no permiten ver las brutalidades de los proyectos que en materia de patrimonio busca imponer la concertación.

Pablo Aravena pregunta a Loreto López: ¿Has desarrollado con más largo aliento el tema de la oficialidad de la memoria trágica de la represión?

Nelson Castro reflexiona, a propósito de la idea del “nunca más”: qué es lo que está instalando esa idea ¿un nunca más al horror o un nunca más respecto a la politización de la sociedad civil (a raíz de la noción de consenso)? Ese nunca más clausura las apuestas de la lucha por el socialismo. Las políticas de la cultura tienden a reproducir el sentido común instaurado hegemónicamente, no ha establecer una contrahegemonía.

Otros comentarios agregan que durante el transcurso de la mañana faltó un análisis del desarrollo de las políticas culturales del gobierno. También que falta analizar el contexto ideológico en las producciones patrimoniales. Por último una pregunta dirigida a Jaime Massardo: que aborde con más precisión la relación entre infantilización y empoderamiento social.

Jaime Massardo precisa que la violencia supone un ejercicio de lógica formal difícil de realizar. Pero se pueden intuir formas que se pueden sentir más violentas o no. Por ejemplo, el fascismo tiene valores, formas de instaurar el orden social.

Sobre la memoria trágica: hay que replantearse las políticas culturales, no arreglar estas. La concertación ha instalado la idea de “victimización”. Los presos políticos no son víctimas. Son derrotados en un proceso que perdieron.

Finalmente, respecto a la infantilización: es el “sentido común” que se instala hasta en el lenguaje, en el uso de formas verbales en imperativo.

Patricio Gutiérrez agrega: la derecha es más gramsciana que la izquierda, es un bloque hegemónico unido, que proyecta sus intereses.

Loreto López responde: la muerte de Pinochet no constituye la pérdida del miedo. Hay un cierto tabú para reconstruir la historia del dictador. Eso demuestra un cierto quiebre.

La idea de patrimonio es la mejor prueba de que los cánones patrimoniales están en ejercicio y funcionan. Sobre el concepto de “víctima”: responde a la lógica de distribuir recursos.

Existen formas de reversión de las lógicas culturales existentes, que demuestran una tensión en las políticas culturales, por ejemplo en el año 2005 la marcha de rearme para el 11 de Septiembre. La lucha armada, no obstante, sigue siendo tabú.

Sobre las memorias de grupos subalternos, por ejemplo los payadores: hay que preguntarse si el payador se concibe a si mismo como un patrimonio.

Una reflexión sobre el “nunca más”: basta con leer que la carta de Cheyre, en que no queda claro a que nunca más de refiere.

## SEGUNDO BLOQUE PUEBLOS Y TERRITORIOS

Rodolfo Nome.

Red Ciudadana Chile País Multicultural / Red Latinoamericana de Arte y Transformación Social.

**“Arte para la transformación social en el contexto latinoamericano”.**

[rnome@karukinka.org](mailto:rnome@karukinka.org)

### Relatoría

Karukinká: Centro de Desarrollo Humano.

Colectivo de la sociedad civil que trabaja desde el arte (teatro animación comunitaria), no poseen una institucionalidad definida desde el estado. Su objetivo es generar espacios de encuentros culturales, especialmente con comunidades rurales (pescadores artesanales).

Fundamentos:

Interculturalidad: respeto y convivencia.

Modelo: Arte para la transformación social. Se trabaja memoria histórica, identidad y comunidad. Mediante la valoración de estos tres ejes se supera la antivaloración.

Animación sociocultural (práctica socio-educativa, que busca el empoderamiento de los participantes): modelo de desarrollo comunitario endógeno. El teatro es un instrumento de recuperación de memoria y de dignidades.

Se trabajó en cuatro comunidades en un contexto de vulnerabilidad. El principal problema que quedó en evidencia fue el desgaste de la identidad cultural (desconocimiento historia, perdida memoria histórica, baja autoestima, pérdida de espacios comunitarios, desvalorización del vivir en comunidad).

El objetivo del proyecto fue la creación de espacios de valoración de identidades culturales en las cuatro comunidades:

1. Chamquín Palihue (comunidad pescadores de Chiloé/ cultivan papa)
2. Bucalemu (caleta de Pichilemu hacia la costa)
3. Kechukawin (Budi)
4. Alcones (IV región). (Cría de cabras/ fundamentalmente agrícolas)

Metodología: Ofrecían un montaje a la comunidad para establecer vínculos. Luego conformaban un taller, en donde el equipo vivió cuatro meses con la comunidad correspondiente. Las ideas trabajadas fueron la ritualidad y la fiesta colectiva.

Investigación y montaje teatral: la comunidad investigándose a sí misma y participando en el diseño teatral (elaboración de vestuario por parte de la comunidad) y el montaje teatral. En ocasiones se recopilaron hasta 500 años de memoria de la comunidad.

Los resultados fueron favorables: mayor adscripción a una identidad huilliche.  
Articulación a nivel latinoamericano: La belleza del arte transformará al mundo. Proyectos en curso: encuentro en Berlín, en donde se contactaron ONG latinoamericanas con europeas.

Patricia Ayala<sup>32</sup>

Universidad Católica del Norte.

**“El museo arqueológico de San Pedro de Atacama ¿inclusión o exclusión de la comunidad atacameña?”<sup>33</sup>.**

[rayala@ucn.cl](mailto:rayala@ucn.cl), [payala\\_rocabado@hotmail.com](mailto:payala_rocabado@hotmail.com)

## I. Resumen

El Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama fue creado por Gustavo Le Paige en 1957, en la casa parroquial del principal poblado de este oasis, siendo integrado posteriormente a la Universidad del Norte. Pocos años después contará con un edificio propio, cuya etapa inicial de construcción fue inaugurada en 1963 durante el Primer Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Desde su creación, esta institución se constituyó en un muestrario de los aportes científicos y el afán coleccionista de Le Paige, así como se consolidó como espacio de difusión del discurso arqueológico de preterización de la población indígena local, siendo una de las particularidades de su exhibición, la importante presencia de cuerpos y restos humanos prehispánicos. Como arqueólogo, la interacción establecida por Le Paige con los habitantes del Salar, se caracterizó por la reproducción de relaciones coloniales de negación, lo cual repercutió en el distanciamiento y desacuerdo de miembros de la comunidad local respecto a la labor arqueológica y el museo.

Con la llegada de nuevos arqueólogos en 1980 se produjeron algunas transformaciones en esta institución, sobre todo enmarcadas en una mayor profesionalización disciplinaria y en la renovación de la exhibición permanente. Sin embargo, esta última no cambió el discurso central de años anteriores, ya que los atacameños siguieron siendo representados como parte del pasado, al finalizar la muestra con la conquista española y continuar usando los cuerpos humanos como recurso museográfico. En cuanto a las relaciones establecidas entre los arqueólogos y la población local, se siguió excavando cementerios prehispánicos en el oasis y con ello transgrediendo y negando las creencias locales referidas a los “*abuelos*”, entidades de otra época que es mejor no molestar ni tocar. No obstante, en los primeros años de la década

---

<sup>32</sup> Patricia Ayala Rocabado es arqueóloga de la Universidad de Chile, Magíster en Antropología y candidata a Doctor en Antropología de la Universidad Católica del Norte y la Universidad de Tarapacá. En su carrera como arqueóloga ha trabajado en diferentes proyectos del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología, desarrollados en las localidades de Turi, Caspana, San Pedro de Atacama y Quillagua. Asimismo, se desempeñó como Coordinadora de la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña y Coordinadora del Programa de Educación Patrimonial Escuela Andina en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige de San Pedro de Atacama. En los últimos años ha desarrollado una línea de investigación en la cual convergen problemáticas como: las relaciones de poder entre arqueólogos, indígenas y Estado; la construcción de los sujetos étnicos y sus reivindicaciones en torno al pasado y el saber legítimo; la historia de la arqueología chilena; el proceso de patrimonialización y las políticas de la memoria indígena en Atacama.

<sup>33</sup> El presente texto corresponde a la ponencia íntegra enviada por la autora al comisión organizadora. Por motivos de salud, Patricia Ayala no pudo asistir al seminario, por lo que su ponencia fue leída como ya hemos señalado- por el profesor de la Universidad de Valparaíso Nelson Castro.

de los 80 se efectuaron actividades de acercamiento e inclusión de la comunidad, a través de la realización de visitas guiadas a las excavaciones arqueológicas. Posteriormente, evidenciado los efectos de los orígenes coloniales de esta disciplina, se profundizan las relaciones de negación entre arqueólogos, museo y atacameños, lo que derivará a principios de los 90 en un fuerte quiebre entre los mismos.

Con la promulgación de la Ley Indígena en 1993 se reconoce la diversidad étnica existente al interior del país y con ello se implementa una política multicultural. Es en este contexto que los atacameños plantearon una serie de críticas y demandas públicas a la arqueología y al museo de San Pedro de Atacama. Sin embargo, la respuesta disciplinaria e institucional se hizo esperar, ya que no es sino hasta principios del siglo XXI que se producen ciertas transformaciones que apuntan a la inclusión de las comunidades atacameñas. En efecto, los años posteriores al cambio en la política indígena nacional, se caracterizaron por un distanciamiento y negación de parte de la academia y el museo, respecto a sus problemas con la población indígena local. Recién el año 2001 se establecen relaciones institucionales de colaboración, diálogo, negociación e intermediación, a través de la realización de mesas de diálogo, la creación del programa de educación patrimonial “Escuela Andina” y de un Área especialmente dedicada a establecer nexos con la comunidad. Por otro lado, sólo hace dos años se produjo una modificación parcial de la exhibición permanente, con el retiro de los cuerpos y restos humanos de las vitrinas. Lo que también podría ser interpretado como un primer intento de quebrar el discurso de relegar a los indígenas al pasado, ya que también se incluyó un breve texto referido a la historia y vida actual de los atacameños. En definitiva, es sobre este proceso de exclusiones e inclusiones que se quiere hablar en esta ponencia.

## II. Ponencia

La arqueología fue introducida en nuestro continente en el siglo XIX como el estudio del “*otro*”: el indígena. En Chile, sus orígenes pueden retrotraerse a mediados de ese siglo, vinculándose su comienzo en la región atacameña a viajes y expediciones de naturalistas, viajeros, geógrafos y aficionados por las antigüedades. Desde principios del siglo XX, llegan equipos extranjeros como la Misión Científica Francesa integrada por De la Grande, De Créqui-Montfort y Boman, quienes realizan investigaciones arqueológicas y etnográficas en la zona. En 1912 el gobierno contrata a Max Uhle, arqueólogo y etnólogo alemán, quien fue el primero en otorgar un significado étnico y cultural a la palabra “*atacameño*” para referirse al registro arqueológico. Si bien sus intereses eran eminentemente científicos, sus planteamientos adquirieron un sentido político, ya que su adscripción étnica y cultural del registro arqueológico fijó a los atacameños en un pasado remoto. En efecto, en un contexto de negación de los sujetos indígenas de parte del Estado chileno, la arqueología entregó una imagen de este territorio como “*habitado*” fundamentalmente por indios muertos, lo que podía comprobarse científicamente en los cementerios prehispánicos distribuidos a lo largo del Salar y la cuenca del Loa.

Desde estos años, la arqueología reprodujo relaciones coloniales de negación con los indígenas, quienes desde una posición de subordinación cumplieron un rol de obreros y/o informantes. A lo que se suma que los arqueólogos se vinculaban a intereses estatales y/o privados, y se trataba de extranjeros o santiaguinos profesionales asociados a la clase dominante, por lo que la arqueología en Atacama se basaba en una distancia geográfica, cultural y social. Todo lo cual se desarrollaba en un contexto político de negación y asimilación estatal de los sujetos indígenas, quienes a su vez se vinculaban de manera contradictoria y conflictiva con la noción de indio, ya que conllevaba atributos negativos de atrasado, incivilizado, motoso, marginal y sin educación, además de concebirse como aquello que no se debe ser.

Con la llegada en 1954 del sacerdote belga, Gustavo Le Paige, se continúa desarrollando una arqueología colonial en Atacama, aunque la red de interacción establecida por este arqueólogo aficionado fue más compleja, ya que vivió en este poblado por 26 años. Varios son los aportes científicos atribuidos a Le Paige, así como aquellos vinculados con la visibilidad nacional e internacional de este oasis como “*capital arqueológica de Chile*” y con ello su inserción paulatina al mercado turístico. A pesar de que la adscripción étnica del registro arqueológico tiene antecedentes previos, sin duda fue Le Paige quien instaló en el imaginario nacional la noción de “*cultura atacameña*” para referirse a las poblaciones prehispánicas del Salar de Atacama. En efecto, el éxito mediático de su labor arqueológica, la cual fue difundida en revistas, diarios y documentales de la época, conllevó popularizar la imagen de los atacameños como parte del pasado y de este territorio como un espacio habitado en tiempos remotos por indígenas de una riqueza cultural destacable. Lo cual, ante la sociedad de la época, debió distar mucho de los habitantes contemporáneos de Atacama, quienes eran vistos como desprovistos de particularidades culturales y tratados como cualquier ciudadano chileno.

Si bien Le Paige fue defensor de la idea de una continuidad cultural atacameña de larga data, desde tiempos precolombinos hasta la actualidad, ello no implicó que reconociera a las poblaciones contemporáneas como interlocutoras válidas con derecho a opinar sobre su labor arqueológica, así como tampoco que legitimara sus significados culturales. Esto quedó del todo reflejado en su desmedido interés por excavar cementerios prehispánicos, en circunstancias que esta práctica negaba y transgredía las creencias locales, por lo cual hoy en día las mayores críticas a su trabajo se refieren a su *“excavación de cientos de tumbas”*. En efecto, la oposición atacameña al respecto tiene su origen en un sustrato cultural de profundas raíces en el tiempo, referido a lo que los habitantes del oasis definen como respeto por los lugares y cosas de los *“abuelos”* o *“gentiles”*. Se trata de entidades de otra época, de otra humanidad, a quienes la interrupción de su descanso y la negligencia en el rendimiento de ofrendas rituales les impele a la provocación de enfermedades en los vivos, razón por la cual se les respeta y teme. Como arqueólogo, Le Paige negó estas creencias, lo cual también es coherente con su práctica sacerdotal, dentro la cual debió ser importante erradicarlas como parte de su propio afán de extirpación de idolatrías.

El papel jugado por la arqueología en relegar a los atacameños en el pasado, sin duda fue potenciado por la creación de una institución museal en San Pedro de Atacama. En 1957 se inaugura el Museo en la Casa Parroquial, el cual fue incorporado al año siguiente a la Universidad del Norte y posteriormente contará con su propio edificio y será conocido como Museo Arqueológico. De este modo se instaló en el poblado principal del oasis, un museo cuya exhibición se constituyó en un muestrario y depósito de los hallazgos y el afán coleccionista de Le Paige, así como en un espacio de difusión de la *“cultura atacameña”*. Al igual que en otros museos de la época, esta exhibición incluyó la totalidad de cuerpos y restos humanos exhumados en los cementerios arqueológicos, así como los objetos asociados a los mismos y los encontrados en sitios habitacionales o talleres, por lo que a su vez funcionó como depósito. Es así que el tiempo indígena es cosificado para ser mostrado en una institución cuyo discurso museográfico perpetuará, por lo menos hasta el año 2007, la preterización de los atacameños. De este modo, la arqueología despliega un doble mecanismo de control del *“otro”* en Atacama, tanto de su temporalidad, al fijarlo en el pasado prehispánico, como de su espacialidad, al circunscribir su presencia a los sitios arqueológicos y a espacios museales.

De acuerdo al contexto disciplinario de la época, si bien no se trataba de una muestra planificada, con objetivos específicos respecto al discurso que se quería entregar, su mensaje estaba dado por la presencia o ausencia de ciertos objetos/sujetos. Debido al lugar destacado que ocupaban los cuerpos y restos arqueológicos en esta exposición y a la ausencia de materiales o textos que establecieran un vínculo entre el pasado y el presente local, los visitantes recibían un mensaje que confirmaba la desaparición de las poblaciones indígenas con la conquista. En este contexto, los resultados de las investigaciones arqueológicas, difundidos tanto en esta institución como en publicaciones, aportaron al discurso estatal negador de lo indígena y con ello al proyecto de identidad nacional de la época, ya que se preterizaba a estas poblaciones y se las concebía como objetos dignos de ser estudiados y museificados, pero sin vínculo con las sociedades contemporáneas.

La exhibición de cuerpos humanos también da cuenta de la visión secular y científica negadora de Le Paige respecto a las creencias locales en los “*abuelos*”. Lo cual también ha sido motivo de crítica de parte de dirigentes étnicos en la actualidad, quienes relatan que en esos tiempos miembros de la comunidad “*no querían*” o “*no les gustaba*” ingresar al museo porque ahí estaban “*los abuelos*”. Se dice incluso que una de las inquietudes de cualquier persona adulta era “*...por qué nuestros antepasados los tienen en exhibición y que por qué los abuelos están ahí en vitrina que eso no debiera ser*”. Si para este arqueólogo la excavación y exhibición de “*momias*” se justificaba por fines científicos, para buena parte de la población local esto constituía un atentado a sus creencias y valores, razón por la cual no se acercaban ni visitaban al museo, e inclusive dejaban de ir a misa.

Las décadas de los 60 y 70 se caracterizan por un contexto académico nacional de formación de una serie de instituciones museales y la profesionalización de la arqueología chilena. A nivel disciplinario local se debate sobre eliminar el uso de categorías étnicas en la designación de las culturas prehispánicas y se cuestiona el planteamiento de “*continuidad cultural atacameña*” postulado por Le Paige. Asimismo, se propone sustituir la denominación de “*cultura atacameña*” por la del “*complejo cultural San Pedro*”, con lo cual el discurso arqueológico regional activará dispositivos de distanciamiento y mayor objetividad y neutralidad científica, además de negar doblemente a los indígenas, ya que no solo los invisibilizará en el presente sino también en el pasado prehispánico. Pese a ello, junto a otros investigadores, Le Paige continuó usando la definición de “*cultura atacameña*” y planteando una continuidad de larga data en sus escritos. Llama la atención eso sí, que este arqueólogo no reflejó su defendida “*continuidad cultural*” en la exhibición del museo de San Pedro de Atacama, lo que será replicado por sus sucesores en la nueva exhibición permanente.

Después de su muerte, en 1980, con una metodología y problemas de investigación propios de una arqueología profesional y sin la envergadura alcanzada en tiempos previos, sus sucesores continuaron con la excavación de cementerios prehispánicos en el oasis. De este modo, amparados en su autoridad científica, los arqueólogos del museo siguieron negando las creencias vinculadas a los “*abuelos*”, las cuales coexistían con una relación problemática y contradictoria de la población local con los lugares y obras de los “*abuelos*” como “*cosas de indios*”, ya que, por un lado, respetaban y temían a estas entidades y, por otro, no las identificaban como antepasados. Esto evidencia una preterización de lo indígena de parte de los mismos atacameños, para quienes estos “*otros*” eran parte de un pasado remoto sin relación con su presente. En este contexto, no solo el Estado y los arqueólogos relegaban a los indígenas a un tiempo específico, sino también ellos mismos.

En 1984 se renueva la exhibición permanente del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, lo que implicó reducir la muestra a una rotonda, instalar vitrinas laterales y centrales y contar con un relato escrito y otro conformado por objetos seleccionados. Sin embargo, pese a los cambios realizados, esta exhibición continuó reproduciendo mecanismos negadores de lo indígena, ya que el discurso arqueológico segmentó la historia de estas poblaciones, al difundir un relato sobre los “*atacameños*” iniciado con la etapa de cazadores recolectores y terminado

con la conquista. A esto se suma que, a pesar del descontento local, siguieron usando los cuerpos y restos humanos como recurso museográfico, los que si bien no se comparan numéricamente con los expuestos en años anteriores, continuaron ocupando un lugar protagónico en la muestra. De este modo, se perpetuaron los efectos de preterización de lo indígena de parte del discurso arqueológico y museológico, siendo en este sentido relevante para el proyecto de identidad nacional de la época, para el cual lo indígena se relegaba a lo folclórico, al pasado y a los espacios museales.

Junto con esto, la comunidad san pedrina percibía al museo como un espacio “cerrado”, “sin participación local”, lo que sin duda se relacionaba con su desacuerdo con la excavación y exhibición de cuerpos humanos. En ese sentido, esta institución era mirada con desconfianza, no se la quería visitar y si “tenían que hacerlo” lo hacían con reticencia. Esto también fue advertido por los arqueólogos de ese entonces, quienes relatan que los atacameños “pasaban de largo” frente a este lugar. Es así que este museo, tanto con su práctica arqueológica (excavar) como museológica (exhibir), se constituyó en un espacio de exclusión para la población indígena, algunos de cuyos miembros incluso “lo odiaban” y prohibían la entrada de su familia.

Al parecer, estas circunstancias impulsaron a los arqueólogos del museo a promover acciones de difusión y participación de miembros de la comunidad, lo cual se tradujo en visitas guiadas a las excavaciones. Un aspecto importante de esta relación de acercamiento, es que el conocimiento del quehacer arqueológico generó una percepción local positiva de esta disciplina, lo cual incluso derivó en un trabajo conjunto para la creación del Comité de Defensa del Patrimonio Cultural de San Pedro de Atacama. Sin embargo, este tipo de interacción fue ocasional y no se mantuvo en el tiempo, desapareciendo a finales de esta década probablemente debido a que se gestó más como inquietudes y voluntades personales que como una política institucional de apertura hacia la comunidad. Asimismo, se trataba de un proceso de sociabilización de conocimiento unidireccional, en el cual los “*expertos del pasado*” enseñaban a los “*otros*” cómo reconstruían su historia, en circunstancias que el contexto político y social no permitía a los indígenas opinar públicamente sobre la labor científica y menos incidir en la toma de decisiones al respecto.

A finales de la década de los 80, dentro el proceso de retorno a la democracia, la Concertación de Partidos por la Democracia aborda el tema de indígena, comprometiéndose a crear una comisión especial encargada de proponer el reconocimiento constitucional de estos pueblos y promover una legislación que favorezca su desarrollo. De esta manera se elabora una propuesta de ley que se promulgará en 1993, produciéndose así un cambio en la relación del Estado y los pueblos indígenas. Sin embargo, el primer borrador de la Ley Indígena no incluyó a los atacameños como una de las etnias del país, lo que confirma la eficacia del discurso estatal y científico negador de la diferencia en Atacama. Advertida esta exclusión, para su reconocimiento ante el Estado se movilizaron una serie de líderes y agrupaciones indígenas, organismos gubernamentales y no gubernamentales, la iglesia, y profesionales de diferentes disciplinas. En este contexto, atacameños y arqueólogos establecieron relaciones de colaboración, ya que, entre otro tipo de información, se usó la autoridad de la arqueología

para comprobar su existencia como grupo étnico. De este modo, el discurso científico usado anteriormente por el Estado para negar, en este escenario político es apropiado por los indígenas para legitimar su autenticidad y diferencia cultural.

Si bien anteriormente el Estado difundía un discurso de ruptura entre el pasado y el presente indígena, el lenguaje político multicultural cambia la relación de estas poblaciones con su pasado, al plantear en la Ley Indígena que los grupos étnicos son descendientes de las sociedades prehispánicas. De este modo, el Estado arbitra quien es o no indígena, demandando legalmente una continuidad histórica para su reconocimiento como tales, paralelamente a lo cual los arqueólogos claman por la objetividad científica en la demostración de esta vinculación. Sin embargo, este continuismo multicultural tiene doble filo, ya que por un lado reconoce la diferencia y por otro la define, decidiendo y limitando quien tiene derecho sobre el patrimonio arqueológico y el pasado, quién es heredero de quien, qué puede ser otorgado y qué retenido. En este contexto, la memorialización estatal ya no niega al otro pero lo controla, más aún considerando que a pesar de su discurso de apertura y reconocimiento, por ley el Estado continúa siendo el propietario del patrimonio arqueológico indígena.

Ante estas transformaciones los sujetos y agrupaciones étnicas enfrentaron a un proceso reflexivo de repensar su identidad, su cultura, su pasado y su sentido del tiempo. Situación que en sus inicios no estuvo exenta de conflictos, ya que entre los atacameños hubo resistencia a identificarse como indígenas y ser integrados como tales en la nueva legislación, así como a asumir una filiación cultural con las poblaciones precolombinas y reconocerlas como antepasados. Sin embargo, paulatinamente se produjo una apropiación del discurso continuista difundido por el Estado, así como se instaló con más fuerza el proceso de patrimonialización en Atacama. En este contexto, los líderes atacameños se representan a sí mismos como parte de una cultura milenaria, que resistió influencias externas y se adaptó a un medioambiente hostil. Lo que se vincula, además, con una resignificación del sentido de los “*abuelos*”, reivindicados ahora como antepasados. Paralelamente a ello se desarrolla un juego de representaciones sociales, en el cual algunos dirigentes utilizan reproducciones de vestimentas precolombinas para responder a la demanda de autenticidad impuesta por la sociedad, el Estado y el mercado.

Frente a este nuevo escenario de cambios, la apertura de arqueología se hizo esperar, probablemente debido a las propias definiciones disciplinarias y a la fuerte tendencia positivista de la arqueología en Chile y, con ello, la búsqueda de objetividad, neutralidad y asepsia política. En efecto, hasta el año 2001, se siguieron reproduciendo relaciones de negación y exclusión de lo indígena desde la arqueología, ya que a pesar de las críticas públicas de líderes atacameños, los arqueólogos y el museo local “*se encerraron en una burbuja de cristal*” invalidando y desconociendo las demandas sociales. Mientras los arqueólogos se sumergían cada vez más en sus problemas de investigación sobre el pasado prehispánico en San Pedro de Atacama, los atacameños cuestionaban públicamente la excavación de cementerios y la exhibición de cuerpos humanos, además de solicitar permiso comunitario, participación y la administración de los sitios y del museo local, así como reivindicar la propiedad del patrimonio arqueológico.

En este contexto los arqueólogos se vieron envueltos en una serie de disputas por el control y los derechos sobre el patrimonio arqueológico, algo completamente nuevo para esta disciplina acostumbrada a detentar el poder sobre los vestigios materiales del pasado. Esto quedó claramente reflejado en el proceso de puesta en valor, protección y manejo turístico de los sitios arqueológicos, impulsado tanto por la CONADI como por las agrupaciones étnicas, en el cual estos profesionales se vieron inmersos en alianzas políticas que buscaban definir desde la propiedad del patrimonio indígena y el tipo de proyectos a realizar, hasta quien podía entrar a los sitios y bajo que condiciones. Mientras los indígenas consideraban relevante construir infraestructura básica para la administración de aldeas y pukaras prehispánicos, los arqueólogos se preocupaban fundamentalmente por su protección e investigación.

Por su parte, la exhibición permanente del museo local continuó reproduciendo el estereotipo de los atacameños como parte del pasado, así como los cuerpos humanos siguieron ocupando un lugar central en la muestra, en circunstancias que los líderes étnicos planteaban que no se sentían representados por esta institución, que no querían seguir siendo tratados como *“piezas de museo”* y que eran una *“cultura viva y no meros objetos”*. De este modo, mientras el discurso político reconocía y legitimaba la existencia de los atacameños, la arqueología perpetuaba la desaparición de estas poblaciones con la conquista, en un espacio museal cuya autoridad y poder en la representación negadora del otro se instaló y reprodujo desde sus inicios. Todo esto se desarrolló en una época en la cual el turismo en el oasis se incrementó exponencialmente y el discurso arqueológico se convirtió en una herramienta más de esta industria del ocio y la evasión. Paralelamente a lo cual las imágenes de esta exhibición se difundieron a diferentes partes del mundo a través de libros, postales, documentales y trípticos turísticos, consolidándose como uno de los museos más conocidos por sus *“momias”*, incluyendo la *“miss Chile”* que para los atacameños representa el símbolo de la fama y enriquecimiento del museo con su pasado.

Junto con esto, por alrededor de cuatro años consecutivos, los días 12 de octubre se realizaron *“velatones”* frente al museo local, actividades que son recordadas por los dirigentes como manifestaciones vinculadas con sus derechos culturales y con la solicitud de respeto por sus *“antepasados”*. Acciones que fueron enfrentadas con *“indiferencia”* por los arqueólogos, como si fueran hechos naturales del 12 de octubre que nunca se asumieron como problema institucional. Junto con esto, atacameños de posturas más radicales relatan que en una ocasión se *“tomaron”* el museo, mientras los arqueólogos plantean que *“no hubo toma”* a pesar de que otros funcionarios recuerdan este hecho con claridad. Por otro lado, el año 2000, en vísperas del 12 de octubre, se intentó quemar el museo de San Pedro de Atacama y, aunque no se ha atribuido legalmente la autoría de este hecho a personas o agrupaciones específicas, para los arqueólogos se trató de una manifestación de las agrupaciones étnicas. Sin embargo, esta situación tampoco se tomó como un problema institucional asociado a la exclusión de la comunidad indígena y la negación de sus demandas, sino más bien como un peligro para el museo y para sus profesionales. Es así que frente a actos explícitos en contra de la disciplina y el museo, la arqueología reforzó sus dispositivos de negación y distanciamiento

de los atacameños, al considerar sus acciones como intrascendentes, inexistentes o irrelevantes institucionalmente.

En este escenario de negación y luchas por el control, significación y poder de representación del pasado indígena, se radicalizan los discursos. Por un lado, los arqueólogos se desvincularon del proceso étnico desarrollado en San Pedro de Atacama, al desconocer las demandas e intereses de estas poblaciones e insistir en una línea de trabajo que excluye, neutraliza o invisibiliza la influencia del contexto social en la producción del conocimiento científico. Por otro, después de años de negación y aprovechando su nueva posición de poder respecto a los materiales arqueológicos y al pasado, los dirigentes étnicos no solo criticaron la arqueología y estereotiparon a los arqueólogos como *“saqueadores de tumbas”* y *“enemigos de los intereses indígenas”*, sino que cuestionaron y prohibieron su acceso a determinados sitios y con ello la realización de excavaciones e investigaciones.

Después de lo que podría considerarse como un período de resistencia al cambio, una vez constatado que en este contexto político no se puede seguir negando al otro sin que existan consecuencias, el año 2001 la arqueología y el museo local comienzan a abrirse al diálogo y a diversificar sus relaciones con las comunidades indígenas. De este modo, se empezó a configurar una arqueología multicultural en San Pedro de Atacama, principalmente caracterizada por un discurso de diálogo, negociación, inclusión, colaboración y/o participación de los atacameños en el quehacer disciplinario. Junto con esto, la realización de proyectos de puesta en valor, protección y manejo de los sitios arqueológicos, ampliaron la definición de la arqueología hacia la gestión cultural y el turismo, así como la vincularon con la empresa privada.

En este contexto, en los últimos años el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama ha activado diferentes formas de inclusión de la comunidad indígena, a través de mesas de diálogo, la creación del programa patrimonial Escuela Andina y de un área especialmente orientada a trabajar con los atacameños. Apertura que ha sido bien recibida por la población local, cuya demanda de participación ha sido finalmente respondida por esta disciplina. Sin embargo, es importante evaluar si dichas instancias representan un cambio estructural para la arqueología y este museo o si más bien se trata de un ajuste de cintura. El reto es ver si estas reuniones, programas de capacitación y actividades orientadas a la población local, no están encubriendo similares relaciones de poder entre arqueólogos e indígenas en Atacama. Al respecto, cabe preguntarse sobre las motivaciones y efectos disciplinarios de la acción más reciente de inclusión de la voz atacameña en el museo: el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición permanente (2007), ya que la era multicultural está llena de inclusiones que siguen siendo exclusiones y de participaciones sin participación.

Gracias.

Ronald Cancino<sup>34</sup>

Universidad de la Frontera

**“Identidades Araucanía: huellas evolutivas, mecanismos de producción y condensación de identidades en un marco intercultural”.**

[rcancino@ufro.cl](mailto:rcancino@ufro.cl)

## I. Resumen

La ponencia, expone el diseño y resultados del “Estudio para el fortalecimiento de la identidad regional Araucanía”. En lo metodológico, se expone el diseño basado en modelos de análisis de gestión del conocimiento y modelación de sistemas, participación ciudadana, prospectiva territorial y métodos etnográficos. En cuanto a contenidos, el estudio desarrolla la hipótesis siguiente: **la identidad es un mecanismo desplegado en procesos histórico-culturales, respecto del cual son observables sus expresiones o vehículos (sujetos, objetos y/ mensajes), que no radica en los individuos sino en los mecanismos que regulan las relaciones sociales, materiales y simbólicas entre colectivos en un territorio determinado, como La Araucanía.** A partir de ello, se explora en los siguientes campos: (1) La Araucanía ha sido, en la profundidad histórica, un **territorio multicultural**; (2) La actual Región ha tenido **momentos** de construcción de relaciones interculturales que han logrado **relaciones simétricas** entre actores con **identidades diferenciadas**, como las construidas mediante complejos mecanismos de guerra y parlamentos en el período colonial; (3) La constitución del estado nación, y la posterior derrota militar mapuche, produce un **profundo quiebre político** (derrota/dominio), **económico** (quiebra economía mapuche, emergencia circuitos marginales rurales y urbanos), **social** (profundas diferencias sociales) y **simbólico** (relaciones de negación mutua entre actores sociales); (4) En la actualidad, se evidencian las **huellas, mecanismos y expresiones de identidades marcadas por una profunda fragmentación social, económica, política y cultural**; (5) Se requiere la construcción de un **proceso de reconocimiento** que permita **transformar la fragmentación en diversidad cultural** mediante la **puesta en valor de procesos de visibilización de diferencias**, materializadas en expresiones materiales e inmateriales que condensan relaciones interculturales y que pueden, con una política de coordinación de identidades, redefinir un marco intercultural que potencie la capacidad de contención y resolución de diferencias con una lógica multicultural vinculante.

---

<sup>34</sup> Ronald Cancino Salas es Licenciado en Antropología y Magíster en Desarrollo Regional y Local. Es Coordinador de Investigación y Desarrollo del Instituto de Desarrollo Regional y Local de la Universidad de la Frontera y académico de la Escuela de Sociología. Se ha especializado en el campo de los estudios de la ciencia y la tecnología, incluyendo estudios aplicados y asesorías en Políticas de CTI, enfoques evolucionarios de la economía territorial y de innovación, cienciometría y vigilancia tecnológica. Actualmente dirige el estudio sobre Identidad Regional en la Araucanía para el Gobierno Regional, donde se realizan esfuerzos para comprender y desarrollar un modelo de política de las identidades desde una óptica sistémica, compleja y evolucionaria.

## II. Relatoría

Los estudios para el fortalecimiento de la identidad regional son proyectos que obedecen a lógicas públicas. Al obedecer a lógicas públicas, es posible detectar emboscadas en estas aproximaciones:

1. Plantearse la identidad como una elección, que es la lógica de las encuestas sociales.
2. Partir del supuesto que la identidad está en el pasado y que es factible de ser capturada y traída al presente, proceso que conlleva una folclorización de la identidad.
3. Pretender generar a partir de ella una imagen corporativa regional, en donde se mercantilizan objetos y sujetos.
4. Convertirla en un conjunto de preferencias individuales.

Pero existen mecanismos alternativos para abordar el tema de la producción de identidades, que giran sobre ejes metodológicos diferentes. Por ejemplo, el establecimiento de las “huellas evolutivas” que determinan procesos histórico-culturales o el concepto de “condensaciones”, como una forma de dar cuenta de las múltiples expresiones de esas identidades.

Metodología:

1. Analizar microestudios (ensayos escritos por especialistas).
2. Abrir estudios, como coloquios ciudadanos (arte, creación, cultura e identidades/ memoria, historia e identidades/ saberes, haceres y sabores).
3. Implementar talleres de prospectiva, en donde se sintetizan propuestas para fortalecer la identidad regional.

Algunas hipótesis para reflexionar:

1. La Araucanía es un territorio de diversidad cultural, en donde queda en evidencia un multiculturalismo asimétrico. Un ejemplo de ello es la metáfora de la estatua de la plaza de Temuco: el único que produce es el colono.
2. Durante la colonia y principios de la era republicana, se construyó un marco de relaciones culturales simétricas, que se quebró más tarde.
3. Las identidades territoriales se construyen a través de ausencias y presencias.

Rafael Prieto<sup>35</sup>

**Asociación Nuevas Museologías del Sur-NUMUS.**

“Bajo las sombras de la gobernabilidad: grafías y representaciones de entornos y singularidades para la exploración de ámbitos territoriales de orientación patrimonial”.  
[prieto.raf@gmail.com](mailto:prieto.raf@gmail.com) , [rprieto@cncr.cl](mailto:rprieto@cncr.cl)

**I. Resumen**

La presente exposición tiene por objeto desarrollar una mirada, a partir de una breve revisión historiográfica, sobre la apertura del ámbito patrimonial a escenarios de integración de mayor pluralidad disciplinaria y situacional de éste en el entorno (natural-cultural) y territorio, cualificando una panorámica de ámbitos convocados a propósito de lo patrimonial y cruzados por problemáticas de escala y observación, para lo que se refiere la identificación, el registro y la gestión /intervención sobre estos bienes, manifestaciones y/o presencias.

Así, en el contexto, de problematizar las grafías para la identificación y registro (conceptualización bajo expresión concreta y situada), la exposición transita por temáticas y desarrollos vinculados a Paisaje Cultural, Patrimonio Inmaterial y territorio.

Luego, la preocupación por las implementaciones de las *grafías*, tiene, finalmente, que ver con las incidencias que éstas generan sobre las políticas de gobernabilidad de entornos y cualidades de entornos concretos.

---

<sup>35</sup> Licenciado en Antropología con mención en Antropología Social. Estudios de Postgrado en Educación y Museos en Barcelona. Cursando Doctorado de Arquitectura y Patrimonio Cultural-Ambiental de la Universidad de Sevilla – Universidad Central. Tiene ocho años de experiencia laboral en torno al siguiente perfil:

- Desarrollo conceptual para el registro de Patrimonio: Paisaje Cultural y Patrimonio Inmaterial.
- Proyectos relativos a Patrimonio Cultural, Museos y Educación no formal, y su relación y atinencia con las comunidades interpeladas.
- Trabajos de campo (etnografías), registros de audio y audiovisuales, y documentación.

## II. Relatoría

Las figuras narrativas que, a lo largo del tiempo, han adornado el mapa de América hicieron posible la fabricación de un relato. En el tema patrimonial: ¿cuáles son los relatos que acompañan el campo de acción de lo patrimonial?

El tema patrimonial surge a partir de la revolución francesa, con una clasificación del mundo en los distintos campos disciplinarios. Los objetos se particularizan y se focalizan, los elementos que componen un objeto de estudio se disectan y se convierten en contenedores de significados (objetos, materialidad, forma). Una alianza con la historia contextualiza estos objetos, dotándolos de una temporalidad. Por ejemplo, las categorías de Linneo están presentes en la categorización del espacio dentro de la orientación patrimonial oficial.

Metodológicamente, la gestión territorial se ordena en torno a dos ejes: observador cenital v/s observador posicionado. Pero existen miradas más ecológicas: el individuo no es un lector de externalidades, sino que habita un territorio. Persona y entorno (que es un concepto que se construye en relación con el observador, en tiempo real) son una sola cosa. Lo “natural” sólo existe como una abstracción.

¿Cómo operan las políticas culturales actuales?

1. Implementando accesos orientadores al conocimiento, con el fin de formar personas de alta capacidad y conocimiento.
2. Relevando identidades, con el fin de cualificar de mejor manera los territorios .
3. Elaborando y configurando mercancías, para su inscripción nominal en un sistema de valoraciones.

## SEGUNDO BLOQUE DE DISCUSION

Claudio Díaz a Rafael Prieto: ¿la política actual patrimonial es un elemento característico de la desnacionalización o de los procesos de nacionalización?

A Ronald Cancino: ¿el arte tiene algún impacto en la identificación en concreto?

A Rodolfo Nome: ¿cómo fue la recepción de la gente, se entiende lo que se busca proponer? ¿Cómo se financia el proyecto? ¿Se genera un vínculo con lo público o lo privado?

Rodolfo Nome: En los espacios territoriales que se trabajaron, el poder reconectarse con la memoria era un elemento fundamental y generacional. La idea de poder volver la mirada es un elemento seductor. Por ejemplo, la comunidad de Budi recuperó prácticas que se habían perdido. A nivel de superación de la pobreza, el exponente no tiene respuesta.

Rafael Prieto: La respuesta depende del observador. El tema patrimonial trae consigo una serie de amenazas, que pasan por la gestión y administración del bien.

Ronald Cancino: Como enfrentarse a la paradoja de buscar una identidad territorial en Araucanía, donde las identidades son múltiples. Las políticas públicas gestionan contenidos, no mecanismos. El exponente piensa que a largo plazo, en un nivel casi simbólico, se podría hacer explícita la fragmentación de dichas identidades.

Por otro lado, hay que poner atención con las “identidades” que se originan a partir de la tensión entre representación e interacción, que pueden devenir en identidades ficticias. Por ejemplo, en Araucanía hace poco un grupo autogestionó un lof.

## TERCER BLOQUE

### PATRIMONIOS Y MUSEOLOGÍAS

Mario Sobarzo<sup>36</sup>  
Universidad ARCIS Valparaíso.  
“Gubernamentalidad Patrimonial”<sup>37</sup>.  
[mariosobarzo@gmail.com](mailto:mariosobarzo@gmail.com)

#### I. Resumen

El texto interpreta el concepto de patrimonio como un ejercicio de intervención gubernamental. Basándose en los análisis de Foucault sobre el nacimiento de la biopolítica en el mundo contemporáneo, se presentan algunas líneas de desarrollo del patrimonialismo, como ideología. Por último, se intenta mostrar que el rótulo de Patrimonio de la humanidad ha significado una limpieza cultural de las prácticas tradicionales de los habitantes de Valparaíso.

**Palabras Claves:** Gubernamentalidad – Patrimonialismo – Turismo – Nihilismo – Biopolítica

---

<sup>36</sup> Profesor de Filosofía, Licenciado en Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante del Doctorado en Filosofía Política, Universidad de Chile.

Es integrante del Comité Ejecutivo de OPECH (Observatorio Chileno de Políticas Educativas de la Universidad de Chile). En la actualidad se desempeña como docente en Universidades ARCIS sedes Santiago y Valparaíso, y Cardenal Raúl Silva Henríquez, dedicándose a filosofía política y sus relaciones con los estudios sociales. Ha publicado en revistas del área, artículos sobre teoría crítica, estética y educación.

<sup>37</sup> El presente texto corresponde a la ponencia íntegra leída por su autor durante el seminario. Una versión más desarrollada de la presente ponencia aparecerá en el libro “*Valparaíso: patrimonio, mercado y gobierno*”. Ediciones Escaparate. Colección Norte sur.

## II. Ponencia

Se ve claramente que por “no-lugar” designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios (...) los no lugares crean la contractualidad solitaria.

**Marc Augé**

Valparaíso es hijo de una conjunción entre ser un centro comercial colonialista e imperialista, su readecuación luego que el estado asumiera el keynesianismo económico, y su desmantelamiento y pauperización en los años de la dictadura. Esto llevó a que las políticas de intervención, que se tenían que desarrollar para “modernizarlo”, pasaran de meros mecanismos de control sanitario a proyectos de inversión para la integración y mejoramiento social de los sectores populares. Sin embargo, es en esta oleada de transformación y humanización de los proyectos urbanos, que se configura uno de los rasgos que serán más notables en la producción de la ciudad y las formas del habitar cívico, lo que Foucault llama la gubernamentalidad capitalista, es decir, el nacimiento de mecanismos de seguridad que operan para controlar los funcionamientos de los micropoderes y permitir que el Estado asuma la posición predominante en los modos de racionalidad legitimados socialmente. En su seminario del año 1978 (editado con el nombre **Seguridad, Territorio, Población**), él señala que a partir del siglo XVIII (toma como ejemplo a Nantes) la ciudad empieza a definirse de acuerdo a 4 funciones principales: la higiénica; la de garantizar su comercio interior; la coordinación del comercio exterior a través de las calles que conectan con las afueras, salvaguardando la función aduanera; y la de seguridad, protegiéndola de los indeseables del campo (Foucault. 2006: 37). El rasgo de apertura es lo que necesita un mecanismo ligado al cálculo de probabilidades para garantizar la seguridad, lo que implica la conversión de los sujetos en población:

Me refiero a una multiplicidad de individuos que están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. A través de ese medio se intentará alcanzar el punto donde, justamente, una serie de acontecimientos producidos por esos individuos, poblaciones y grupos interfiere con acontecimientos de tipo casi natural que suceden a su alrededor. (Foucault. 2006: 42)

Foucault considera en este curso que el proceso de conversión de los sujetos en población está ligado al ejercicio efectivo de la soberanía, esto es a la capacidad del nuevo Estado de definir las regulaciones “naturales” que conllevan los flujos y movimientos aleatorios. Es por ello que la policía en su origen tiene funciones de inmediatez, es el golpe de Estado permanente, en que el soberano impone su voluntad sobre los cuerpos y los discursos,

estableciendo regulaciones naturalizadas, que permiten ordenar y anticipar los conflictos y rebeliones.

Así las cosas, el origen del concepto de biopolítica está en directa relación con el tema de la ciudad y el desarrollo del capitalismo mercantil. Sin embargo, Foucault se da cuenta que las transformaciones del capitalismo bajo el influjo de las nuevas teorías económicas (neoliberalismo recién en ciernes) está alterando el concepto mismo de la biopolítica y sus modos de operación. Es este el punto fundamental que tiene que considerar una discusión sobre los modos de operación de los biopoderes en la ciudad actual.

Fenómenos como la refeudalización de la ciudad contemporánea (con la creación del concepto de criminal potencial extendido hasta a la adolescencia) y los mecanismos de aseguramiento otorgados por servicios privados, los controles médicos de la conducta (como las campañas antitabaco, de prevención del SIDA, de higienización de prácticas barriales, etc.), los cambios en el transporte público, la reutilización de los paños urbanos, etc. están en directa relación a esta nueva funcionalidad que adquiere la biopolítica en el estado neoliberal.

La exposición que sigue intentará delimitar 3 aspectos que son característicos de estos nuevos modos de operación: En primer lugar, ¿qué significa hablar de un estado neoliberal, si muchas de las antiguas funciones del Estado han sido privatizadas (por ejemplo el estado participa inyectando recursos a los privados, no desarrollando él los servicios)? En 2º, ¿qué formas de control policiales han debido desarrollarse para que el Estado neoliberal esté en condiciones de controlar unos flujos que adquieren carácter de desterritorializados y globales? Y, finalmente, ¿qué formas de resistencia configura este sistema de administración y qué se puede esperar de ellas?

Zizek ha señalado que el capitalismo, a diferencia del socialismo, no partió por un manifiesto inaugural, sino que 1º se desplegó prácticamente, y luego se desarrolló alrededor de él una serie de reflexiones, que cuajaron en estudios y panegíricos. La última fase de este desarrollo capitalista, la más lograda hasta hoy, es el neoliberalismo: la tendencia a una desregulación de todos los componentes sociales en su función puramente económica.

El neoliberalismo desde su origen se caracterizó por el pragmatismo moral centrado en la figura del individuo desvinculado, junto con la tendencia a la integración de los mercados y los sistemas de comunicación propios de las élites. Son estas características las que lo hicieron tan atractivo de implementar en Chile. Nuestras élites son (y han sido en casi todas las épocas de nuestra historia) extremadamente librecambistas y antiestatistas en temas económicos<sup>38</sup>. Sin embargo, este (supuesto) factor progresista en el ámbito económico se conjuga con un conservadurismo moral, sustentado en una religiosidad que intenta reeditar los vínculos sociales orgánicos que operaban en la Edad Media europea. Es esto lo que vuelve tan interesante el modo en que se implementaron las políticas neoliberales en Chile, y también, lo que permite entender su “éxito”.

---

<sup>38</sup> Quizá en este punto sería importante detenerse en las formas de cooptación usada por los grupos de poder, pero por lo extenso de dicha problemática se deja dicho tema pendiente para otro trabajo.

Las condiciones brutales a las que el neoliberalismo somete a las formas de vida, se vuelven insoportables en términos psíquicos. Por una parte, la responsabilidad por los fracasos cae en el propio individuo; se le solicita una atención constante e intensa a los procesos productivos y de trabajo; se lo expropia de todo tiempo libre que pudiera generar disidencia intelectual; se lo estupidiza por los Medios de Comunicación de Masas; se lo aísla y expropia de los vínculos sociales que podrían entregarle seguridad psíquica; se lo fragmenta en ámbitos de vida (trabajo-hogar-transporte-amistad-pareja-hijos) que operan con lógicas diferenciadas y, más aún, antagónicas. Es por ello que se requiere un mecanismo compensatorio de dichos problemas. Este será el pastorado.

Como lo muestra Foucault este modo de gobernar a los seres humanos se define por 4 aspectos: 1) que se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento; 2) que es benévolo; 3) que su ejercicio es un modo constante, caracterizado como celo infinito (preocupación permanente); y, por último, que es un poder que individualiza (Foucault. 2006: 154-156).

Fue Max Weber quién señaló el vínculo profundo que existe entre la regulación moral y el buen funcionamiento necesario para el desarrollo del capitalismo. Según él, para que un sistema económico esté en plenas condiciones de operar y extenderse, no basta con atender a sus determinaciones materiales, sino que son fundamentales el modo en que se sustenta ideológicamente. En el caso de la transición de un sistema como el medieval al moderno económico, esto implicó que la ideología religiosa cambiara y se readaptara al nuevo concepto de riqueza, ligada al capital especulativo, y eso suponía la separación Estado-Iglesia, y más aún, la internalización de la norma sagrada.

El neoliberalismo en Chile, como última forma del capitalismo, se ha hecho cargo de esto en la figura del Opus Dei. Es interesante en este sentido señalar que, si bien, los gobiernos de la Concertación no han estado ligados a esta congregación, sí fueron permeados a un nivel operativo por este rasgo pastoral que ha definido las nuevas estrategias de intervención biopolítica desarrolladas los últimos 17 años.

Sin embargo, hay dos problemas que me interesa pensar en este contexto: en primer lugar, ¿qué Estado se configura para perseguir este fin? Y en 2º, ¿qué tipo de subjetividades son las que despliegan los dispositivos de gubernamentalidad utilizados por el neoliberalismo en Chile?

Bajo los ideólogemas de la modernización y la competitividad en los mercados internacionales, los últimos 30 años de la historia de Chile han estado caracterizados por una política tendiente a disminuir las esferas de regulación directa que posee el Estado. Esto no ha significado que los controles desaparezcan, sino que han sido entregados a los puros intereses económicos, lo que en el contexto de un mercado oligopólico implica que el poder se concentra en menos de una decena de grupos de interés (siendo generosos en la cantidad), que manejan casi todas las aristas del capital, y que poseen intereses cruzados e interrelacionados.

En el caso de Valparaíso, es característico respecto a la explosión del mercado inmobiliario, y, en particular, en relación al concepto de “recuperación patrimonial”; lo que ha significado la desaparición de formas de vida ligadas a sistemas urbanos que se encuentran en proceso de extinción (barrios, pequeños almacenes, plazas y parques, etc.), para dar paso a nuevas articulaciones: nuevos tipos de servicios (grandes supermercados, cadenas comerciales, cines transnacionales, infraestructura ligada a servicios turísticos, etc.).

En cada uno de estos sistemas se reproduce una forma de gubernamentalidad definida por la primacía del capital financiero (sistema de hipotecas y créditos), lo que implica la internalización y práctica de formas de vida caracterizados por la desvinculación comunitaria, la desconfianza y el temor a la alteridad social, la fetichización del éxito amoral (e incluso su estandarización en sistemas de selección laboral<sup>39</sup>), la privatización de las funciones policiales (los guardias privados), la pérdida de identidad colectiva e individual (la tendencia al anonimato), por nombrar sólo algunas características.

Todos estos factores son imposibles de separar de una institucionalidad política que tiene los mismos fundamentos: sobrevaloración del derecho de propiedad, exclusión política de lo popular, mecanismos de participación y funcionamiento legal con un fundamento autoritario (presidencialismo exacerbado, inexistencia de plebiscito, sistema binominal, etc.).

El sistema neoliberal reemplaza la lógica de los deseos y su búsqueda de realización para satisfacer nuestras necesidades, por un sistema basado en el consumo como satisfacción ligada a una subjetividad megalotímica (por usar el concepto de Fukuyama), que reproduce las crisis del capital. Lo principal de ella es la anticipación del deseo, su producción externa al sujeto. A esto descrito converge el diseño, la publicidad y la tecnología, que atraviesan todos los rasgos de la sociedad de consumo, del cual el patrimonio como industria es una variante.

El comercio mercantil y la asignación de valor monetario son el último paso (y el primero también) de la subjetivación del sistema de los objetos. La pretensión original es liberarnos de su seducción (en palabras de Baudrillard) a través del dominio. Controlar las relaciones que ellos establecen con nosotros mediante el uso de la fuerza para establecer nosotros los términos de esa relación. Basta sólo con mirar a dos niños negociando por unas baratijas para observar en los ojos de ellos ese extraño influjo que los hace caer en una espiral de deseo (da lo mismo el objeto, una lámina o una bolita son iguales en su afán de posesión). Este proceso nace como intento subjetivador: es el mismo sujeto el que pone el valor al objeto deseado. Pero, hay un punto en el cual la cuerda se rompe. El hilo que permitía traer al objeto ante la mirada del sujeto se nutre de su propio deseo, que es el que lo tensa, y, al

---

<sup>39</sup> Para una exposición excelente de esto véase la película **El Método** (2005) del director argentino Marcelo Piñeyro. En ella un grupo de ejecutivos es llevado a una serie de enfrentamientos psicosociales para conseguir un puesto directivo en una empresa transnacional. Las experiencias que aparecen en pantalla son extremadamente violentas a nivel simbólico, al punto que la dignidad humana es expuesta en un mundo que sólo puede finalizar en catástrofe, lo que se expresa en la escena final, cuando la protagonista camina por las calles de una ciudad en ruinas.

mismo tiempo, lo rompe.

Doble proceso: salida del deseo subjetivo para conseguir traerle lo que quiere, pero, al mismo tiempo, liberación, independencia de ese deseo que se vuelve autónomo, y soberano sobre la voluntad del sujeto. Es el reemplazo de la asignación de valor monetario lo que permite que funcione como sustituto simbólico del objeto mismo.

La subjetividad moderna, sin embargo fue construida sobre cimientos muy distintos: la autonomía moral (Kant), la libertad política (republicanismo y liberalismo tienen visiones distintas, pero ambos la consideran la base de sus edificios teóricos), la racionalidad como fundamento y mecanismo de cercioramiento (desde Descartes hasta el positivismo), la adultez como objetivo pedagógico (Rousseau, Kant, Hegel y el romanticismo, el estado napoleónico, etc.) y el cosmopolitismo como rasgo identitario (ilustración). Todos ellos suponen el afán de dominación, como lo expuso Maquiavelo bellamente en *El Príncipe*, pero, al mismo tiempo incitan al deseo de no serlo, lo que es el punto de tensión, que resuena hasta la actualidad cuando pensamos cómo liberarnos de esa misma modernidad monopólica en términos de pensamiento.

Sin embargo, esta subjetividad ha da paso a una forma nueva de ella, cuyo objeto es la posesión del prestigio simbólico otorgado por el consumo. La hipoteca del tiempo futuro para alcanzar reconocimiento entre los iguales.

Margaret Mead en **Sexo y Temperamento** describe a la tribu de los Mundugumor, quienes eran caníbales, y tenían una moral basada en la admiración a los más despiadados, a los más poderosos<sup>40</sup>. Nuestro sistema actual se sostiene en dicho rasgo como factor central del prestigio. Un estado ausente, sin políticas sociales, sin proyectos de desarrollo propio, que le entrega todas estas funciones a grupos privados, sólo puede operar si es lo suficientemente consistente para expresar su utilidad al servicio de esta forma de subjetividad: ¿qué otra cosa (si no es eso) es el acuerdo educacional contra la percepción de la mayoría, de que el lucro es malo? ¿Qué otra cosa (si no es eso), es el matonaje moral del Tribunal Constitucional contra la píldora del día después y su distribución a los pobres? ¿Qué otra cosa (insisto, si no es eso), es la conversión de la “cultura” porteña en industria? Porque no nos engañemos, basta con hacer la pregunta correcta (por ejemplo, ¿qué industria es una industria cultural?) para que nos demos cuenta de las contradicciones de los enunciados morales con que se sustenta el discurso del poder en Chile. Y esto es particularmente grave en el caso de Valparaíso.

¿Por qué la conversión en patrimonio de una zona supone la pauperización de los centros de comercio popular, o su transformación en locales segregados de facto<sup>41</sup>? ¿Quiénes

---

<sup>40</sup> Desarrollé este punto en **Declaración de Guerra. Los Límites Éticos de la Convivencia Moderna**. Publicado en una 1ª versión en [www.opech.cl](http://www.opech.cl).

<sup>41</sup> Es particularmente triste el caso de aquellos locales que han terminado traduciendo el nombre de sus platos y sus ingredientes al inglés (incluso los ingredientes ni siquiera están en castellano). Lo triste no es que hayan sido traducidos sus nombres, sino también sus precios, los que se vuelven prohibitivos para la mayoría de los porteños.

son los grandes beneficiarios detrás del alza de los terrenos de Valparaíso? ¿Parece razonable seguir creyendo que el discurso sobre el patrimonio va verdaderamente en beneficio de los habitantes autóctonos del puerto? ¿Se puede creer en la promesa de trabajo y riqueza que supuso la declaración de patrimonio?

Nuestra forma de gubernamentalidad estuvo y ha estado ligada a la producción de temor endógeno: en la dictadura ese lugar lo ocupó la represión extendida que ejercieron los aparatos del Estado. Durante los 2 primeros gobiernos de la Concertación esa función la cumplió el temor al quiebre democrático y al terrorismo desestabilizante. En los últimos 2 gobiernos los aparatos ideológicos del Estado (medios privados que son parte de este Estado en las sombras, que es el corpus empresarial) han sobregenerado discursos en torno a la figura de la delincuencia y la inseguridad (“Valparaíso, ciudad violenta”). En esto, nuestros capitalistas no han sido muy distintos de los neoconservadores norteamericanos<sup>42</sup>.

Como lo señaló Zizek, después del atentado a las Torres Gemelas, ha surgido una nueva figura biopolítica: el alien. Éste es aquel con quién es imposible toda forma de conciliación, de diálogo, pues en su identidad viene íncita la destrucción de occidente y sus formas de vida, lo que a esta altura ya no es discernible de la privatización neoliberal. En este caso el turista representa la figura de la normalidad que necesita que los nativos sean controlados en sus prácticas incivilizadas.

Desde Agosto de 1999 han muerto en todo el mundo miles de inmigrantes, negros o tiznados, tratando de pasar la frontera entre la inexistencia y la esclavitud. En camiones frigoríficos, en furgones para ganado, hacinados en pateras, de frío, por asfixia o ahogados en el mar, siguen muriendo todos los días a causa de su irrelevancia de nacimiento, sin poder atravesar esa línea que con tanta facilidad cruzan las mercancías, los animales y hasta los virus, pero en la que se quedan inevitablemente enganchados los individuos puros, los hombres desnudos. En dirección contraria, mientras tanto, 80 millones de vuelos al año trasladan a 600 millones de turistas a los que nadie puede detener porque no hay fronteras ni vallas ni fusiles que puedan detener –o al menos limitar- el flujo impersonal de los consumidores. Quizá en el mismo avión entre cuyas ruedas murieron congelados Yaguine Koita y Fodé Tounkara, como insectos en una trampa, volvía de Malawi el matrimonio Walker muy quejoso porque (...) “los hoteles de cinco estrellas no merecen esa calificación”, “las carreteras son malas” y no hay “buenas gasolineras con baños limpios para animar a los turistas a disfrutar de un hermoso país” (Alba Rico. 2007: 148)

---

Así las cosas, el desarrollo de un discurso patrimonialista aparece como una gran

<sup>42</sup> Pienso en la estrategia de tolerancia cero aplicada por Giuliani en Nueva York, por ejemplo.

operación de intervención gubernamental, dirigida por el buen fin de “ayudar al desarrollo” de la zona, al mejoramiento económico de sus habitantes, sin embargo se sustenta sobre esta lógica turística<sup>43</sup>: 1º) Miedo de los turistas a la ciudad ominosa, y desprecio por la forma de vida salvaje: perros y basura en las calles, caos urbano, delincuencia, malos servicios, etc. 2º) Generación de nuevas zonas periféricas debido al desplazamiento de población nativa. 3º) Higienización de las vías de acceso a los centros del capital: recambio poblacional (y de clase) en las zonas patrimoniales y sus alrededores; renovación de la zona portuaria, convertida en centro de servicios para turistas, etc. 4º) Creación de un síntoma que desplaza la preocupación del motivo de la desigualdad a sus modos de expresarse: cosismo despolitizado expresado en el patrimonialismo<sup>44</sup>. 5º) Ingentes cantidades de dinero traspasados a los privados directamente de las arcas estatales, y legitimados en la figura del beneficio a los más pobres, esto mediante los subsidios de CORFO a los empresarios turísticos que abran hoteles, restaurantes u otros “servicios”. 6º) Encarecimiento de la vida en los paños urbanos patrimoniales (productos y negocios más exclusivos, abandono de los locales tradicionales, reconceptualizados como “pintorescos”, etc.). 7º) Quiebra del comercio minorista de la zona puerto, y su reemplazo por grandes cadenas (farmacias, supermercados, inmobiliarias, financieras, etc.). 8º) Proletarización del trabajo turístico, estructurado por nuevas formas de explotación que rompen con los horarios más tranquilos de las provincias<sup>45</sup>, con la familia extensa y con las redes sociales, a través de la aceleración y concentración temporal.

Es este último rasgo lo que configura el modo ideológico específico de la gubernamentalidad neoliberal chilena: la identificación de los intereses empresariales con los del resto de la sociedad, en forma directa, frontal, sincera<sup>46</sup>. El neoliberalismo no necesita

---

<sup>43</sup> Se describen algunos rasgos que requieren más estudio y análisis como un modo de invitar a la discusión.

<sup>44</sup> Véase las páginas 18 a la 21 del texto **Las Industrias Culturales como Eje de Desarrollo Económico**. Acta del Primer Congreso sobre el tema. Los temas centrales de esta ideología patrimonialista son: la idea de unión de intereses de actores económicos, políticos y sociales, y la coordinación de ellos en torno a ejes como “la articulación de la oferta, demanda, estrategias de marketing, certificación de calidad y *participación ciudadana* en torno a esta industria” (el subrayado es mío); la propaganda como medio de construcción de “orgullo ciudadano”; la riqueza como argumento conclusivo; y, la limpieza étnica de los comportamientos localistas.

<sup>45</sup> Es impresionante cómo se invierten los códigos aceptados hasta el momento: la siesta, una práctica reconocida por su aporte a la salud, se convierte en símbolo de flojera para los nuevos habitantes (venidos de Santiago, muchos de ellos), y en una molestia para el desarrollo económico-turístico. Se legitima la explotación como símbolo de modernidad.

<sup>46</sup> Un síntoma morboso de esto es lo que sale en el texto ya citado sobre las industrias culturales, donde las fotos de unos afiches y pendones muestran a un habitante de la ciudad (niños, estudiantes, trabajadores, etc.) delante de un lugar típico de la ciudad (Iglesia la Matriz, ascensor Polanco, el edificio de la Armada, etc.) con la leyenda “¡este es mi Patrimonio!”. Sin embargo al dar vuelta la página y mirar los mismos lugares promocionados para inversionistas (la frase del afiche es “el turismo es riqueza”) los habitantes desaparecen.

mentir: deja en evidencia sus horrores, pero los justifica en la incapacidad personal. Es por ello que es capaz de unificar el buen negocio patrimonial con la necesidad de un trabajador sumiso. La propaganda y el miedo han sido los verdaderos cementos de nuestra sociedad.

En un texto para realzar el patrimonio intangible de la región entrevistan a un poblador del Cerro Yungay que nombra más de 10 veces la palabra trabajo y trabajar:

Una herencia que me quedó, yo creo que debe haber sido el trabajo no más. Trabajar y trabajar.

¿Qué entiendes tú por herencia, o legado, patrimonio?

La responsabilidad. Ser responsable con tus actos también po'. La herencia que me dejó fue esa no más, la de ser responsable y servir y respetar a la gente y saber entenderla.

(...)

No creo que Valparaíso te ayude a conectarte tanto, porque Valparaíso ya no tiene nada que ofrecer. Para uno como trabajador, no hay trabajo. Si Valparaíso ofreciera trabajo estable, un trabajo para todos igual, no importa un sueldo mínimo, pero tener trabajo todos los meses. (Browne. 2006: 19)

Por otra parte, junto con la transformación del Estado hacia la optimización de los mecanismos de ingeniería social, se ha desarrollado un mecanismo solidario que impide los procesos de crítica y autoconciencia de los procesos de control y alienación. El concepto que, creo, mejor define este rasgo, es la generación de un tipo de intelectual orgánico (en el sentido gramsciano), pero que no adscribe a un partido, sino a una sensación: el nihilismo. Entiendo por dicho concepto lo expuesto por Santiago Alba Rico:

Si el capitalismo es nihilista, la única forma de afirmar valores es combatir el capitalismo. Porque el capitalismo no disuelve tanto los valores cuanto las condiciones mismas en las que cualquier cosa sólida, cualquier consistencia, pueda surgir y sostenerse; porque erosiona radicalmente todas las diferencias sobre las que se levanta la cultura, cualquier clase de cultura: la diferencia comer/usar/mirar, la diferencia entre guerra y paz, la diferencia entre culpables e inocentes, la diferencia -sobre todo- entre producción y destrucción.<sup>47</sup>

La capacidad del neoliberalismo está justamente en educar a los nuevos cuadros intelectuales en la despolitización como forma de la política ideal a nuestra sociedad. Enfatizar el pragmatismo y confiar en las reformas como mecanismos de resolución a los problemas de la sociedad. Creer en la casualidad como resultado de las decisiones económicas

---

<sup>47</sup> Entrevista a Santiago Alba Rico en Rebelión.org. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=58080> (Visitado el 3/11/07, a las 14:55 horas)

empresariales, y fundamentalmente reproducir el discurso de la derrota de toda forma de pensamiento y praxis distinta a la del capitalismo.

Nuestros colegios exitosos son el primer eslabón de una cadena que termina en el investigador de una ONG o consultora reproduciendo la melancolía nihilista, el duelo por el pasado que ha muerto para permitir que la satisfacción del consumo triunfe. Pues, el patrimonio es al pasado, lo que la pornografía a la sexualidad, o la conversación coloquial al chateo, un sucedáneo que satisface, pero que no otorga alegría. En palabras de Spinoza, no permite que las afecciones y las pasiones se realicen, sino sólo la metástasis de ellas, su sobre-existencia y disfrute en el placer perverso psicoanalítico. Es este doble potencial del nihilismo lo que lo vuelve tan exitoso: gozo perverso y melancolía por una subjetivación sin sujeción.

Pero, para que eso resulte los habitantes de Valparaíso tienen que ser reeducados: Dice el documento de buenas prácticas patrimoniales:

3. Valore el arte en los espacios públicos, pintando sus graffitis sólo en los lugares autorizados.

**¡Conserve y mantenga la estética de su barrio, su ciudad!**<sup>48</sup>

7. Cuide el medio ambiente y la limpieza de la ciudad, coloque su basura en los depósitos habilitados para ello.

**¡Construyamos una ciudad limpia!**

12. Preste ayuda al visitante que lo requiera.

**¡El turismo es riqueza para su barrio, su ciudad!**

Alba Rico nos explica lo que esto significa:

Egipto tiene que parecerse al de la Exposición Universal; Bali tiene que parecerse al de El Corte Inglés; África, tienen que convertirse en Parques Temáticos de sí mismos, a la medida de la fotografía que queremos fotografiar. Habrá, pues, que construirlos. El país entero tiene que *posar* y habrá que obligarlo a acomodar su economía, a transformar sus infraestructuras, a reorganizar su comercio, a disolver sus cimientos y momificar sus especies; a poner el agua, el espacio, los hombres, a disposición de la Imagen Verdadera que los turistas han visto ya mil veces y quieren confirmar sobre el terreno. (...) Pero no sólo el país, también sus hombres tendrán que avenirse a participar como figurantes en el Parque Temático. La mirada de los turistas es performativa y determina permanentemente la conducta de unos nativos que sólo existen *para ellos*. (...) Así, los nativos serán sumisos, sencillos, serviciales, admirativos, testigos en cada gesto de nuestra superioridad natural, que tratarán en vano de imitar, o aparecerán como *un problema de seguridad*: “inmigrantes” también en su

---

<sup>48</sup> Negritas en el original.

propio país, se insinuarán amenazadores, astutos, sospechosos, inclinados racialmente a la delincuencia. (Alba Rico. 2007: 154 – 155)

Pero, ¿existen alternativas a este estado de cosas?

Toda forma gubernamental configura su modo de resistencia. En nuestro caso Valparaíso y sus formas de organización social resisten, desconfían de los modos formales de organización (los partidos), de las prácticas tradicionales de hacer política, de los discursos legitimatorios ideológicos, del discurso patrimonialista. Esta nueva sociedad civil se está rearticulando en contra de los sistemas de seguridad implementados estos últimos años, pero aún no sale de ser un en-sí. ¿Qué factores pueden hacer el paso de un en-sí a un para-sí? ¿Qué papel juega el pensamiento en el logro de ello?

La capacidad que manifiestan en forma constante los organismos sociales y la autoconciencia de la exclusión tiene que poder formularse en términos de resistencia en todas partes, justamente porque las contradicciones no son resabios de un problema distinto, sino que son sólo el síntoma de la desigualdad que supone el salario y sus formas de vinculación social. Politizar esto es comenzar a superar el nihilismo que nuestro sistema requiere para funcionar.

Quisiera citar un último documento que muestra las relaciones de oposición que hay entre el discurso patrimonialista y lo que los porteños construyen para resistir. El dirigente Cristián Amarales dice:

En definitiva yo no sé si el Patrimonio hoy día le ha hecho más mal que bien a Valparaíso. No hay un respeto por la ciudad, por su geografía, la destrucción de casas, de edificios para poder levantar centros comerciales, desplazando a toda la gente que siempre vivió ahí a lugares mucho más altos. ¡Es horrible! O sea, el beneficio va a ser para ellos, va siempre para los mismos. Aquí no estamos en contra de las inmobiliarias, pero sí creemos que ellos tienen que modificar y adecuarse a la ciudad.

¿Como una limpieza quizá?

... más que una limpieza es como una segregación total, de la ciudad. La estamos matando; yo creo que el tema del patrimonio está matando la fuente de Valparaíso.

Los habitantes de Valparaíso no rechazan el ser patrimonio de la humanidad, sólo quieren que eso no implique la destrucción de su ciudad. Es exactamente eso lo que su conversión en industria ha generado y lo va a seguir haciendo.

Valparaíso, Diciembre, 2007.

## **Bibliografía**

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Argentina: Fondo de Cultura Económico.

Alba Rico, Santiago (2007) *Capitalismo y Nihilismo*. España: Akal.

*Las Industrias Culturales como Eje de Desarrollo Económico. Primer Congreso*. (2006). Chile.

Browne Escobar, Allan (Coordinador) (2006). *Este es mi Patrimonio. Valparaíso*. Chile: CORFO y Universidad de Valparaíso.

Mead, Margaret (1997). *Sexo y Temperamento*. España: Altaya.

Pablo Aravena<sup>49</sup>

Universidad Viña del Mar

**“Memoria, patrimonio y lugar. Sobre la gestión patrimonial de Valparaíso”<sup>50</sup>.**

[paranunez@yahoo.es](mailto:paranunez@yahoo.es) , [paravena@uvm.cl](mailto:paravena@uvm.cl)

## I. Resumen

Los discursos sobre la identidad porteña, articulados en una clave esencialista que no los distingue de la operatoria de cualquier nacionalismo, han calzado dócilmente –por su efecto cosificador– con el modelo de gestión impulsado: el turismo y el negocio de las mercancías culturales. En el proceso de producción de bienes culturales se cierran las significaciones múltiples de los espacios históricos, se separa a los objetos de su sentido social y se descontextualizan los modos de vida que, por ahora, subsisten en el seno de “lo patrimonial”. El presente patrimonial de Valparaíso impone el consumo del pasado antes que su conocimiento.

En el nuevo modelo de “desarrollo” de Valparaíso entran cuestiones que van desde la gestión del pasado hasta el uso de terrenos que hasta aquí habían sido reservados a la actividad portuaria. Es precisamente una redefinición de la ciudad y de sus espacios la que se efectúa por “lo patrimonial” y que se dirige a hacer de Valparaíso una gran industria cultural, aunque de una definición bastante espuria. Es sobre este punto que plantearemos algunas consideraciones, tratando de exhibir trazos de lo que se asume como “políticas” sociales y culturales que, según nuestra lectura, no son sino discursos en los que se vehicula, si no un proyecto, al menos unos objetivos políticos y otros intereses estrictamente económicos.

---

<sup>49</sup> Pablo Aravena Núñez (Valparaíso, 1977) es Licenciado en Historia y Magíster en Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Postgraduado en Enseñanza de la Historia y las Ciencias Sociales por FLACSO-Argentina. Actualmente se desempeña como Jefe de la Carrera de Historia y Geografía de la Universidad de Viña del Mar, institución en la que además ejerce como investigador del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI) bajo la dirección del filósofo chileno Sergio Rojas. Imparte también la docencia en el Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso y en el Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María. Se ha dedicado a problemáticas relacionadas con la Filosofía de la Historia, Teoría Historiográfica e Historia Oral. Es editor y co-autor de *Miseria de lo cotidiano. En torno al barrio puerto de Valparaíso*, (Universidad de Valparaíso, 2002), *Trabajo, memoria y experiencia. Fuentes para la historia de la modernización del puerto de Valparaíso*, (Universidad ARCIS Valparaíso / Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio de la Universidad de Valparaíso, 2006) y *Nombrar el devenir. Filosofía de la historia, memoria y política* (Escaparate / CEHI, 2009) Autor de *Memorialismo, historiografía y política. El consumo del pasado en una época sin historia* (Escaparate, 2009, en prensa) En el año 2008 obtuvo la Beca de Creación Literaria otorgada por el Consejo del Libro por la obra *Los recursos del relato. Conversaciones sobre Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica*.

<sup>50</sup> El presente texto corresponde a la ponencia íntegra leída por su autor durante el seminario. Una versión más desarrollada de la presente ponencia aparecerá en el libro *“Valparaíso: patrimonio, mercado y gobierno”*. Ediciones Escaparate. Colección Norte sur.

## II. Ponencia

La llegada de la temporada estival parece traer asociada una modificación de nuestra manera de mirar a Valparaíso. Usualmente somos apurados transeúntes, la ciudad se nos hace transparente en el trámite cotidiano. Pero la luz del verano nos la devuelve como objeto... y últimamente como “objeto consumo”. La prisa del año laboral y la liviandad del turista o el “paseante” son las formas de habitar –hasta donde es posible habitar así- más usuales, desplazando a un segundo plano el habitar crítico del presente que define en gran medida al sujeto ciudadano.

Hoy Valparaíso debe resolver varias cuestiones, pero lo primero es construir la posibilidad de que lo que se haga con la ciudad sea resuelto de manera democrática en un acto en que el pueblo ejercite su soberanía. Lo urgente es procurar que no sigan decidiendo por nosotros. Entre los problemas que se nos presentan podemos contar uno fundamental: el del modelo de gestión con que se quiere potenciar a Valparaíso, nos referimos al discurso “patrimonial”. En él entran cuestiones que van desde la gestión del pasado hasta el uso de terrenos que hasta aquí habían sido reservados a la actividad portuaria. Es precisamente una redefinición de la ciudad y de sus espacios la que se efectúa por “lo patrimonial” y que se dirige a hacer de Valparaíso una gran industria cultural, aunque de una definición bastante espuria. Es sobre este punto que plantearemos algunas consideraciones, tratando de exhibir trazos de lo que se asume como “políticas” sociales y culturales que, según nuestra lectura, no son sino discursos en los que se vehicula, si no un proyecto, al menos unos objetivos políticos y otros intereses estrictamente económicos.

Sabido es que quienes nos dedicamos a la historia guardamos una deformación de oficio: tomar por fuentes privilegiadas los textos, reducir la noción de documento a la escritura, nuestro olvido disciplinario –pese a la advertencia de Marc Bloch– de que “la historia se hace con documentos, pero con todos los documentos”. En efecto, me propongo explicitar la concepción de patrimonio y de cultura que integran las políticas culturales a través de la superposición de cuatro citas:

“... la conciencia de la propia existencia y el orgullo que nacen de la identidad cultural son parte esencial del proceso que deben seguir las comunidades para reforzar su poder. Por estos motivos los responsables del Banco Mundial pensamos que el respeto hacia la cultura y la identidad de los pueblos es un elemento básico de cualquier enfoque viable para un desarrollo centrado en las personas.

Hemos de respetar las raíces de las personas en su propio contexto social. Debemos proteger la herencia del pasado; pero también debemos amparar y fomentar la cultura viva en todas sus manifestaciones. Esto es, además, muy positivo para el mundo de los negocios, como han demostrado muchos análisis económicos recientes. Desde el turismo hasta las restauraciones,

las inversiones en el patrimonio cultural y las industrias relacionadas con él promueven actividades económicas generadoras de trabajo que producen riqueza e ingresos”.<sup>51</sup>

(James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, 1998)

Objetivo II: “promover el desarrollo de una industria cultural que aporte al crecimiento de la oferta de bienes y servicios culturales en el país”. [...]

Objetivo IV. Medida 38: “Contar con un plan nacional de fomento al turismo cultural sustentable, vinculado a la valoración de los sitios patrimoniales e históricos, arqueológicos y naturales, con planes de desarrollo que recojan la experiencia internacional al respecto. En este contexto se ha de considerar el necesario financiamiento para el desarrollo de planes de gestión de los sitios declarados y postulados Patrimonio de la Humanidad”.<sup>52</sup>

(“Definiciones de Política Cultural 2005-2010”. CNCA)

“Nosotros tenemos que potenciar la regiones con lo que tenemos como alternativa. Hay regiones que se deben potenciar desde el punto de vista servicios. A mi me gusta hacer una mirada como optimista, miradas como adelante, hacia futuro. Una dice pero ¿Por qué una región como Valparaíso que tiene tantas universidades, tanta gente tan brillante, no puede ser capaz de pensar que puede ser un Miami en materia de servicios en América latina? Yo creo que es posible”.<sup>53</sup>

(Soledad Alvear. Presidenta del Partido Demócrata Cristiano. Programa Tolerancia Cero, Chilevisión, Noviembre de 2007)

“Yo estoy de acuerdo en que se conserven las fachadas, se traten de restituir los pavimentos, se reemplace mobiliario urbano de época, etcétera, porque constituye una lección para los habitantes, tiene un valor turístico y da lugar a la nostalgia de los porteños, hecho que tiene un cierto ribete poético”. [...] “Esta renovación visual debería ser acompañada de la incorporación de ciertos valores patrimoniales que podrían reeditarse” [por ejemplo] “el barrio del puerto y su legendaria vinculación con los marineros, que hoy podrían ser perfectamente reemplazados por turistas, creando un barrio de los turistas. Eso si es incorporar un cierto sentido del patrimonio intangible, acompañado de una tremenda inyección de recursos para ese mismo

---

<sup>51</sup> James Wolfensohn, “Culture and Development at the Millenium” (1998), citado por Patricia Goldstone en *Turismo. Más allá del ocio y del negocio. Op. Cit.*, p. 299.

<sup>52</sup> “Definiciones de Política Cultural 2005-2010”, en: *Pausa. Revista del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes*, N° 4, Santiago, junio de 2005, pp. 44-49.

<sup>53</sup> Es posible ver esta declaración en un fragmento del programa disponible en: [http://www.chilevision.cl/home/index.php?option=com\\_content&task=view&id=45411&Itemid=229](http://www.chilevision.cl/home/index.php?option=com_content&task=view&id=45411&Itemid=229)

puerto que hoy tambalea. Ese es el paso que falta y la dirección en que se debieran impulsar las líneas de acción”.<sup>54</sup>

(Juan Purcell. Arquitecto experto en temas patrimoniales, PUCV)

A estas alturas el asunto es ya evidente: la cultura es asumida como recurso, tal como lo han venido planteando estudiosos del tema como George Yúdice o Jean-Pierre Warnier.<sup>55</sup> Como vemos en dicho planteamiento se alinean jerárquicamente organismos financieros mundiales, gobiernos nacionales, políticos y académicos. Se trata en efecto de una tendencia mundial, que según nuestra interpretación tiene relación con unas nuevas lógicas del capital, en concreto la ampliación del espectro de mercancías o de la transformación cualitativa de lo que hasta acá entendíamos por “mercancía” (trabajo objetivado en una cosa).

Pero ¿Qué significa esto a efectos del tema que hoy nos convoca? ¿Qué implica esto para Valparaíso? En otro lugar<sup>56</sup> he planteado que la proyección de Valparaíso, o parte de él, como Patrimonio de la Humanidad, marca –por parte de las autoridades de turno– una definición de la estrategia de desarrollo de las zonas que han visto extinguirse sus tradicionales actividades económicas, que son justamente aquellas que se señalan como más “históricas” (lo que en el imaginario político quiere decir muertas económica y socialmente). Es el caso en Chile no sólo de Valparaíso y su extinguida o aminorada actividad portuaria, sino también de ciudades del Norte Grande como Iquique o Antofagasta respecto de la extracción salitrera o Lota luego de la muerte decretada de la minería del carbón. Todas, desde luego, zonas de alto valor patrimonial.

No es casual que en todos los casos que cito se trate de la extinción de nuestra *sudaca* versión de explotación industrial, de esas antiguas –o antiquísimas a la luz de la acelerada temporalidad del capitalismo– formas de trabajo que engendraban sus correspondientes antiguas relaciones sociales. Ser patrimonio es el destino post-industrial de Valparaíso.

A este peculiar presente de Valparaíso el pasado se integra de la única manera que puede tener sentido en el contexto de la lógica del capitalismo avanzado: como capital simbólico, como una eventual reintegración del “aura” a unos espacios u objetos obsoletos socialmente. El pasado se rescata para valorizar los despojos del pasado. Las opciones para los sobrevivientes de aquel mundo son acotadas: se acoplan a la escenografía, se agregan valor ellos mismos contando “como era aquí antes”, se visten de pasado o se van. Como muestra de

---

<sup>54</sup> “Al rescate del patrimonio arquitectónico”, en: *Culturart*, Nº 7, Valparaíso, diciembre de 2003, p.15.

<sup>55</sup> Ver respectivamente: Yúdice, George, *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002. Warnier, Jean-Pierre, *La mundialización de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 2002.

<sup>56</sup> Aravena, Pablo y otros, *Trabajo, memoria y experiencia. Fuentes para la historia de la modernización del puerto de Valparaíso*, ARCIS, CNCA, CEIP, Valparaíso, 2006.

esto valga el siguiente poco decoroso cálculo: ¿Qué posibilidad de vida tiene un habitante del Barrio Puerto desprovisto de su pensión de jubilación? La mayor parte de los vecinos que aún habitan el barrio existen gracias a esta modalidad de respiración artificial. Para su descendencia no hay lugar, el círculo se cerró y quedaron fuera.

Nos encontramos frente a la más actual forma de modernización que se ha aplicado a Valparaíso: la entrada a la post-industria, al turismo, la educación, los servicios, la cultura. Una forma de producción de riqueza en la cual el trabajo humano asalariado tiene cada vez menor cabida, en que adquiere protagonismo en campo de los servicios y el comercio de intangibles y en el que debemos incluir entre los productos –aunque suene raro– las “sensaciones”, “las experiencias” y las “aventuras”.

Como he sugerido más arriba los problemas que debe enfrentar desde ahora Valparaíso se derivan del hecho de que a las modernizaciones no les va sólo el cambio en las formas de producir riqueza, sino también la exclusión. Y a las modernizaciones de entrada en la postindustria la exclusión de los antiguos sujetos del trabajo. En este sentido valga la descarnada visión de Zygmunt Bauman: “La producción de residuos humanos o, para ser más exactos, seres humanos residuales [...] es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la modernidad. Es un ineludible efecto secundario de la *construcción del orden* (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de fuera de lugar, no aptas o indeseables) y del *progreso económico* (incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de ganarse la vida antaño efectivos y que, por consiguiente, no puede sino privar de sus sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones)”.<sup>57</sup>

El modo de representación patrimonial actúa así como coartada, encubriendo la real exclusión de lo que aún pervive del pasado. La radicalización de esta lógica la encontramos en otros lugares de América latina que se plegaron antes a este proceso. Paradigmático es el caso de al Barrio La Boca en el Puerto de Buenos Aires donde por las ventanas y balcones no se asoman ya humanos, sino muñecos que representan a ese otro autóctono que era el porteño de La Boca. Allí no hay ya sujetos sino estereotipos, desde arriba miran a los turistas “la nona”, “el ciruja”, “la mina” y “el cafiche”. Debajo de los balcones todo es restaurantes y locales de ventas de *souvenir*. Pero ¿Qué pasado es este? ¿Qué lugar es éste? Mi respuesta aquí es tajante: donde hay patrimonio no hay memoria, ni historia, ni lugar.

La dificultad de plantear así –en estos términos tan radicales– el problema, no estriba sólo en que todo planteamiento radical resulta siempre poco verosímil al sentido común (el sentido común es por definición reaccionario), sino por que implica dudar de autoridades y organismos que han logrado blindarse con un halo de imparcialidad y seriedad, implica invalidar a quienes se ha puesto como garantes del patrimonio. Puntualmente en el caso de Valparaíso a la UNESCO. Vale la pena traer al debate el valioso dato histórico que aporta Jean-Pierre Warnier en *La mundialización de la cultura*, acerca de las circunstancias en que el augusto organismo debió claudicar de su proyecto original de promoción de la educación y la

---

<sup>57</sup> Bauman, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós Estado, p.16.

cultura para la paz y la igualdad de acceso. Los grandes países financieristas no estuvieron de acuerdo en sacrificar sus ventajas, así “en 1984 Estados Unidos se retiró de la UNESCO, seguido por Gran Bretaña y por Singapur, con lo cual el presupuesto de funcionamiento de la organización se redujo en un 25 por ciento”.<sup>58</sup> La crisis dio lugar a una serie de reformas que terminaron plegándose a lo que sus grandes financieristas querían: que la cultura, la educación y fundamentalmente la información y las comunicaciones se rigieran según el rampante liberalismo económico de los 80'. La UNESCO no es más que el rostro elegante –académico– de la mercantilización de la cultura.

Sin resguardo queda entonces por aclarar cómo es que la gestión patrimonial imposibilita aquello que dice resguardar: la memoria, la historia y los lugares. En primer término cabe plantear que el discurso patrimonial no se esmera en las delimitaciones conceptuales ni en las sutilezas teóricas, en efecto, en él se suele usar como equivalentes conceptos como memoria e historia o, peor aún –para horror de Maurice Halbwachs– habla de “memoria histórica”. Debemos entender por esto simplemente el inventario de objetos y costumbres que alguien decidió que eran valiosas, en base a unos criterios nunca bien establecidos (aunque hallables en la Web de la UNESCO y que suponemos que los gobiernos siguen). Con todo, si cabe plantear que el patrimonio supone una memoria, la pregunta que sigue es ¿la memoria de quién?. No se entiende el concepto sin su categoría afín, a saber, la de sujeto. Por lo tanto la memoria siempre es plural, cada sujeto recuerda y olvida lo suyo. Pero ¿qué sujeto es el de la memoria patrimonial? En este punto me arriesgo a extender –con el abuso interpretativo correspondiente– una tesis del jurista Italiano Pietro Barcellona a propósito de las formas políticas que se corresponden con las más actuales modernizaciones (post-industriales o capitalistas avanzadas): “El verdadero sujeto fuerte, el nuevo dios de la efectualidad mundana, ha pasado a ser el sistema”.<sup>59</sup> Ese inventario no es más que el resultado de los requerimientos de la industria cultural. No digo sólo que no hay sujeto y no hay memoria, sino que esta potente “memoria del sistema” impone con su prepotencia comunicacional lo digno de ser recordado, colonizando así las posibles otras subjetividades, al extremo de llegar a reconocernos en la memoria patrimonial.<sup>60</sup>

Respecto de la historia –y entendamos por ello a la disciplina– convengamos provisionalmente que su definición pasa en gran medida por ser una modalidad reglada de

---

<sup>58</sup> Warnier, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p. 82.

<sup>59</sup> Barcellona, Pietro, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 27-28.

<sup>60</sup> Al respecto el filósofo español Manuel Cruz ha señalado: “Ahora, la selección nos viene dada: apenas hay lugar, con tanto regreso al pasado con el que se nos agobia por todas partes, para que los individuos *recuerden por su cuenta*. Resultado: la memoria ha sido desactivada. Ha dejado de pertenecernos, ni tan siquiera en parte”. “El pasado en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Paidós, Barcelona, 2002, p. 25.

generar construcciones que representen lo más fielmente, o al menos verosímelmente, ciertas zonas de lo real-pasado. Los datos para mostrar la falta de rigurosidad de los gestores patrimoniales abundan. Hace poco tuve la oportunidad de escuchar los reclamos “críticos” de un profesor apasionado por un Valparaíso “como realmente fue”, acusando la negligencia historiográfica en que han incurrido los gestores patrimoniales.<sup>61</sup> Pero en estricto rigor no hay nada que reclamarles: lo suyo es el patrimonio, no la historia. Jamás un organismo gubernamental se ha interesado por ello. Otra cosa es que históricamente se recurriera al pasado para fundar la idea de nacionalidad, o bien hoy su equivalente postmoderno: la identidad. El poder no genera historiografía, sino relatos legitimantes, en una palabra, “mitologías”.

Más interesante aún es ver como la gestión patrimonial no sólo se aplica a la destrucción de los lugares y edificios, sino también al reemplazo de los lugares antropológicos por lo que Marc Augé definió, hace ya tiempo, como “no lugares”. Al igual que olvida recordando, poniendo en valor el pasado, la gestión patrimonial destruye construyendo o “reconstruyendo”, o mejor aún, conservando. No hay mejor manera de destruir un edificio que conservándolo “tal cual fue”, es en este preciso instante que se lo deshistoriza, se le restan los significados que emanan de las huellas que dejaron en él las múltiples maneras de habitarlo a lo largo del tiempo, fijándole de paso un significado políticamente correcto: la misma casona fue primero habitada por inmigrantes ingleses en el siglo XIX, para luego –a mediados del siglo XX– albergar a un enjambre de familias proletarias en la forma de un cité, pero el sentido que impera es desde luego el que se considera como “lo original”. Esos edificios hasta aquí habían tenido historia, pero desde ahora ya no la tienen.

Algo semejante pasa con los lugares del puerto, con aquellos espacios de permanencia o que anudaban itinerarios diversos. Según Augé “un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico”<sup>62</sup>, es decir aquel donde el sujeto se conforma en base a las “reglas de residencia” y que posee una estabilidad suficiente, de manera que puedan reconocerse señas mínimas en él que actúen como referencias. Pues bien, sostengo que tanto la renovación urbana de las zonas patrimoniales como el turismo han arrasado con las condiciones de posibilidad del lugar entendido en su dimensión antropológica: las reglas de residencia son violadas hasta invalidarlas por los nuevos habitantes a la vez que los habitantes históricos son expulsados hacia la periferia de la ciudad. Y por su parte el turista impone lo efímero, la ocasionalidad como peculiar manera de no-habitar, como pasajero no hay referencia que pueda captar, más que las del mercado cultural mundial.

Tomás Sepúlveda<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Me refiero a la postura expresada por Vicente Mesina en el contexto de la Primera Asamblea Popular de Patrimonio y Cultura, convocada por la Unidad Vecinal N° 79 y la Agrupación de Artes y Oficios del Cerro Cordillera de Valparaíso. Museo del Mar Lord Cochrane, Valparaíso, 30 de octubre de 2007.

<sup>62</sup> Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 83.

<sup>63</sup> Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Chile, especializado en el campo de las museologías sociales. Fue fundador y miembro activo del Taller Etnográfico y Audiovisual Yekusimaala,

Asociación Nuevas Museologías del Sur - NUMUS.

**“Museología Social y museos comunitarios latinoamericanos. Para pensar una Sala Valparaíso”** <sup>64</sup>

[kurarewe@yahoo.es](mailto:kurarewe@yahoo.es)

## I. Resumen

La presentación sitúa en el contexto de las museologías sociales algunas experiencias que tienen lugar en y entre comunidades locales de Latinoamérica, a las que podemos llamar ecomuseos y museos comunitarios. Parte por una caracterización del concepto de museología social, sobre todo en relación a las dinámicas de poder y memoria. A continuación identifica un conjunto de antecedentes y aprendizajes en torno a las experiencias de **museos comunitarios y ecomuseos latinoamericanos**, y del **Museo-Centro Cultural “Aldea Intercultural Trawupeyüm”** de Curarrehue, en la región de la Araucanía, de manera que nos aporten insumos reflexivos para la maduración de un nuevo proyecto museológico al que llamamos **Sala Valparaíso, en la Ex Cárcel** de esta ciudad.

## II. Ponencia

### I.- Introducción.

Esta presentación pretende, específicamente, situar en el contexto de las ‘nuevas museologías’ a la **Museología Social** y dar a conocer algunas experiencias ilustrativas de ella, que tienen lugar en y entre comunidades locales de Latinoamérica: las de **los museos comunitarios y sus redes**. Me interesa, más que nada, que las reflexiones sobre el poder y la

---

ganador del Primer Concurso Nacional de Video Etnográfico. Fue ayudante de investigación en proyectos FONDECYT de arqueología y etnohistoria en la zona centro sur de Chile. Trabajó al alero del Programa Servicio País de la Fundación para la Superación de la Pobreza y de la Municipalidad de Curarrehue a cargo de la creación del Museo-Centro Cultural “Aldea Intercultural Trawupeyüm”. Dentro del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama de la Universidad Católica del Norte, tuvo a cargo la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña y el Programa Escuela Andina (Diploma en Patrimonio Cultural Atacameño). Fue asesor del Programa Qhapaq Ñan del Consejo de Monumentos Nacionales (Postulación del Camino del Inca a la Lista del Patrimonio Mundial de UNESCO). Participa de la Red de Museos Comunitarios de América y es socio fundador de la Asociación Nuevas Museologías del Sur NUMUS. Asesora actualmente a la Corporación Parque Cultural Ex Cárcel en el Proyecto Sala Valparaíso y colabora con el Taller de Epistemología Social de la Universidad de Valparaíso. A partir de septiembre de 2009, será alumno del Máster en Gestión del Patrimonio Cultural de la Universidad de Barcelona, especialización en museología.

<sup>64</sup> Esta ponencia corresponde a un primer avance de la Tesis de Máster en Gestión del Patrimonio Cultural que su autor desarrolla actualmente en la Universidad de Barcelona. El texto ha sido adaptado para explicar el contexto museológico en que se propone el proyecto Sala Valparaíso en la Ex Cárcel de esta ciudad.

memoria formuladas desde el campo de la museología social, nos permitan aprehender el sentido de esas experiencias.

Introduciré la presentación, por ende, caracterizando el concepto político de museología social y el de museo comunitario, y luego recorreremos América Latina, desde México hasta Chile, relevando algunos ejemplos. Específicamente: los museos comunitarios de Oaxaca, el Museo Comunitario *Rabinal-Achí* de Guatemala y el Museo de la Revolución Salvadoreña, además de mencionar al pasar algunas otras.

Finalmente, me interesa que nos ayuden a pensar un proyecto museológico, aún en maduración, al que la asamblea de ocupantes del Parque Cultural Ex Cárcel ha bautizado con el nombre de **Sala Valparaíso**. Una idea en la que participo invitado por esa organización y que consiste en la creación de un centro de memoria y patrimonio cultural en manos de los trabajadores culturales de Valparaíso, con localización en la Ex Cárcel de esta ciudad.

## **II.- El concepto de político de museología social.**

Museología Social es la manera preferida sobre todo por las escuelas museológicas de habla portuguesa de llamarle a un conjunto confluyente de ideas y acciones derivadas de los procesos de cambio de las estructuras museológicas tradicionales, conocido bajo la denominación genérica de 'nuevas museologías'. También llamada 'ecomuseología', 'museología activa', 'museología comunitaria' o, recientemente, 'altermuseología', la museología social promueve un concepto de museo al que el antropólogo Marc Maure calificó como una "estructura descentralizada al servicio del patrimonio de una comunidad". Reconocida como la versión más política de estas nuevas museologías, la museología social propone, en lo medular, medios reflexivos para que los diversos estamentos sociales puedan expresarse y defender sus diferencias, memorias y herencias culturales, haciendo del museo un espacio de intercambio y representación horizontal.

Con las palabras que cito a continuación, el museólogo Fredric Mayor, durante la XV Conferencia General de ICOM, en el 89, valoraba la consolidación de las llamadas 'nuevas museologías', generadas años antes a objeto de reformular el modelo museológico decimonónico: "La institución distante, aristocrática y olímpica -señala Mayor-, obcecada en apropiarse de los objetos para fines taxonómicos, ha dado lugar, cada vez más, a una entidad abierta sobre el medio, consciente de su relación orgánica con su propio contexto social".

Junto con esto, las nuevas museologías y, en particular, la museología social, remarcan su apertura hacia el entorno social y explicitan que ello sea indefectiblemente a favor de una apropiación más democrática del patrimonio y una justa representatividad de la memoria, cuestionando críticamente a la institución-museo enciclopédica por la representación que construye a favor de las elites.

Según el consenso de la mayoría de los museólogos contemporáneos, la redefinición del perfil político y la función social de los museos, que viene aparejada de las nuevas

museologías y, sobre todo, de la que llamamos museología social, tiene su acto fundacional en la llamada Mesa Redonda Sobre el Papel de los Museos en el Mundo Contemporáneo, realizada en Santiago de Chile bajo el patrocinio de UNESCO, en mayo del 72. Hoy en día reconocida sobre todo por su influencia en Latinoamérica, pero también más allá de este continente.

Entre las conclusiones de la mesa, representantes de varios países latinoamericanos formularon en aquel entonces una nueva noción de museo, la de 'museo integral', identificado como: *“una institución al servicio de la sociedad de la cual es parte inalienable, que participa en la formación de conciencia de las comunidades a las cuales sirve, contribuyendo a llevar a la acción a dichas comunidades y proyectando su actividad en el ámbito histórico, anudando el pasado con el presente y rematando en las problemáticas y cambios estructurales actuales”*.

Para ese entonces, en todo caso, había ya varias experiencias que autónomamente, aún cuando dispersas, proponían innovaciones a la práctica museológica, las que serían reafirmadas en convenciones como la de Santiago y muchas más que le seguirían después en todo el mundo. Sobre todo en la década del 80 con la concreción organizada del MINOM, Movimiento Internacional por las Nuevas Museologías (por sus siglas en portugués).

Como enfoque teórico, entretanto, el principal aporte de la Museología Social es haber hecho suya la problematización sobre la memoria y el poder, usando al museo como dispositivo a través del cual sintetizarlos. Memoria y poder, dice el poeta y museólogo Mario Chagas, están implicados desde la génesis misma del museo en la Grecia antigua, cuando se instituye el *Museion* como centro y depósito de la perfección estética. Templo, a su vez, de las *Musas*, diosas de la belleza, hijas de *Mnemosine*, diosa de la memoria, y de *Zeus*, símbolo del poder. Es decir, herederas del vínculo íntimo entre memoria y poder.

Siguiendo esta argumentación, situar musealmente la memoria y, por esta vía, patrimonializarla, no es solamente entonces dotarla de condiciones técnicas de conservación, documentación, investigación y difusión, funciones de todo museo. Es también, antes que nada, seleccionarla y dominarla para propagar significados políticos, demarcando un universo de valores. Es no sólo poner en valor y resguardar aquello que justificamos debe preservarse para las generaciones futuras, rescatándolo del paso del tiempo, sino que es también darle forma en función de un contexto estético e ideológico. Memoria y poder, en este sentido, del mismo modo que en la antigua Grecia, se articulan también bajo la institución del museo moderno ilustrado, en tanto aparato regular de propagación de los valores que justificarían el establecimiento de estados nacionales unificados y regímenes coloniales. Sobre todo, a través de los Grandes Museos Nacionales, con sus Historias Naturales (con mayúscula) y sus Bellas Artes.

La inamovilidad de la condición conservadora del museo, sin embargo, gracias al aporte de la museología social, parece discutible. Como campo de acción, de hecho, aspira a hacer del museo un instrumento de movilización social. De eso se hacen cargo cuando proponen hacer uso de la proclividad política del museo en favor de una mayor democratización cultural.

Mario Chagas, de hecho, el lúcido museólogo social que antes mencionara, llama por medio del mismo museo a defender “el poder de la memoria frente a la memoria del poder”. Esto último, apostando a que el control de la memoria, el patrimonio y el museo, sea conquistado por los sectores desplazados de la sociedad, haciendo prevalecer allí sus visiones de mundo.

“El museo -propone el mismo Mario Chagas- es un fenómeno mucho más complejo de lo que se imaginaba en los años 60. Para comprenderlo críticamente ya no es suficiente reducirlo al papel de legitimador de los intereses de las clases dominantes, aún cuando ese papel continúe siendo desenvuelto por muchas instituciones”. Al lo cual él mismo responde propositivamente, invitando a pensar la museología mucho más en tono local. “Las grandes novedades museológicas -dice-, después de la Segunda Guerra Mundial, no han venido de los grandes museos, sino de los museos de comunidad, de los pequeños museos locales y de vecindad. Los grandes museos y sus narrativas grandilocuentes están, por regla, vinculados a un pasado colonial, cada vez más cuestionado. Nuestro desafío, en cambio, no es la construcción de más ‘grandes museos’, sino la creación de una red de pequeños y medianos museos que, estimulada o apoyada por el poder público, tome a su cargo el arte, la memoria y la historia”. En este cuadro es donde podemos situar también a los museos comunitarios latinoamericanos.

### **III.- Los Museos Comunitarios Latinoamericanos**

Los museos comunitarios latinoamericanos, puede decirse con toda seguridad, tienen su principal referente en el estado de Oaxaca, al sur de México, en comunidades indígenas y mestizas (en su mayoría zapotecas o mixtecas), asentadas en los más variados pisos ecológicos de esa indígena parte de Mesoamérica. Sus experiencias iniciales, totalmente vigentes, han inspirado y siguen haciéndolo, a gran parte de los conceptos que defiende la museología social y han influenciado a muchas organizaciones de base y comunidades locales a lo largo y ancho de América Latina en la generación de sus propios museos comunitarios. De hecho cientos de comunidades y organizaciones sociales comunitarias de todo el continente, indígenas y mestizas, urbanas y rurales, barriales y sindicales, cuentan entre sus bienes a un museo comunitario, la mayoría de las cuales ha tenido algún tipo de contacto con las ideas levantadas desde los museos comunitarios oaxaqueños.

Ahora bien, ¿qué es un museo comunitario?

Del museo comunitario bastaría con decir, simplemente, que es un museo perteneciente a la comunidad, aún cuando eso en sí mismo nos diga poco. Sin embargo, si avanzamos un poco más adentro, siguiendo sobre todo el modelo oaxaqueño y conectándolo con los conceptos de museología social antes mencionados, diremos también que es una institución comunitaria de la memoria en función del poder popular, pues con ese afán han sido creados y utilizados la mayoría de ellos.

Cuauhtémoc Camarena y Teresa Morales proponen que para saber si un museo es, efectivamente, museo comunitario, hay que preguntarse **‘quién tiene la llave’**. Detrás de ese

tan sencillo pero potente indicador, subyace -según ellos- la idea de museo comunitario como una herramienta autónoma “para manejar el patrimonio bajo las formas del poder comunal”, como dicen. Por un lado –plantean-, “el museo comunitario sirve a la comunidad para mantener o recuperar la posesión de su patrimonio cultural material”, y por otro, “permite lograr una re-apropiación simbólica de lo que es suyo, al elaborar lo que significa en sus propios términos”.

Con fines pedagógicos, Morales, Camarena y Valeriano han sistematizado el modelo de organización de los museos comunitarios, sobre todo aplicable en el contexto de las comunidades oaxaqueñas. En este marco, identificaron un listado de características propias, bien acotadas:

1. La iniciativa nace de la comunidad.
2. El museo responde a las necesidades y derechos de la comunidad.
3. El museo es creado y desarrollado con participación comunitaria.
4. Una instancia organizada de la comunidad dirige y administra el museo.
5. El museo aprovecha los recursos de la misma comunidad.
6. El museo fortalece la organización y la acción comunitaria.
7. La comunidad es dueña del museo.

Museos comunitarios existen hoy en casi todos los países de América Latina, con creciente capacidad de establecer redes de trabajo coordinado. Comunidades y organizaciones sociales de México, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Venezuela, Perú, Brasil, Bolivia y Chile, de hecho, tienen participación activa hoy en día en una asociación internacional, formada en el año 2000, que tiene por nombre “Red de Museos Comunitarios de América”. En ella se agrupan representantes de comunidades y organizaciones de base popular con el objeto de -según declaran ellos mismos- “facilitar el intercambio, la solidaridad y la acción conjunta de las comunidades de América”, entendiendo el museo comunitario -según afirman- como “un instrumento para resguardar, valorar, dignificar y representar por sí mismos su patrimonio cultural, conservando así el alma, voz y cultura de los pueblos autóctonos y marginados de las Américas”.

#### **IV.- Caracterización de casos**

Como ya anuncié, describiré con un poco más de detalle tres experiencias, rescatadas entre las más ilustrativas, cuyos desarrollos tienen lugar en el sur de México (Oaxaca, específicamente), Guatemala y El Salvador. Y luego de eso, pasaré rápida revista a otras más. Todas, en general, adscritas a la Red de Museos Comunitarios de América.

**Primer caso: Los museos comunitarios de Oaxaca.** Actualmente cerca de una veintena en funcionamiento, agrupados en la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca y formando parte, a su vez, de la Unión de Ecomuseos y Museos Comunitarios de México, sus orígenes los encontramos en la creación del museo comunitario de la comunidad mayoritariamente

zapoteca de San José El Mogote, a fines de los setenta. Será, sin embargo, el segundo museo comunitario zapoteco, fundado en la comunidad de Santa Ana del Valle, ya entrada la década del 80, el que instale con toda claridad el ánimo reivindicador de los museos comunitarios oaxaqueños. Según el relato de sus comuneros, la acción que dará pie a negociaciones para establecer un museo comunitario allí, y que será luego ampliamente valorada en la memoria de los museos comunitarios de la región, implicó acciones de fuerza ante el INAH por parte de la comunidad para forzar la devolución de las piezas arqueológicas excavadas de la plaza del pueblo por esta institución. Se estableció, en definitiva, por acuerdo de asamblea y en función de la idea de una soberanía territorial y cultural de la comunidad organizada, crear un museo que hiciera viable esa demanda de restitución. En los años que vinieron, varias otras comunidades siguieron sus pasos en pos de sus problemáticas específicas.

Finalmente, en Oaxaca como en México, en general, los museos comunitarios han permitido no sólo reforzar los mecanismos de defensa de las mismas comunidades en torno a su patrimonio cultural, sino que hacer visibles cuáles son los temas a los que las comunidades locales asignan relevancia y cuáles generan internamente mayor identificación, independientemente de las definiciones de políticas públicas gubernamentales y de los paradigmas dominantes de la cultura. De hecho, las referencias a las tradiciones culturales locales y el pasado prehispánico, ocupan un lugar tan importante como las diferentes formas de lucha en que se han visto envueltas las comunidades, sobre todo en relación al territorio, incluida también la Revolución Mexicana, de cuya memoria hay variadas expresiones entre los relatos museográficos comunitarios oaxaqueños. De este modo, a través de estas representaciones de las luchas sociales los museos comunitarios de Oaxaca encarnan el sentido de lo que el museólogo canadiense Pierre Mayrand ha llamado recientemente *Altermuseología*, en tanto gesto de resistencia y liberación de los movimientos sociales, que usa al museo como institución de memoria, a favor de la reactualización de esas luchas.

**Segundo caso: El Museo Comunitario *Rabinal Achí*.** Cambiando de contexto, el Museo Comunitario *Rabinal Achí* está localizado en el pueblo de Rabinal, al centro de Guatemala. Según dicta su plan de gestión, tiene por objeto dar a conocer a todos los visitantes la historia y la cultura de Rabinal y del pueblo Maya-Achí, en general, dado que cerca del 90% de la población pertenece a este grupo étnico.

Sin embargo, basta ingresar a su interior y darse cuenta que detrás de esa historia y cultura local hay no sólo una profunda herencia patrimonial étnica y arqueológica, sino que hay, sobre todo, un drama que es mucho más complejo. De hecho, el museo como tal fue creado por la Asociación de Familiares de Víctimas de la Violencia Política, para dar a conocer al mundo las atrocidades cometidas en contra de esa población campesina por el ejército guatemalteco en la década del 80.

No en vano la primera sala creada en el museo exhibe un volumen inmenso de retratos individuales de los fallecidos en Rabinal, permitiéndonos justificar con ello la interpretación que hacemos de la funcionalización del museo como institución comunitaria de

memoria. Dichas fotografías, dicen sus encargados, están en exposición “para recuperar la memoria de las personas que fallecieron y para que no estén olvidados en un cementerio, sino que recordados en el museo, porque ellos forman parte de la historia de Rabinal”. “Empezamos el museo actual -señalan- con el fin de dar aportes a la memoria histórica de la población maya-achí de Rabinal y a la reconciliación en el ámbito histórico cultural, pues entre 1981 y 1983 el ejército guatemalteco y paramilitares masacraron al 20% de nuestro pueblo, como parte de su campaña estatal de represión”. Es de considerar que, de acuerdo a la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala, murieron sólo en Rabinal 4.411 personas, la gran mayoría indígenas.

Bien. Precisamente esos hechos dieron ímpetu a la creación del museo, según plantean sus encargados “como lugar para recordar a las víctimas de la violencia y fortificar la esperanza y confianza de los sobrevivientes”. El Museo Comunitario Rabinal-Achí –decían ellos mismos hace un par de años- se trata de una experiencia de cuatro dimensiones: comunitaria, cultural, histórica y educativa. Es comunitario –dicen- “porque las comunidades son miembros participativos e incluyentes, ya que la labor está en y para las comunidades”. Es cultural -afirman- “porque promueve la cultura viva y fortalece la riqueza cultural”. Es histórico -por su parte- “porque aporta con la recuperación de la memoria histórica con el fin de promover la reconciliación local y nacional, para que las generaciones actuales tengan conciencia y no repitan la violencia del pasado, siendo, además, una forma de dignificar a las víctimas sobrevivientes”. Y es educativo –rematan- “porque promueve el respeto mutuo a través de talleres, encuentros y conferencias con personas de distintas etnias y generaciones”.

Si bien es cierto que el museo de Rabinal cada día más amplía su quehacer hacia variados temas de interés comunitario, podemos concluir, sin temor a equivocarnos, que responden todos ellos al perfil político que planteáramos antes en torno al concepto de museología social, más allá del rol que juega la sala fotográfica antes mencionada. El hecho de que las salas del museo creadas a continuación incluyan temas diferentes, como los relatos de la población mayor, el rol de la mujer, el trabajo de los artesanos, el pasado arqueológico, los relatos de orígenes y el bilingüismo, o que se haya dejado un par de salas para biblioteca pública y producción audiovisual, reafirman que la función del museo es ponerse al servicio de la comunidad para fortalecerla en su proyecto de recomposición social y restablecimiento como colectivo.

**Tercer caso: El Museo de la Revolución Salvadoreña.** Si seguimos hacia el sur, viniendo desde Guatemala, nos encontraremos sucesivamente aún con varias decenas de museos comunitarios, aunque mucho menos que lo que ocurre en México, donde alcanzan a cer centenares. Uno de ellos es el Museo de la Revolución Salvadoreña, en el poblado de Perquín, al sur de El Salvador, lugar que fue durante la pasada guerra civil una zona emblemática del conflicto.

Conocido como “capital de la guerrilla” -por el emplazamiento allí de la Radio Venceremos, su órgano oficial de comunicaciones, y de uno de los cinco cuarteles principales del FMLN-, el pueblo de Perquín fue además el lugar donde se alcanzaron los acuerdos que

permitieron restablecer la paz en el 92, el mismo año en que se funda este museo. El museo, que ocupa de hecho las dependencias de la radio, pertenece a ex combatientes de la guerrilla, cuya pretensión declarada es preservar, para las futuras generaciones, la historia del conflicto armado, aportando -según declaran- “a la formación de una cultura de paz y reconciliación entre los salvadoreños, evitando, por ello, que se vuelva a repetir”.

A 17 años de su inauguración, el Museo de la Revolución Salvadoreña, sin ser el único museo en manos de agrupaciones de ex combatientes en ese país, es sí su referente más conocido y destacado por el alto impacto que ha tenido y tiene como referente de la promoción de una cultura pacífica. Esto le ha valido tener un flujo de visitantes que actualmente alcanza a las 50.000 personas anualmente, sobre todo por haberse vuelto visita casi obligada de las escuelas públicas del país en pos de la construcción de una conciencia de la paz.

**Otras experiencias:** Si seguimos recorriendo el continente, primero habremos de detenernos en Nicaragua, donde al interior de la Universidad de las Regiones Autónomas del Caribe Nicaragüense se ha formado un museo arqueológico a manos de alumnos y profesores, quienes hasta hace un par de años discutían también la opción de crear un museo intercultural, de mayor alcance que el que ya existe, donde se congregue a los seis grupos étnicos que habitan la región... Y así sucesivamente: En Costa Rica, por su parte, ya existen en funcionamiento ecomuseos y museos comunitarios pertenecientes a comunidades agrícolas y de artesanos, una de ellas del grupo étnico Boruca. En Panamá, Kuna Yala específicamente, la región autónoma del pueblo Kuna, existen ya tres museos de las comunidades locales y uno del Congreso General de la Cultura Kuna. En Venezuela, diseminados por todo el país, ya se han fundado decenas de museos comunitarios y ecomuseos a manos de organizaciones locales. En Brasil, sin duda junto a México el país que ha llevado la batuta de la museología social latinoamericana y de donde ha emanado un mayor desarrollo teórico sobre el tema, se ha constituido una Asociación Brasileña de Ecomuseos y Museos Comunitarios, siguiendo muchas ideas trazadas por sus pares mexicanos. Allí se aglutinan muchos museos locales de distinto tamaño y perfil, entre los que destacamos por su valor social el Museu da Maré, formado en años recientes con la finalidad de estudiar y valorar la memoria social local y revertir la negativa estigmatización instalada sobre los habitantes de ese sector marginal de la ciudad. O la propuesta aún no concretada del sindicato de trabajadores de la limpieza urbana de Porto Alegre, quienes se han propuesto dignificar socialmente su empleo a través de la implementación de un museo, cuya colección esté conformada por los desechos de la ciudad con los que tienen contacto a diario, creando conciencia sobre su rol y derechos como trabajadores dentro de la sociedad. En Perú, por su parte, recién se ha inaugurado un museo comunitario ubicado en la localidad de Pisac, vecina del Cuzco, por medio del cual los comuneros locales pretenden fortalecer sus capacidades de control del turismo desenfrenado que ha copado sus espacios territoriales. En Bolivia, del mismo modo, muchas comunidades han conformado sus museos comunitarios, entre los que destacan un museo sobre el cultivo y significados de la quínoa y un museo de la sal, ambos en el Salar de Uyuni en manos de comunidades quechua.

En Chile, finalmente, en la zona del Norte Grande, se han venido conformando museos comunitarios atacameños, tanto en la Cuenca de El Loa como en la del Salar de Atacama, la mayoría de ellos como un complemento a la gestión del turismo y de los sitios arqueológicos presentes en sus territorios.

Todas estas experiencias no hacen otra cosa que entregarnos insumos para pensar en la pertinencia de un proyecto museológico como la Sala Valparaíso, cuyo perfil recoge plenamente el espíritu reivindicador de los museos comunitarios ya probados en varios lugares de América Latina y que forma parte de una anhelada apropiación de los espacios públicos por parte de los trabajadores culturales porteños, cuya mayor expresión se halla en la ocupación de la Ex Cárcel.

### **V.- Sala Valparaíso.**

A más de 37 años de la *Mesa de Santiago*, que antes mencionara, las más de cien personas presentes en la asamblea general del gran Cónclave de la Ex Cárcel, que agrupó en junio de este año a 66 organizaciones comunitarias para definir desde las bases sociales un plan de ocupación del recinto, consensuamos, entre otras cosas, una 'misión' para el proyecto Sala Valparaíso. Muy cercano a la noción de museo integral propuesto en aquella reunión del 72 en Santiago. Esta invita a: *"Abrir un espacio dialógico de representación y búsqueda de sentido sobre la historia social y el patrimonio cultural de la ciudad de Valparaíso, sus barrios y cerros, que contribuya a la valoración de la literatura, la memoria, las artes y todas las ideas, formas de vida y expresiones que tienen o han tenido lugar dentro de su tejido social"*. Lo anterior, básicamente, a través de la implementación de un centro de documentación, estudios, reunión y difusión de las memoria social de la ciudad de Valparaíso y de los trabajadores culturales porteños. Que propicie -según acordamos- el debate público y la circulación democrática de conocimientos, utilizando enfoques y propuestas afines a los del movimiento de las nuevas museologías y museologías sociales. En pos de ello, procuraríamos habilitar, equipar y utilizar uno o más espacios dentro del recinto de la Ex Cárcel, convocando a toda la ciudad y sus amigos a sumarse con inquietudes y contribuciones, organizándonos a través de un plan participativo de trabajo, inserto, a su vez, en el plan general de ocupación que pretenden tomar en sus manos los colectivos artísticos y culturales que le dan vida actualmente.

La Sala Valparaíso, vista así, pasó de ser el proyecto de una 'sala' a uno de **musealización social del Parque Cultural Ex Cárcel**. Nos propusimos, de hecho, incursionar en una serie de líneas de trabajo que permitieran llevar a efecto los objetivos propuestos. Una de ellas es la creación de un **archivo**, tematizado sobre la ciudad, con énfasis en el fortalecimiento de sus movimientos sociales. En complemento, formaríamos un **taller de museografía** habilitado para el trabajo de diseño y producción de exposiciones, en el cual interactúen especialistas y aficionados. Esta labor se plasmaría, a su vez, en dos salas de exposición, una para el montaje de una exhibición permanente, concebida desde una curaduría participativa y siempre renovable, y otra para las temporales, que dé acogida a muestras itinerantes o incidentales específicas. Realizaríamos, además, progresivas intervenciones museográficas

ampliadas al conjunto de la Ex Cárcel, y eventualmente, incluso, a las calles de la ciudad. La nueva vocación del espacio carcelario alentaría, según lo previsto, a elaborar un guión museográfico siempre inconcluso (en la medida que la problematización y los procesos en curso sigan desarrollándose), que se exprese materialmente en intervenciones expositivas dinámicas, sean ellas efímeras o permanentes. Lo anterior, a su vez, en tanto correlato del accionar vivo de los colectivos ocupantes, quienes de antemano constituyen por sí mismos parte de las problemáticas y contenidos a ser representados en estas intervenciones, además de ellos aportar una fuente riquísima de conocimientos y destrezas necesarias en el campo museográfico. Además, aparejado de una biblioteca pública y un salón de reuniones, implementaríamos también un **centro de estudios y producción editorial**, por medio del cual generar ediciones independientes de libros, revistas y otros formatos de publicación, a la par de fungir como unidad de estudios y coordinación general del proyecto Sala Valparaíso.

Finalmente, junto con retomar la consigna de Mario Chagas de defender “el poder de la memoria frente a la memoria del poder”, nos aprovechamos también de una de sus metáforas sobre el museo para imaginar su apropiación por parte de los trabajadores culturales de Valparaíso. La de comprenderlo como un lápiz. La metáfora del lápiz –dice Chagas- sugiere la necesidad del aprendizaje de la técnica para manipularlo, aliada a un proceso de alfabetización, que no garantiza, sin embargo, la orientación ideológica de las historias y narrativas que podrán escribirse con él. Los museos como los lápices, del mismo modo, dominando ciertas habilidades y técnicas especiales de manipulación, pueden llegar a ser utilizados para construir narrativas variadas, múltiples y polifónicas. El desafío -remata Chagas- es democratizar la herramienta museo y colocarla al servicio de los movimientos sociales; a favor, por ejemplo, de la construcción de otro mundo, de otra globalización, con más justicia, humanidad, solidaridad y dignidad social”.

En fin. Los invito a tomar también el lápiz y aportar ideas a este proyecto en ciernes.

Luís Alegría<sup>65</sup>

Corporación Parque Por la Paz Villa Grimaldi / ICOM Chile.

**“Museologías de la memoria. Parque por la Paz Villa Grimaldi”**

[alegria.luis@gmail.com](mailto:alegria.luis@gmail.com)

## **I. Resumen**

En la primera parte partiendo de una conceptualización de la institución museo desde las coordenadas de historia y memoria, se busca instalar una discusión desde la distinción entre historia y memoria, como una cuestión de poder disciplinario más que de privilegio epistemológico. En la segunda parte, se realizará un análisis comparativo entre los Museos Tradicionales y los Museos de la Memoria y su incidencia en los usos sociales del pasado en una referencia de caso como el Parque por la paz Villa Grimaldi.

## **II. Relatoría**

Hasta hace poco sólo existían en Chile los grandes museos nacionales, con una ideología que viene desde la hegemonía ¿Qué es lo que se recuerda, para qué se recuerda? Aquí es donde el museo cumple con un rol significativo, el museo es una institución ideológica, un espacio simbólico de acción social: los niños aprenden qué es verdad y que no, quienes son los buenos y quienes los malos.

En los museos de la memoria, a diferencia de los museos tradicionales, es el lugar y no el edificio el que ocupa un lugar central. Del mismo modo, los museos tradicionales son lineales, buscan reivindicar UNA historia, la oficial, la nacional. El museo de la memoria, en cambio, busca reivindicar la memoria. En los museos de la memoria no hay objetos, hay testimonios. No hay relatos, hay metarrelatos.

---

<sup>65</sup> Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica (UMCE), Licenciado en Educación, mención en Historia (UMCE), Magíster Antropología y Desarrollo (U. De Chile), Diplomado Internacional en Derechos Económicos, Sociales y Culturales y Políticas Públicas (Fundación Henry Dunant, Chile), Diplomado en Museología (U. De Chile), Doctorando en Estudios Americanos, USACH-IDEA.

Francisco Marín<sup>66</sup>

Corporación Parque Cultural Ex Cárcel.

**“La ciudadanía en las políticas de la cultura. La defensa de la Ex Cárcel de Valparaíso y la lucha por un parque cultural de los pueblos”.**

[amigopancho@gmail.com](mailto:amigopancho@gmail.com)

## I. Relatoría

Para entender el proceso por el cual el Centro Cultural Ex Cárcel ha llegado a constituirse en el punto neurálgico del entramado social porteño, el exponente realiza una breve reseña cronológica de su ocupación.

En el año 1999 la cárcel deja de ser ocupada como un recinto carcelario. Al año siguiente, las autoridades hacen un llamado a ocupar este espacio del dolor, con talleres y habilitación de los recintos con objetivos artísticos-culturales. Cuando en el año 2003 Valparaíso se convierte en Patrimonio de la Humanidad, el interés del gobierno en la participación de la comunidad en el proyecto decayó. Después de cuatro años desarrollando actividades artístico-culturales en la ex - Cárcel, se produjo una resistencia inmediata de los ocupantes.

En el año 2004 el gobierno renuncia a este empeño. La ex cárcel pasó de ser administrada por Bienes Nacionales a depender de la Intendencia. Entre los años 2007 y 2008 hubo ocho incendios intencionales en el recinto, junto a muchos intentos de desalojo ¿Cómo resistieron los ocupantes de la ex cárcel los desalojos? Con alianzas estratégicas con organizaciones regionales como el Comité de Defensa de Valparaíso y el Colegio de Arquitectos, entre otros. También movilizando a la ciudadanía: “una movilización de 100 personas o 50 personas bien movilizadas puede más que una de 100 mil personas mal conducidas”. En la ex cárcel se estaba construyendo comunidad.

Paralelamente, el gobierno imponía la implementación del conocido proyecto arquitectónico de Hans Niemeyer, que no contemplaba una ocupación real del espacio e implicaba demoler el Pabellón de la Pólvora, el edificio más antiguo del recinto, declarado Monumento Nacional. Para demoler el edificio de la ex Cárcel e implementar el proyecto Niemeyer se propuso ante el Consejo Municipal retirar la protección patrimonial que el Pabellón de la Pólvora tenía.

El año recién pasado, se acordó con el gobierno, después de muchas presiones, que los ocupantes seguirían en la ex cárcel. Sin embargo, en la actual fase de elaboración del modelo de gestión, las autoridades no están tomando en cuenta los requerimientos de los ocupantes, desconociendo los acuerdos que se habían tomado hace un par de meses. El modelo de gestión es un paso importante en la definición del futuro de la ex Cárcel y sus ocupantes,

---

<sup>66</sup> Francisco Marín estudió sociología en la Universidad de Chile. Es presidente de la Corporación Cultural ex - Cárcel y coordinador del Movimiento de los Pueblos. Colabora continuamente escribiendo artículos en el periódico El Ciudadano. Actualmente, es candidato a diputado por Valparaíso.

puesto que dejará establecido que sucederá, en términos concretos, con la comunidad de ocupantes y el edificio luego de la construcción del nuevo proyecto inmobiliario impulsado por las autoridades.

### TERCER BLOQUE DE DISCUSIÓN

Francisco Martín: Las políticas culturales son mercantiles. No hay espectadores de un teatro, sino clientes de un teatro. En el día del cine, no existe el cine independiente. Los artistas culturales son considerados comerciantes ambulantes. Las ocupaciones espontáneas se han cortado con montajes de atentados. El patrimonio es una forma de adquirir una patente dentro de una lógica mercantil.

Claudio Díaz: Un punto teórico: Las críticas al modelo cultural mercantilista que se han hecho ya tienen el germen de la alienación. La “lógica” del mercado. ¡El mercado no tiene lógica! El mecanismo aniquilador y destructivo tiende a destruir el patrimonio. No es el sistema capitalista, es una burocracia de gerentes irresponsables, a nivel mundial, la que dirige este tipo de políticas.

A Francisco Marín: A raíz de su trabajo e intervenciones en barrios vulnerables ¿Cómo se puede integrar al movimiento de la ex cárcel? ¿porqué no hay asociatividad en las políticas culturales?

Francisco Marín responde: No hay espacios donde la cárcel pueda acoger a los profesionales y organizaciones que hagan su trabajo en la actualidad. En estos momentos, hay una mayor asociatividad con el cónclave que se realizó el 6 de Julio recién pasado, que reunió a más de 150 personas en defensa de la ex Cárcel.

Marisol Facuse: Pertenece al **Núcleo de Artes y Prácticas Culturales**, del departamento de sociología de la Universidad de Chile. Realiza una invitación para establecer alianzas con otros grupos de trabajo involucrados en la cultura y las artes. Su mail es [marisolfacuse@gmail.com](mailto:marisolfacuse@gmail.com) y su teléfono de contacto es el 09- 876 46 762.

Colaboradora Centro Cultural Casa Azul: Destaca la importancia del trabajo en red, que tiene que ver con romper la lógica del sistema. Casa Azul ha trabajado con 40 organizaciones de diferentes países, tratando de articular una red de contactos que supere los egos de sus participantes.

Jimena Ferreiro: Trabaja con Sergio Bravo, un documentalista que ha tratado en reiteradas ocasiones poner en valor material cinematográfico. Sin embargo, no ha habido una acogida real de su propuesta. Actualmente es director del Centro de Cine Experimental. Quienes estén interesados en información al respecto o en participar del proyecto contactar a Jimena Ferreiro al mail [jife1956@yahoo.es](mailto:jife1956@yahoo.es)

Ximena Cuadra: Una reflexión sobre el tipo de fascismo que actualmente se vive, sobretudo en lugares como Melipeuco, en Araucanía. La identidad del pueblo chileno es un proceso en debate, para avanzar en una discusión sobre las políticas públicas. Y una última reflexión en el tema de las lógicas ocultas: los curriculum ocultos en otros ámbitos, no sólo en la cultura. Por

ejemplo, en las patentes, en la alimentación. Hay un desafío por ir develando estas lógicas ocultas.

## **RELATORÍA AMPLIADA**

Soledad González Díaz, [horrorflorido@gmail.com](mailto:horrorflorido@gmail.com)

## **COMITÉ ORGANIZADOR**

- Tomás Sepúlveda (coord.) [kurarewe@yahoo.es](mailto:kurarewe@yahoo.es)
- Nelson Castro [nelson.castro@uv.cl](mailto:nelson.castro@uv.cl)
- Paulina Aliaga [p.aliagadelafuente@gmail.com](mailto:p.aliagadelafuente@gmail.com)
- Soledad González [horrorflorido@gmail.com](mailto:horrorflorido@gmail.com)
- Patricio Gutiérrez [gutierrez\\_donoso@yahoo.es](mailto:gutierrez_donoso@yahoo.es)
- José Antonio Ramírez [oblatobenedictino@hotmail.com](mailto:oblatobenedictino@hotmail.com)
- Nadia Rojo [nadiarojolibuy@yahoo.es](mailto:nadiarojolibuy@yahoo.es)
- Ximena Cuadra [xicuada@gmail.com](mailto:xicuada@gmail.com)
- Luís Alegría [alegria.luis@gmail.com](mailto:alegria.luis@gmail.com)

## **CONTACTO**

Tomás Sepúlveda  
[politicadela cultura@gmail.com](mailto:politicadela cultura@gmail.com)  
[kurarewe@yahoo.es](mailto:kurarewe@yahoo.es)