

CULTURA Y VALORES ASOCIADOS AL PAISAJE CULTURAL CAFETERO

LUIS MIGUEL VARGAS VALENCIA

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
MAESTRIA EN FILOSOFÍA
PEREIRA
2019**

CULTURA Y VALORES ASOCIADOS AL PAISAJE CULTURAL CAFETERO

LUIS MIGUEL VARGAS VALENCIA

**Trabajo de grado para optar al título de:
Magister en Filosofía**

Director

DOCTOR CARLOS EDUARDO PELÁEZ PÉREZ

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
PEREIRA**

2019

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1: Paisaje Cultural Cafetero como patrimonio.....	8
1.1 Identidad	15
1.2 La Construcción de identidad cultural	20
1.3 Patrimonio cultural inmaterial	22
1.4 Hibridación e interculturalidad	24
1.5 Lo auténtico en la cultura.....	26
CAPÍTULO 2: Identidad, subjetividad y autenticidad. Conceptos y definiciones.....	29
2.1 La identidad como reconocimiento.....	29
2.2 La dimensión dinámica de la autenticidad.....	31
2.3 La autenticidad como ideal moral.....	32
2. 4 La ritualidad y las prácticas culturales.....	34
2.5 El sujeto y la moral	35
2.6 El sujeto, las ritualidades y la moral en tiempos de globalización	36
2.7 Subjetividad	37
2.8 De la subjetividad al paisaje	40
CAPÍTULO 3: Sistema de valores asociados al concepto de PCC.....	45
3.1 La situación del Paisaje Cafetero hoy	45
3.2 El Valor del patrimonio cultural. “Cultura Cafetera para el mundo”	49
3.3 Valores sociales: la construcción social del territorio, la participación y apropiación.....	51
3.4 Sostenimiento del PCC	52
CAPITULO 4: El fomento de la Identidad cultural como factor de sostenibilidad del PCC	54
4.1 A manera de reflexión.....	54
4.2 A modo de conclusión	57
Referencias	59

INTRODUCCIÓN

El Eje Cafetero es catalogado como una zona próspera, pujante, emprendedora, amable, y también, como una de las zonas más dinámicas de Colombia gracias a su ubicación, un punto estratégico del país llamado el Triángulo de Oro. Dicho punto está conformado por centros urbanos como Caldas, Quindío y Risaralda, departamentos, que además de riqueza económica, cuentan con patrimonio cultural y arquitectónico. Como resultado de la tradición en el cultivo del café, su paisaje fue declarado *Patrimonio Cultural de la Humanidad*. Así, el Paisaje Cultural Cafetero (PCC) es reconocido, en la actualidad, por la diversidad en las manifestaciones estéticas, artísticas, gastronómicas, musicales y culturales que revelan la relación de un grupo social con la actividad económica del café, de las cuales hay vestigios tanto en la arquitectura como en la relación con el ambiente y la naturaleza.

De acuerdo con la Resolución 2079 del 07 de octubre de 2011, en el Ministerio de Cultura se presenta la síntesis del folio presentado ante la 35 sesión del Comité de Patrimonio Mundial que se llevó a cabo en la sede de la Unesco en París. La síntesis se respalda en los criterios de **integridad** y **autenticidad** para resaltar el valor universal del PCC. Esta resolución propende por desplegar acciones en función de la conservación del PCC y de la delimitación del paisaje para poder llevar a cabo las acciones pertinentes al sostenimiento de la declaratoria.

De acuerdo con el portal web del Paisaje Cultural Cafetero (2011), la delimitación del territorio es la siguiente:

Reúne en su zona principal áreas específicas de 47 municipios y 411 veredas, y en su área de amortiguamiento, cuatro municipios y 447 veredas de los departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda y Valle del Cauca, ubicadas en las ramificaciones Central y Occidental de la cordillera de los Andes. Sobre estos sistemas montañosos se han desarrollado representativas zonas de producción de café que constituyen un

conjunto reconocido por sus atributos, las relaciones entre sus habitantes y su herencia cultural.¹

Al café colombiano se le han atribuido características diferenciadoras por su sabor singular. Estos atributos están asociados a las formas en las que tradicionalmente se cultivaba y a la diversidad de los ecosistemas y las propiedades de sus suelos por la presencia de especies vegetales como *Inga Spuria* (guamo). De allí que el PCC esté ligado a una práctica cultural y económica que deriva de las diferentes técnicas de cultivo y procesamiento del café. Un acercamiento al paisaje cultural cafetero es una manera de interactuar con su legado que se traduce en los saberes de la agricultura que forja una manera de entenderse con la vida y con la naturaleza que ofrece variedad en los productos de consumo frecuente como el café, bebida que permite una manera de tejer ritualidades: el café es el pretexto para iniciar una conversación con algo, es la bebida que se bebe en las mañanas para abrir el día, es también la bebida que acompaña las largas jornadas laborales, etc.²

Al hilo de lo que hemos planteado, en este proyecto se aborda el Paisaje Cultural Cafetero desde las nociones de identidad, conservación y sostenibilidad de los criterios de selección que subyacen en los documentos oficiales de la declaratoria como patrimonio cultural de la humanidad, permitiendo vislumbrar la necesidad de acciones que garanticen la conservación de dicha declaratoria a través de la gestión de los valores tangibles e intangibles del PCC sobre la base de la investigación, valoración, conservación y difusión del patrimonio. Este estudio corresponde a una investigación cualitativa de tipo

¹ La siguiente referencia puede ser consultada a través del siguiente enlace:

<http://paisajeculturalcafetero.org.co/contenido/descripcion>

² Hablar de paisaje en un sentido filosófico y antropológico implica reconocer que este surge a partir de un sinnúmero de procesos simbólicos. Hay una relación ineludible entre el paisaje y la ritualidad: la manera en cómo nos entendemos con la naturaleza y con los entornos, a los que luego convertimos en paisaje como resultado de una construcción estética y contemplativa, genera mitos y el mito funda el rito. En tal sentido, el paisaje está ligado con nuestra condición humana: el paisaje permite ese despliegue de nuestra espiritualidad. Antes que ser animales racionales, el humano es un animal simbólico, pues es a través del símbolo que las culturas se forjan, que los códigos de convivencia existen; es a través del símbolo que el mito se erige y que, por lo tanto, los ritos surgen como una manera de estar en el mundo. Frente a esta idea la tesis de Ernst Cassirer sobre el humano como animal simbólico aporta elementos importantes a esta reflexión. En *Antropología filosófica/Introducción a una filosofía de la cultura* (1968).

interpretativo, que parte de la realidad como un texto que también puede ser leído. Para tal fin se ha hecho un análisis sistémico y una valoración integral de los fenómenos que constituyen el ethos asociado con la denominada “cultura cafetera”.

El presente estudio se compone de cuatro capítulos, que proponen una línea argumental frente al PCC, de las que se desglosan categorías como la autenticidad, las identidades, la subjetividad y el paisaje. Así, el primer capítulo presenta las relaciones del PCC con el patrimonio cultural de la nación y de la humanidad y con las memorias culturales, esto a la luz de lo que reposa en la declaratoria del paisaje como patrimonio. De manera seguida, el segundo capítulo hace una revisión del concepto de la autenticidad, generando un acercamiento a las relaciones existentes entre la subjetividad, las identidades y el paisaje como percepción del sujeto. El tercer capítulo se enfoca en revisar los valores sociales asociados al PCC y las relaciones que estos establecen con otros procesos sociales para el sostenimiento del patrimonio. Finalmente, el cuarto capítulo presenta una reflexión que conduce a unas conclusiones frente a los retos que supone la declaratoria del paisaje como patrimonio de la humanidad.

La línea argumental del presente proyecto se fundamenta en las propuestas de Joachim Ritter, Hannah Arendt y Michel Foucault que presentan planteamientos de base para el acercamiento a los conceptos de la subjetividad y del paisaje, así como las categorías de la acción y la política y el biopoder y la biopolítica. Estos aportes teóricos son relevantes en la medida en que están en armonía con las ideas planteadas por González Rey y Álvaro Díaz frente a la subjetividad social y política. El devenir de las subjetividades está también determinado por los contextos, por las formas en las que el poder se posee o se distribuye. Estas son miradas que no desconocen la vivencia cultural de los sujetos en sus vivencias culturales.

Así mismo, en aras de enriquecer las visiones de la subjetividad, especialmente, de la subjetividad social se parte de las ideas expuestas por Fernando González Rey y Álvaro Díaz Gómez que trasladan la subjetividad hacia los ámbitos de acción del sujeto en tanto que pertenece a un grupo social y participa de unas prácticas culturales. En cuanto a lo que

atañe a los estudios del PCC, se tomó como referencia *Rituales, rutinas y nostalgias en el Centro de Pereira*, estudio realizado por los docentes Juan Manuel Martínez Herrera, Juan Manuel Ramírez Rave y Victoria Eugenia Ángel Alzate. Así mismo, las reflexiones de Gustavo Pinzón Sánchez y Urte Duis quienes aportaron elementos de base que permitieron el ejercicio interpretativo del fenómeno, partiendo de los valores como fundantes de la cultura.

CAPÍTULO 1: Paisaje Cultural Cafetero como patrimonio

El reconocimiento del PCC como *Patrimonio Cultural de la Humanidad* es una afirmación de la riqueza que se ha forjado alrededor de todo el tejido de prácticas de las que han sido partícipes varias generaciones de caficultores, recolectores, distribuidores, consumidores y, en general, toda la población que está directa o indirectamente involucrada con la cultura cafetera colombiana, lo cual trajo como resultado la inscripción del PCC en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO, lo cual muestra un interés por la conservación de la identidad cultural que se ha desarrollado alrededor del café.

Este honor, solo lo tienen actualmente otros dos paisajes culturales de América Latina: México por el tequila, y el sureste de Cuba por sus plantaciones de tabaco. Así el Paisaje Cultural Cafetero es el primero de esta especie en producción, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial. Reúne 47 municipios y 411 veredas donde se encuentran cerca de 24.000 fincas cafeteras, en las cuales viven aproximadamente 80.000 personas, y vinculan un total de 598.000 habitantes, quienes participan de actividades económicas como el turismo, de las cuales derivan prácticas artesanales y gastronómicas, por ejemplo. Allí, se exaltan los valores que hacen que este paisaje sea excepcional a nivel mundial presentando la “Cultura Cafetera para el Mundo” como la herencia cultural que dejaron padres y abuelos para las nuevas generaciones.

Desde hace ocho años, el PCC fue inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO, hecho ocurrido durante la 35ª sesión del Comité de Patrimonio Mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Tecnología (UNESCO), celebrada en París en junio de 2011. Es importante observar los antecedentes que llevaron a esta decisión, dado que, en 1972, la UNESCO aprobó la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural”, dando apertura al Comité de Patrimonio Mundial del que eran miembros Alemania, Argelia, Camboya, Catar, Colombia, Emiratos Árabes Unidos, Estonia, Etiopía, Francia, India, Irak, Japón, Malasia, Malí, México, Rusia, Senegal, Serbia, Sudáfrica, Suiza y Tailandia. Este comité definió las nociones desde las cuales el “patrimonio cultural inmaterial” puede ser entendido a partir

de los usos, de las representaciones, de las expresiones, de los conocimientos y de las técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes–, que las comunidades, los grupos, y en algunos casos los individuos, reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural.

La UNESCO en su 32ª reunión realizada en septiembre de 2003 aprueba la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en la que define que el patrimonio cultural inmaterial es una herencia cultural que está en un proceso constante de creación por las comunidades y grupos en la relación con el entorno, la naturaleza, la historia y la memoria. Es a partir de estas múltiples relaciones con las prácticas, los saberes, las manifestaciones, los espacios y los territorios que se transmite, de generación en generación, el sentido de identidad y continuidad en la vivencia de lo cultural. Esta convención tiene en cuenta únicamente el patrimonio inmaterial que sea compatible con Derecho Internacional Humanitario (DIH) y con las exigencias de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Por otra parte, se definió además que el “patrimonio cultural inmaterial”, se manifiesta, en particular, en los siguientes ámbitos: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales. También, se establece que este patrimonio se debe conservar en virtud de la “salvaguardia”. Por lo tanto, se deben generar medidas orientadas a sostener la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Estas son comprendidas como la identificación, la documentación, la investigación, la preservación, la protección, la promoción, la valorización, la transmisión –básicamente a través de la enseñanza formal y no formal– y la revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.

Posterior a definir el concepto de “Patrimonio cultural”, la UNESCO aprobó en 1992 la categoría de paisajes culturales cuyo término: **Paisaje cultural**, se define como algo que

abarca una diversidad de manifestaciones de las interacciones entre la humanidad y su ambiente natural”. De acuerdo con dicho Comité, “los paisajes culturales deberán seleccionarse sobre la base de su **Valor Universal Excepcional** y de su representatividad en términos de una región geocultural claramente definida y, en consecuencia, por su capacidad para ilustrar los elementos culturales esenciales y distintivos de dichas regiones” (DNP, 2014, pp.5-6).

Así mismo, través la Ley 45 de 1983, Colombia se vincula a la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural”. Por otro lado, el artículo 4° de la Ley 397 de 1972, modificado por el artículo 1° de la Ley 1185 de 2008, definió la integración del Patrimonio Cultural de la Nación de la siguiente manera:

El patrimonio cultural de la Nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como (...), **el paisaje cultural**, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico (DNP, 2014, pp.5).

En este contexto, la nominación del PCC a la Lista de Patrimonio Mundial se hizo efectiva el 25 de junio de 2011 con la declaración de *Valor Universal Excepcional*, lo cual fue el resultado de la gestión del Ministerio de Cultura en su momento. Por lo tanto, a través de la Resolución 2079 de 2011 del Ministerio, el PCC se reconoce como Patrimonio Cultural de la Nación.

Dados los retos de sostenimiento que una distinción de estas conlleva, en el marco de esta declaratoria, el Ministerio de Cultura diseñó un plan de manejo del PCC, cuyo objetivo es contribuir a la conservación de este y promover la apropiación de su valor cultural por parte de la población, en armonía con las actividades económicas que se

desarrollan en la zona. Este plan fue requisito para la inscripción del bien en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. A partir de este plan, se fijan los siguientes principios para el manejo del paisaje: el bienestar económico y social de sus habitantes, la apropiación del patrimonio cultural y la sostenibilidad ambiental (PND, 2014). Esto sumado a la necesidad de reforzar el plan de manejo con una política pública clara y específica orientada a mantener la sostenibilidad del paisaje a futuro.

Dicho de otra manera, el PCC es una producción continua de paisaje consistente en seis sitios que integran dieciocho asentamientos urbanos, ilustrando características naturales, económicas y culturales, combinadas en una zona montañosa en conjunción con plantaciones de granjas de café, algunas de ellas ubicadas en bosque de alta montaña.

De acuerdo con la Resolución 2079 del 2011, el PCC es el resultado del proceso de adaptación de los colonos antioqueños llegados en el siglo XIX, proceso que persiste hasta nuestros días, el cual ha creado una economía y una cultura profundamente enraizada en la tradición de la producción de café. Las fincas de café se ubican en escarpadas montañas con pendientes de más de 25% (55 grados), en condiciones difíciles para el cultivo del café. Estas características geográficas inusuales se expresan mediante una pequeña división ortogonal de las parcelas, que ha influenciado la tipología arquitectónica, el estilo de vida y las técnicas del uso de la tierra por parte de los cafeteros.

La forma distintiva de vida de los cafeteros se basa en el legado transmitido de generación en generación, y está enlazada a la propiedad tradicional de la tierra y al sistema de producción de pequeñas granjas de café. La arquitectura representativa de los asentamientos urbanos es un mosaico que fusiona patrones culturales tanto indígenas como españoles; esta arquitectura está adaptada a los procesos de cultivo del café y cuenta con techos corredizos. Las casas funcionan no solo como unidades de vivienda, sino también como los centros de la actividad económica, construidas con el sistema tradicional, flexible y dinámico de bahareque, cubierto por una capa de esterilla de guadua bien conocida por su resistencia y maleabilidad. Más del cincuenta por ciento de las viviendas todavía se construyen utilizando este método tradicional.

Estos conceptos se identificaron con los criterios de selección que hablan de que un Paisaje Cultural es un ejemplo destacado de formas tradicionales de asentamiento humano o de utilización de la tierra o del mar, representativas de una cultura (o de varias culturas), o de interacción del hombre con el entorno, sobre todo cuando este, se ha vuelto vulnerable debido al impacto de cambios irreversibles. El PCC es una muestra de un paisaje cultural centenario, sustentable y productivo: es el resultado de prácticas colectivas que envuelven a varias generaciones de familias campesinas que forjaron instituciones sociales, culturales y productivas de alto reconocimiento. Lo excepcional de estas prácticas radica en el manejo extraordinario de los recursos en regiones montañosas y con variedad ecosistémica. La arquitectura del PCC devela cómo las comunidades van configurando la vida, en relación con el espacio geográfico, es decir, con el alto relieve de las montañas, en relación con las actividades económicas y de sustento.

A esto se suma que un Paisaje Cultural debe estar directa o materialmente asociado con variadas manifestaciones de la cultura (prácticas, cosmovisiones, tradiciones, relatos compartidos, etc.), con sus conjuntos³ y sus bagajes que se ven reflejados en la pluralidad de las artes y la literatura. Estas expresiones de la cultura tienen un valor universal excepcional, en la medida en que la centenaria tradición cafetera es el símbolo más representativo de la cultura nacional en Colombia, por la cual, el país ha obtenido reconocimiento en el ámbito mundial. La cultura cafetera ha llevado a ricas manifestaciones tangibles e intangibles en el territorio, con un legado singular que incluye, entre otros aspectos, la música, la gastronomía, la arquitectura y los saberes populares y ancestrales. La arquitectura del PCC está fuertemente asociada con la guadua, especialmente, con la *Guadua angustifolia* -especie nativa del continente-: material con el que se construían regularmente las fincas típicas de la región. Esto, al mismo tiempo, indica

³ Hablar sobre el PCC nos insta a leer las relaciones existentes entre los paisajes y la memoria: el paisaje como construcción simbólica y estética se constituye en una manifestación cultural que es el resultado de un proceso humano de construcción del símbolo que es al mismo tiempo un relato sobre la humanidad. Hablar de conservar un paisaje implica conservar una memoria y en ese sentido el concepto de los acervos se convierte en un elemento que no se desvincula de la idea de la memoria, pues estos son el conjunto de bienes y valores conservados por tradición y herencia. A saber, son las transmisiones de las memorias.

la relación entre la arquitectura y los ecosistemas que proveían los recursos para desarrollar una arquitectura propia del PCC.

El PCC representa una armoniosa integración del proceso productivo, de la organización social y de la tipología de la vivienda, que es única en el mundo y necesaria para el desarrollo de la cultura del café en un área rural tan difícil. En ese sentido, uno de los criterios decisivos en la determinación de un paisaje es la **integridad**, que se traduce a los elementos propios de adaptación social, a un único uso de la tierra y al desarrollo de tradiciones culturales y sociales altamente específicas desarrolladas alrededor de la producción del café, que, sumadas, demuestran el *valor universal excepcional* del sitio. A pesar de las grandes vicisitudes por las que ha atravesado la economía en Colombia y sus grandes transformaciones, el paisaje ha persistido y es esta perdurabilidad en el tiempo la que evidencia su alto nivel de integridad representado en los valores sociales y colectivos, en los que perduran estas maneras de configurar la vida, que son, al mismo, tiempo manifestadas en la singularidad de la cultura desarrollada por las comunidades que habitan este espacio.

Así como en el criterio anterior, la **autenticidad** es un factor preponderante, dado que el Paisaje Cultural Cafetero de Colombia es un fidedigno reflejo de un proceso centenario de la adaptación del hombre a las condiciones geológicas, hidrológicas, climáticas y naturales de esta zona, conocida en el ámbito nacional e internacional como el ‘Eje Cafetero’. El PCC es auténtico en la medida en que las expresiones de la cultura en sus dimensiones arquitectónicas, gastronómicas, musicales, artísticas y lingüísticas muestran la manera en la que los sujetos se van adaptando a las condiciones del espacio y del territorio, generando maneras de actuar y, al mismo tiempo, narrativas de sí. Tanto en el área principal como en el área de amortiguación, la arquitectura no ha tenido un cambio sustancial, se ha mantenido como una manera de proyectar la memoria cultural de los sitios que integran el PCC.

Son abundantes los elementos que hoy nos permiten aproximarnos al PCC: las manifestaciones de la cultura son variadas y su gastronomía, arquitectura, religiosidad y

expresiones del arte nos permiten interactuar con un legado de la humanidad, a esta herencia que vincula la naturaleza con el saber, la economía, la vida y la subsistencia. Dicha variedad de la cultura nos remite a la noción de la diversidad, que en el caso del PCC se evidencia en esas maneras en las que lo colonial se entrecruza con lo autóctono generando expresiones culturales híbridas. Alrededor de lo propio en la cultura híbrida, surgen cuestiones con respecto a qué entender por lo propio, a si lo propio implica un esencialismo frente a lo autóctono o si lo propio es más un impulso genuino de los agentes sociales que generan prácticas culturales.

En esta aproximación al PCC y a lo híbrido dentro de la cultura, la pregunta por la condición del continente latinoamericano es persistente por la complejidad que esta suscita, en la medida en que no es posible definirla por una esencia en particular: por el contrario, sus mestizajes, sus maneras de configurar las prácticas culturales son una muestra de sus procesos de multiculturalidad. Es, por eso, que su entendimiento no reposa en la búsqueda de una esencia, sino en la comprensión de los componentes que la hacen una cultura variada y compleja. William Ospina en su libro *América Mestiza* habla de América como un mosaico en el que habitan las fugacidades y raíces de lo indígena, lo africano y lo europeo en un territorio (Ospina, 2013).

En una perspectiva antropológica, sociológica e histórica de la cultura, existe una ruptura con las ideas esencialistas que consideran que las culturas tienen una esencia que las hace única, esencia que en algunas ocasiones es entendida como pureza y originalidad. Si hay algo que caracteriza a la humanidad es que constantemente ha estado transitando por el mundo, es decir, la humanidad ha estado en un constante proceso de migración, de descubrimiento y redescubrimiento de la vida en otros espacios. De allí que nuestras sociedades no sean originarias en el sentido de lo puro, sino que, por el contrario, son sociedades multiculturales en la medida en que las culturas se fusionan creando otras maneras de leer la vida. Por lo tanto, hablar de una América Mestiza es reconocer que su diversidad es lo que construye una cultura plural, una cultura que es híbrida.

En consecuencia con lo anterior, en este trabajo se aborda el Paisaje Cultural Cafetero desde las ideas de identidad, conservación, sostenibilidad de los criterios de selección que subyacen en los documentos oficiales de la declaratoria como patrimonio cultural de la humanidad, permitiendo vislumbrar la necesidad de acciones que permitan la sostenibilidad de dicha declaratoria a través de la gestión de los valores tangibles e intangibles del PCC sobre la base de la investigación, valoración, conservación y difusión del patrimonio. Para esto analizamos los siguientes conceptos:

1.1 Identidad

En consonancia con esto debemos analizar los conceptos mencionados en el párrafo anterior entre los que se menciona la **Identidad**, el cual lo abordamos desde el punto de vista de la antropología y del cual podemos decir que cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos o a un conjunto de disposiciones internas que permanecen invariables durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino de un proceso de construcción en el que los individuos se van definiendo a sí mismos mediante una interacción continua con otras personas y en la cual a través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de los otros, su sí mismo se convierte en el objeto de su propia reflexión.

De acuerdo con Larraín (2003), “la identidad (...) es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo (p.32)”. Esta capacidad se adquiere en un proceso de relaciones sociales mediadas por los símbolos, lo que nos lleva a pensar que la identidad es un proyecto simbólico que el individuo va construyendo mediante la interacción con otros y sus características o materiales simbólicos como se podrían llamar estas.

El entender la identidad como un proceso simbólico que se construye en relación con los otros y los símbolos que los conectan y los vinculan nos conducen hacia una lectura del devenir de la subjetividad y la identidad como procesos sociales y simbólicos, al mismo

tiempo. Larraín (2005) plantea que los individuos interactúan mediante gestos significantes, símbolos lingüísticos que tienen un contenido que es más o menos el mismo para individuos diferentes y, por lo tanto, significan la misma cosa para todos ellos. Y, en esta posibilidad de interlocución con el otro, la identidad emerge como un punto de encuentro, como acto de vinculación a la vida social, en donde el sujeto es manifestación ante los demás.

La cultura es un entramado de sentidos y significados incorporados en formas simbólicas a través de los cuales los individuos se comunican. De allí que la identidad sea entendida como un discurso o narrativa sobre sí mismo construido en la interacción con otros mediante ese patrón de significados culturales. Por lo tanto, estudiar la identidad es estudiar las narrativas y los discursos que se construyen como procesos simbólicos en los que el sujeto se enuncia a sí mismo. Es decir, el estudio de la identidad es un estudio de la autoimagen del sujeto que se relata, es el estudio del ethos construido en un acto de enunciación (Larraín, 2005). Sin embargo, la identidad no está al margen de las estructuras de poder y de los patrones de interacción, es decir, que son, al mismo tiempo, narrativas condicionadas, lo cual no implica una autonomía plena del sujeto que genera una imagen sobre sí.

El carácter de las identidades es social, cultural y material. Toda la vida humana está atravesada por una vivencia simbólica y de identificación. El nacimiento es el punto de partida para devenir humanos en sociedad, es decir, la subjetividad se despliega en un acto de humanización que es, al mismo tiempo, un acto de vinculación a la vida con los otros. Y, en este vivir en sociedad, el sujeto asume roles; por lo tanto, la sexualidad, el género, la religiosidad, las clases, las profesiones, la etnia y la nacionalidad emergente como valores constituyentes de la identidad: algunos son otorgados en la vivencia social, mientras que otros son el resultado de los procesos de autodeterminación.

En este orden de ideas, Larraín (2003) propone que la identidad puede ser leída a partir de tres componentes constituyentes que develan algo sobre el devenir de las subjetividades. Estos tres componentes derivan en tres maneras de entender las identidades:

(1) de las identidades colectivas, (2) las identidades en relación con las posesiones y (3) la construcción de las identidades a partir de los “otros”. El primer componente se refiere a que la identidad se construye siempre en relación con unas categorías colectivas, por ejemplo, la noción de lo femenino y lo masculino permiten la construcción de la categoría del género, comúnmente asociada al sexo y la genitalidad. Las categorías colectivas desde la que se construyen las identidades definen aspectos concernientes a la sexualidad, el género, la ideología política, la clase, la religiosidad, entre otras. Estas categorías permiten ver como el sujeto es leído en unas estructuras de poder y organización social.

Por otro lado, la segunda categoría se refiere a las posesiones. Los bienes de consumo muestran algo del sujeto: sus intereses, sus gustos, sus ocupaciones, posición social, etc. Por ejemplo, comprar libros, llevar una dieta vegetariana, usar cosméticos, tener una tarjeta crédito nos están diciendo algo sobre cómo el sujeto transita por la vida, sobre cómo la subjetividad se despliega y sobre las ideas en las que se erige su mundo de vida. Larraín (2003) plantea que:

(...) el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder (pp.33-34).

La tercera categoría nos remite a la identidad en su acepción social y política (interactiva). Esta parte de la premisa de que toda vida plenamente humana se define en la posibilidad de estar entre los otros, es decir, la vida humana tiene un carácter social. Si la identidad implica generar un discurso o una narrativa de sí, lo cual es lo mismo que decir que la identidad es construir una autoimagen o un ethos, la identidad es una manera de comunicarse con los otros, de estar en un mundo de vivos. Construir un ethos es construir un relato para ser leído o descubierto. Es decir, que la identidad en cuanto ethos es un acto en el que el sujeto se devela y revela ante el mundo, ante el otro, es un acto de despojamiento de la intimidad que es su máscara, que se transforma dando lugar a los

procesos de socialización. En esta interacción con el otro, el sujeto no se devela del todo en sí, genera diferentes imágenes de sí a medida que va asumiendo diferentes roles: estudiante, trabajador, hijo, amante, entre otros.

La filósofa Hannah Arendt, quien dedicó su obra a reflexionar sobre la condición humana, plantea que la condición de la acción -categoría central en la definición de lo humano- es la pluralidad, es decir, la acción es la facultad de la política en sí. La acción en cuanto pluralidad es la posibilidad de vivir entre los otros. Por lo tanto, la acción se da en función de la pluralidad, en tanto que la acción cumple un papel mediador entre varios individuos. La condición humana es una condición determinada por la pluralidad, por la presencia de otro con el que se construye mundo. La relación con el otro implica el reconocimiento de la diferencia, lo cual implica un reconocimiento de lo que me dista del otro a quien me parezco en tanto a mi condición de humanidad, pero al que disto en cuanto a mi construcción como sujeto y con quien comparto lugares comunes de enunciación. El sentido de la pluralidad es de ser igual al otro en tanto se es humano, pero ser diferente en virtud de la existencia, de la manera de transitar por la vida.

Del mismo modo, Armando Zambrano (2002) plantea que el encuentro con las identidades es la posibilidad de ascendencia del sujeto en cuanto existen las posibilidades de cruces consigo mismo, con el otro y con lo diferente: “un sujeto es alguien que trasciende en su unidad y en el conocimiento de sí mismo; es un yo por oposición a otro yo; es en tú bajo la fórmula del tú + tú + yo +tú + otro=nosotros (pp.190)”. En su acepción, la pluralidad o el nosotros es el encuentro entre lo diferente y lo común, es la necesidad del otro. Somos animales políticos, lo cual nos insta asumir que la política es nuestra manera de lidiar con la fragilidad y es en nuestra condición de frágiles, que necesitamos del otro. Por lo tanto, la aceptación de la diferencia es la aceptación de nuestra fragilidad.

Hasta el momento, nos hemos acercado a una noción de la política que la define como la facultad que diferencia al animal humano del resto de los animales. Sin embargo, esta tiene múltiples acepciones, dentro de las cuales lo político aparece como una manera de entender los modos en los que el poder se inserta en las estructuras sociales, en las

maneras en las que los sujetos se entienden a partir de las instituciones, los espacios, los territorios, los discursos y las narrativas. Sobre todo, lo político devela las relaciones que los sujetos tienen con el poder y cómo a partir de estas relaciones construyen al otro (pathos) y lo otro (logos). En una relación dicotómica, el sujeto clasifica al otro como amigo y enemigo. A saber, lo político tiene que ver con las maneras en las que representamos al otro y lo otro para establecer prácticas de socialización, de disenso, de disputa, de mediación y de empatía (Hurtado, 2013).

Esto nos conduce a mirar la relación que existe entre las identidades colectivas e individuales. Aunque distan en sus procesos, existe entre ellas una relación recíproca: una relación de coexistencia, la una existe en tanto existe la otra. Esto indica que, aunque existe una diferencia analítica entre ellas no pueden ser disociadas y estudiadas como unidades aisladas. El estudio de las identidades requiere un reconocimiento de la dependencia mutua entre la identidad individual y colectiva: las personas no pueden ser estudiadas como entidades externas de las dinámicas de su mundo de vida y de su realidad. Por el contrario, el ser humano reafirma su existencia en tanto es un sujeto activo en el mundo y partícipe de la construcción de las realidades que lo circundan. Las identidades personales son formadas por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos. Las diferencias entre las identidades individuales y colectivas son sutiles. Todas se forman sobre estructuras psicológicas, sociales, culturales y políticas. Especialmente, las identidades colectivas están rodeadas de los discursos identitarios que (pre)disponen las maneras de ser y estar en el mundo.

La escuela norteamericana de antropología cultural, cuyos representantes más destacados han sido Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton y Clyde Kluckhohn, partía de la idea de que los sujetos de una sociedad en particular actúan de acuerdo con unos marcos de comportamiento que son comunes a un grupo social y, por lo tanto, estos pueden ser descritos en términos de una serie de rasgos psicológicos. En este orden de ideas, es posible hablar del ‘carácter nacional’, de la ‘mentalidad de un pueblo’ o de la ‘personalidad básica’, que nos remite a la idea inicial de que los miembros de un grupo

social actúan según los marcos de conducta compartidos en relación con los otros miembros del grupo.

Las identidades culturales no son estáticas, en la medida en que los sistemas culturales van evolucionando a medida que los sujetos van estableciendo otras maneras de contactarse con la vida y de configurar sus existencias. Sin embargo, la responsabilidad de los sujetos con las identidades culturales es fundamental en la medida en que hay otras necesidades de identificación en cuanto el sujeto manifieste su necesidad de cambio. Por lo tanto, la emergencia de otras identidades es la posibilidad de generar quiebres en nuestra historia como humanidad y es gracias a estas grietas que se generan en los sistemas de vida compartidos que hoy hablamos de identidades en expansión que reconocen otros despliegues como las identidades de género, las identidades sexuales y las identidades étnicas.

1.2 La Construcción de identidad cultural

Es ineludible el aporte que hacen tanto la psicología como la antropología en la pregunta por la construcción de la identidad cultural. La pregunta por el sujeto nos insta a pensar sus ámbitos de acción, que son, al mismo tiempo, ámbitos de enunciación. De allí que la pregunta por la identidad sea al mismo tiempo una pregunta por el devenir de subjetividad, es decir, por el devenir humano en virtud de la vida social. Los sujetos se manifiestan y juegan con sus máscaras y sus ethos -sus identidades- en función de la interacción, de resolver su necesidad por el otro.

El trascender de la vida biológica a la vida humana, que en términos de Arendt sería trascender de la labor a la acción, es nacer ante el mundo, es surgir como manifestación ante el otro. La presencia ante la vida es una simultaneidad en el espacio y el tiempo compartido y esta simultaneidad es la que permite puntos de intersección como las tradiciones, las costumbres, los modos de vida, las cosmovisiones, que son el legado del grupo social al que pertenecemos. Pertenecer a una comunidad es compartir un relato y una

historia que van configurando las ritualidades, es decir, las maneras de estar en el espacio y en el tiempo.

Desde la sociología, se explica que la identidad cultural se construye en la interacción con los otros. La familia constituye ese primer núcleo de interacción en el que los niños van configurando sus sociabilidades y desde allí esa primera identidad o autoimagen que construye es trasladada a otros espacios. La familia es la primera instancia donde el niño construye una imagen de sí para ser mostrada. La identidad cultural es tanto material como social: (1) porque parte del entramado cultural para compartir sentidos y significados comunes que los construyen, (2) porque las posesiones materiales constituyen una manera de proyectar su ser y (3) porque se construye una narrativa de sí para habitar en un espacio y tiempo que es simultáneo al de los otros, al de los miembros de las comunidades a las que hace parte.

En el ámbito psicológico, la pregunta por quién soy constituye el punto de partida para la construcción de una identidad que es cultural en la medida en que se responde a partir de unos códigos y símbolos que son parte del entramado cultural. Esta parte del sujeto como una necesidad simbólica de reafirmar la existencia. La construcción de la identidad resulta de proceso complejo en el que la subjetividad se forma. Los discursos alrededor de la identidad apelan a la conciencia que el sujeto tiene de sí que le permite mostrarse ante los otros a partir de una imagen construida. No obstante, el sujeto también dice desde su propio inconsciente y esto es aun develador de su identidad. De allí que resulta crítica esa mirada que afirma que la identidad cultural es el resultado de los procesos cognitivos y conductuales en la medida en que el sujeto construye su identidad en cuanto tiene un conocimiento del mundo que habita y es a partir de este conocimiento que su conducta es regulada, bien sea como mecanismo interno o como estímulo externo. Es crítica puesto que no le da un lugar a lo humano desde su propia complejidad. Quizá el psicoanálisis nos permita entender que el ser humano no logra un conocimiento total de sí y que, por ende, se muestra en sus grados de conciencia e inconciencia de sí mismo.

Si la identidad se construye en una relación con el conocimiento, no se puede desconocer las dimensiones que lo definen: estas son cognitivas, afectivas y actitudinales. La primera tiene que ver con las maneras en las que el mundo se enuncia y, por lo tanto, en cómo el sujeto las codifica y las procesa en un acto de reconocimiento de su cultura. La segunda es vinculada a la valoración que el sujeto le otorga al conocimiento declarativo del mundo en un acto de tomar conciencia. Y, la tercera se refiere a cómo el sujeto actúa y desarrolla comportamiento de acuerdo con su conocimiento del mundo y su toma conciencia. En esta dimensión actitudinal, el sujeto evidencia cómo valora el patrimonio cultural que le es heredado y cuál es su grado de tolerancia frente a la diversidad en la reafirmación de su identidad cultural.

1.3 Patrimonio cultural inmaterial

La noción de “patrimonio cultural” ha sido susceptible de cambios a lo largo del tiempo, esto se debe a que en gran parte la UNESCO ha contribuido a su constante redefinición. El patrimonio cultural no se refiere únicamente a una colección de monumentos y objetos, sino que, además, incluye otras manifestaciones de la cultura como las cosmovisiones, las ritualidades, la historia, las festividades, los saberes, las relaciones de los sujetos con los entornos, las expresiones y las técnicas propias del arte y las maneras de habitar los territorios. En el sitio web de la UNESCO reposa el siguiente texto que busca ampliar el concepto de patrimonio. A él estaban asociadas ideas de que este se refería a lo material; no obstante, a este concepto se integra la noción de patrimonio cultural inmaterial, como le refleja el siguiente fragmento:

[...]el patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos. Comprende también expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional. Pese a su fragilidad, el patrimonio

cultural inmaterial o patrimonio vivo es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural.⁴

Podríamos decir que ante la creciente globalización que trae consigo procesos de homogenización de la cultura, los patrimonios culturales se encuentran en un estado de fragilidad. Por lo tanto, su comprensión y su transmisión son un compromiso con la historia de la humanidad, con la memoria de las comunidades. Esto contribuye, de algún modo, a que la diversidad persista ante la unidad y a que haya una apertura al diálogo intercultural, lo cual significa la emergencia de la interculturalidad como una posibilidad de la coexistencia.

La relevancia del patrimonio cultural reside en la necesidad de transmitir las herencias culturales no sólo a las comunidades donde se generan, sino también como una manera de preservar un relato de la humanidad. El valor social y económico de la transmisión de las memorias culturales es vital tanto para los grupos minoritarios como mayoritarios y su importancia es de un carácter universal, en cuanto es de interés para la humanidad.

El patrimonio cultural inmaterial se caracteriza por su capacidad de transmitir los legados de los diferentes grupos humano y, sobre todo, por la vigencia que este tiene, por su capacidad de adaptarse a otros tiempos. Esto hace que sea un legado viviente, puesto que persiste tanto en la memoria como las maneras de ver, sentir y actuar de quienes cargan con estos legados. Se dice que el patrimonio cultural inmaterial es integrador en la medida en que a él se van sumando otras expresiones que vienen de otras localidades, que podrían incluso llegar como resultado de los procesos constantes de migración.

⁴ A esta cita textual no se le indica año y número de la página porque el sitio web no permite ver el año en el que las publicaciones se hicieron. Este fragmento reposa en varias publicaciones en el sitio oficial de la UNESCO, que pueden ser consultadas a través de los siguiente enlaces: 1) <http://www.unesco.org/new/es/santiago/culture/cultural-heritage/> 2) <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>, 3) <https://idpc.gov.co/patrimonio-cultural-inmaterial/>, y 4) <https://patrimonioactual.com/page/que-es-el-patrimonio-cultural-inmaterial-declarado-por-la-unesco/>

[...]podemos compartir expresiones del patrimonio cultural inmaterial que son parecidas a las de otros. Tanto si son de la aldea vecina como si provienen de una ciudad en las antípodas o han sido adaptadas por pueblos que han emigrado a otra región, todas forman parte del patrimonio cultural inmaterial: se han transmitido de generación en generación, han evolucionado en respuesta a su entorno y contribuyen a infundirnos un sentimiento de identidad y continuidad, creando un vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente. El patrimonio cultural inmaterial no se presta a preguntas sobre la pertenencia de un determinado uso a una cultura, sino que contribuye a la cohesión social fomentando un sentimiento de identidad y responsabilidad que ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades y de la sociedad en general (pp.4-5, UNESCO, 2011).

Alrededor del patrimonio cultural -material e inmaterial- se forjan identidades culturales que propenden por la cohesión de grupos sociales. Por lo tanto, a partir de la idea de que el patrimonio es y nos representa a todos, se construyen narrativas y discursos en los que se destaca la identidad como un acto de lealtad al territorio y a la cultura de donde proceden los ciudadanos. Algunos arguyen que el patrimonio se caracteriza por ser representativo porque es basado en las comunidades. Sin embargo, alrededor de estos discursos hay agentes económicos y políticos que operan en función de sus intereses y el patrimonio funge como el vehículo forjador de las identidades culturales.

1.4 Hibridación e interculturalidad

Hablar de una cultura híbrida es reconocer que su origen no radica en la pureza, que no existe una esencia que la caracterice, sino que su origen es múltiple y diverso. Por lo tanto, la hibridación de la cultura es el resultado de una reestructuración o movimiento social transitorio.

« (...) la reflexión de García Canclini adquiere su más claro perfil y muestra lo que tiene de profundamente innovadora: dejando atrás pesados lastres teóricos e ideológicos, la industria cultural es analizada como matriz de desorganización y

reorganización de una experiencia temporal mucho más compatible con las desterritorializaciones y relocalizaciones que implican las migraciones sociales y las fragmentaciones culturales de la vida urbana que la que configuran la cultura de élite o la cultura popular, ambas ligadas a una temporalidad “moderna”; esto es, una experiencia hecha de sedimentaciones, acumulaciones e innovaciones. Industria cultural y comunicaciones masivas designan los nuevos procesos de producción y circulación de la cultura, que corresponden no sólo a innovaciones tecnológicas sino a nuevas formas de la sensibilidad, a nuevos tipos de recepción, de disfrute y apropiación» (Martín-Barbero, 1991, El Espectador)

Canclini (1990) interpreta la hibridación cultural como “una interpretación útil de las relaciones de significado que se han construido a través de la mezcla (pp.45)” por lo tanto trasciende los procesos de mestizaje, creolización y similares. Su hipótesis tiene que ver con la influencia que ha ejercido la modernidad en donde lo tradicional y lo moderno se mezclan y en este caso los medios de comunicación tienen mucho que ver. Las redes sociales, la televisión, el cine y la radio han posibilitado que otras expresiones culturales se inserten en lo cotidiano sin que esto requiera que hay que salir de la casa para conocer otras partes del mundo. También, hace énfasis en la mirada transdisciplinaria para explicar el por qué coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías.

En las actuales condiciones de globalización, encuentro cada vez mayores razones para emplear los conceptos de mestizaje e hibridación. Pero al intensificarse la interculturalidad migratoria, económica y mediática se ve que no hay solo fusión, cohesión, osmosis, sino confrontación y dialogo. El pensamiento y las practicas mestizas son recursos para reconocer lo distinto y elaborar las tensiones de las diferencias. La hibridación, como proceso de intersección y transacciones, es lo que hace posible que la multiculturalidad evite lo que tiene de segregación y pueda convertirse en interculturalidad. Las políticas de hibridación pueden servir para trabajar democráticamente con las divergencias, para que la historia no se reduzca a guerras entre culturas. Podemos elegir vivir en estado de guerra o en estado de hibridación (Canclini, 1990, pp.55).

1.5 Lo auténtico en la cultura

La autenticidad es otro concepto que reviste una vital importancia, en la medida en que una de las condiciones para reconocer al PCC como patrimonio de la humanidad es la autenticidad que allí se encuentra. Por lo tanto, es importante ubicarnos en que la autenticidad parte de la búsqueda de lo verdadero y lo original. A saber, algo es auténtico porque posee rasgos que sólo le pertenecen, aunque comparta otros rasgos comunes con otras expresiones de la cultura. La autenticidad es un factor asociado, de igual manera, a la identidad. Algo es auténtico cuando se puede percibir su identidad, sus rasgos diferenciados de lo otro. A pesar de que las identidades tienden a unificar, estas son también manera de asumir la diferencia. En consecuencia, la autenticidad es identidad reconocible en la variedad, en la diferencia, en la semejanza.

Lo anterior podría llevarnos a preguntarnos por lo que es lo propio del hombre. Desde un punto de vista general, la noción de autenticidad tendría poco interés, puesto que quedaría subsumida en la discusión general acerca de la naturaleza humana, es decir, aquello que en abstracto es propio de cualquier hombre.

La noción de autenticidad se torna interesante en la medida en que se sitúa en el escenario de la libertad, y concretamente de la biografía, que es, por decirlo así, la obra de esa libertad, el ergon propio del hombre, como diría Aristóteles, no en abstracto, sino singularmente, como despliegue irreplicable del núcleo irreplicable que somos cada uno. La autenticidad es una de las formulaciones de la relación vida-conciencia, que siempre define la realidad humana. Viéndolo de forma positiva, la existencia auténtica es la conciencia y posesión intencional de la realidad de la propia vida, y de su destino; vida vivida en vigilia y plena conciencia de lo que uno es y de su término.

En forma negativa, la existencia inauténtica son aquellas formas de vivir la propia vida en las cuales no comparece el verdadero carácter, sentido o estructura de ésta: son

sueño e irrealidad. La alienación (Hegel, Marx), la existencia estética (Kierkegaard), o la caída (Heidegger) son formulaciones filosóficas de formas de vida en las que el hombre se “extraña” de sí mismo en lo otro, en la obra de sus manos, en una di-versión que le oculta su propio fondo o en un ignorar la posibilidad más propiamente auténtica de su existir. En realidad, toda forma de evadir el «conócete a ti mismo», toda ignorancia de sí, es una forma de existencia inauténtica. Nuestro propósito no es aquí examinar el autoconocimiento como forma primera de autenticidad e identidad personal, sino más bien tener en cuenta la contribución que a ellas hace la libertad, y adoptar para ello un punto de vista biográfico, según el cual la realización y determinación de la propia vida es asunto de cada persona. Desde esta perspectiva, la autenticidad sería biográfica y estaría ligada al desarrollo de la vida, única, singular e intransferible, personal.

La inautenticidad, por el contrario, estaría ligada a todas las formas de ignorancia de sí, de autoengaño, superficialidad o alienación. La identidad humana no está dada desde el principio, pues la persona puede llegar a ser lo que realmente es, o puede no llegar. La existencia auténtica es aquella que se vive con conciencia del propio origen y de la propia destinación o término, y en la que se sabe cómo se llega a ser lo que se es, por usar la expresión de Nietzsche. La existencia inauténtica es la vida banal, no consciente de la propia identidad, vocación ni destino, y en ella se pierde uno a sí mismo. Por tanto, la autenticidad y la identidad humanas no están dadas a priori. Exigen un despliegue, un mantenimiento y un logro final. Cabe así una consideración ontológica de la autenticidad humana. Incluso puede decirse que tal consideración no es prescindible. Autenticidad e identidad, en el plano dinámico de la realización de la libertad, no pueden darse separadas. La autenticidad es la manifestación y presencia de la propia identidad en los diversos tramos y momentos de la vida que se va viviendo: identidad en la diferencia. En el hombre lo biográfico es ontológico, puesto que el hombre crece o decrece mientras vive, es «el ser capaz de crecimiento irrestricto». La autenticidad ayuda a ser feliz realizando y viviendo una vida que es la propia, y que ha de ser vivida del modo en que sólo a uno corresponde. Donde realmente aparece el valor de la autenticidad humana es en la perspectiva biográfica, una de las más conformes con lo que la libertad y la realidad humanas son: el despliegue

vital de la persona. La inautenticidad tendría que ver, por el contrario, con la caída en el mimetismo y con la ignorancia de la respuesta a la pregunta ¿quién soy?

CAPÍTULO 2: Identidad, subjetividad y autenticidad. Conceptos y definiciones

2.1 La identidad como reconocimiento

Yepes (1997) se para desde la perspectiva de Charles Taylor para proponer que la identidad propia no existe en tanto no hay ‘identificación’ por parte de uno mismo o de los demás. En la medida en que sé quién soy puedo saber quién puedo ser. El ser humano vive una existencia auténtica en la medida en que su identidad pueda ser reconocida. Taylor, según Yepes (1997), ha mostrado cómo este reconocimiento tiene un carácter dialógico, en el sentido en que procede de los demás antes que de uno mismo.

Nuestra identidad es en parte conformada por el reconocimiento o por la ausencia de él, y con frecuencia también por un reconocimiento equivocado por parte de los otros. Una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una verdadera distorsión, si la sociedad que les rodea les devuelve una imagen de sí mismos estrecha, disminuida o despreciable (Taylor, 1995, p.225).

La falta de reconocimiento de los otros deviene en una forma de opresión en la medida en que la imagen que uno construye de sí se convierte en una imagen despreciativa y se asume con inferioridad, lo cual indica que el sujeto no es reconocido en la autenticidad de su individualidad. Esto ocasiona, en consecuencia, una baja autoestima, pues la autenticidad del sujeto es puesta en cuestión y, por tanto, su capacidad de actuar según su criterio y su ser se hace susceptible al juicio de los otros. “En la cultura de la autenticidad, las relaciones con los demás son la clave del descubrimiento de uno mismo y de la autoafirmación” (Taylor, 1995, p.225). La identidad propia depende de las posibilidades de cruces en los que los otros puedan reconocer mi autenticidad, y en el cual yo alcanzo mi realización, en cuanto mi individualidad, mi autoimagen o ethos son reconocidos.

La realización del ideal de la autenticidad según Taylor (1995) corresponde a la narrativa del ideal moderno bajo el cual los europeos se han convencido de que cada uno

tiene una manera diferente de ser humano. Esto significa que las diversas maneras de asumirse humano son el ideal de no querer vivir a la sombra de lo que otros son y han sido. De allí que la autenticidad es un intento por forjar un destino diferente, una manera singular de ser y estar en el mundo y en la vida. En este orden de ideas, la fidelidad a uno mismo cobra sentido, pues la pérdida de rumbo es perder de vista la clave de la vida y el significado de lo que es vivir para una persona. No obstante, esto permanece como un ideal de la modernidad y de los europeos. Los hechos históricos han demostrado que Occidente ha sido reacio a reconocer el lugar de la otredad en sus maneras de asumir el poder.

Taylor (1995) sostiene la línea argumental planteando que “este ideal moderno de la autenticidad ha sufrido un doble deslizamiento hacia un subjetivismo que le ha hecho buena parte de su valor” (Yepes, 1997, p.242). El individualismo puede generar una negación de los horizontes de significación, es decir, una deconstrucción de los valores, que no son otra cosa que el nihilismo. En ese sentido, se ha desdibujado una dimensión de la libertad que va más allá de la elección: la articulación biográfica de la vida en una unidad de tareas e ideales verdaderamente significativos para una persona y para quienes comparten esta simultaneidad espacial y temporal donde ocurre la existencia.

Por otro lado, la autenticidad está de algún modo ligada al impulso vital existente en la intimidad y la voluntad. Si algo hemos de encontrar auténtico en el ser humano son las maneras en las manifiesta su individualidad, la manera en la que se expresa a partir del lenguaje. La autenticidad es, en consecuencia, una manera singular de fluir ante la vida: “es siempre personal aquello en que se pone el núcleo originario y más propio de la vida, aunque sea impersonal —o traspersonal— lo que se busca” (Marías, 1994, p.185).

La autenticidad es esa condición de los actos humanos que brotan de la intimidad personal: hay acciones que siendo netamente humanas surgen de la periferia de nuestra realidad mientras que otras surgen de lo más profundo de las personas. Estas últimas son las que se reconocen como nuestras por su capacidad de poner en evidencia nuestros límites, nuestras posibilidades, nuestros puntos de quiebre: son aquellas que también hablan de

nuestra fragilidad, de nuestra voluntad y de nuestro deseo. Estas acciones que nacen de la profundidad del ser, estas que afirman nuestra vitalidad, son las que tiene el poder de manifestar quiénes somos, sin que esto implique llegar a un determinismo ontológico. El acto auténtico es que el ser humano hace desde sí mismo, es decir, desde ser irreductible: no es el resultado de estímulos externos, sino que es una motivación que interviene la totalidad de la persona.

A saber, lo que se exterioriza, lo que conecta la intimidad con la existencia es lo auténtico, lo que podemos decir que es verdadero del ser y que nos revela algo sobre la autenticidad de su identidad. La persona auténtica es autora de la imagen que crea como manifestación ante los otros, aquella forma de retratar lo que somos por lo que decimos y hacemos o por lo que callamos y no hacemos. Negar el valor de la intimidad en la autenticidad de lo humano significa negar qué es lo que nos hace diferentes frente a los demás: es negar nuestra singularidad. Quizá la tarea de mirar hacia lo auténtico en las personas sea una tarea compleja, en la medida en que nuestras manifestaciones como sujetos es un juego de máscaras, es un juego entre el ocultamiento y la revelación, pero en todo acto socialización la dimensión de lo plural nos recuerda que somos iguales a los otros en tanto distamos de sus construcciones subjetivas donde nos une una condición de humanidad.

2.2 La dimensión dinámica de la autenticidad

Es evidente que la autenticidad puede ser entendida como coherencia entre lo que pensamos y lo que somos. En este sentido, decir una cosa y hacer la contraria es calificado habitualmente como incoherencia. El uso sofístico del lenguaje es una incoherencia, como toda forma de engaño o autoengaño. En pocas palabras: rechazar la verdad significa inautenticidad. Hay tantas formas de la segunda como de lo primero. Cuando la verdad no comparece en la conducta o en lo dicho, éstos son inauténticos. En este caso, la verdad es lo que realmente se piensa. Por eso, conviene seguir desarrollando su conexión con la libertad. La acepción que toma la verdad acá está vinculada a un sentido genuino del pensamiento y

el saber. Estos se expresan en la magnitud del sentimiento y la percepción. No se trata de una verdad absoluta, sino de una verdad que socaba en lo intrínseco de algo o alguien.

Otra característica de la autenticidad reside en la madurez: se trata de una conducta que manifiesta lo que se es por dentro, las convicciones, el modo mismo en que se vive, se cree y se ama. Y lo manifiesta sin rastro de temor, disimulo ni inseguridad, puesto que viene acompañada de una actitud interna y externa de serenidad e imperturbabilidad, nacida del orden interno, de la estabilidad, de la armonía de las distintas instancias que confluyen en el comportamiento de una persona que posee pacíficamente, desde sí misma e irradiando una cierta y siempre relativa plenitud humana. La autenticidad se transforma entonces en algo más; es una condición global de la persona que cabría nombrar con un viejo término clásico, que conjuga lo bello, lo bueno, y que significa conducta íntegramente poseída desde sí, virtud bella, admirable, íntegra, digna de ser admirada.

2.3 La autenticidad como ideal moral

Dadas las condiciones anteriores, la autenticidad constituye un ideal moral en la medida en que se entiende como una virtud a la que se llega como parte del trabajo personal de armonización de la vida, de vincularse con los orígenes de los impulsos desde lo que se manifiesta lo auténtico. Así, la autenticidad es un ideal moral en el que el destino, la biografía y la libertad son objetivos de alcance por una existencia plena, por una vivencia más profunda con lo íntimo. En cuanto la autenticidad es un hábito, más cercana es su aspiración como virtud. Por el contrario, la inautenticidad aparecerá como debilidad y desintegración de lo interior, es decir, como desconocimiento de sí, como un abandono a nosotros mismo. De este modo, nos estaríamos alejando de una vivencia con lo interior como resultado de una alienación impulsada por lo exterior, pero que puede ser controlada con un método cognoscitivo, como parece sugerirlo Heidegger.

De acuerdo con Yepes (1997), este ideal moral reside en dos aspiraciones del sujeto: la primera cuyo fin es la de imprimir una marca personal y la segunda propende por las acciones genuinas que vienen del individuo. Cuando el sujeto busca actuar con autenticidad, procura que sus actos sean sinceros y que, por lo tanto, su aspiración personal se vea reflejada en él. En este orden de ideas la autenticidad está vinculada a la voluntad. El sujeto se muestra y actúa con espontaneidad y sinceridad cuando ratifica que su voluntad de liberarse, de sentirse auténtico. Esto revela que una de las vicisitudes de la autenticidad es el constreñimiento de la libertad.

Desde esta perspectiva, la autenticidad significa la asunción libre del propio origen y del propio destino en una unidad de pasado, presente y futuro. Lo que sucede es que el camino desde y hasta ellos es temporal y contingente, y, por tanto, son a él constitutivos los obstáculos y adversarios de la tarea de recorrerlo. La asimilación de los límites de esa tarea obliga a un constante esfuerzo y trabajo en los cuales la libertad se enfrenta con lo imprevisto y lo inseguro, de cuya superación depende alcanzar el fin buscado. Aquí entra en juego la necesidad de ser fiel a uno mismo como virtud vocacional específica.

La autenticidad es fidelidad, unidad de memoria, libertad y proyecto, coherencia de las decisiones concretas con el vivir que uno ha asumido como vocación propia, como el ideal en el que uno llega a ser verdaderamente uno mismo: la verdad encontrada le ha encomendado una tarea que llena su vida. En la medida en que es fiel a ella, es coherente. Autenticidad significa también fidelidad al camino elegido como propio, poner las decisiones en relación con lo que uno es, obrar desde “nuestro fondo último”. «La fidelidad consiste sobre todo en fidelidad al futuro, al proyecto originario que nos constituye», «no es continuidad con lo que he hecho, sino continuidad con lo que quería hacer y sigo queriendo, probablemente porque no lo he conseguido».

2. 4 La ritualidad y las prácticas culturales

Las ritualidades como objeto de estudio en las ciencias sociales y la humanidad nos remiten a una discusión compleja frente a la dicotomía existente frente a las creencias y las acciones. Sin embargo, la antropología cultural, desde su perspectiva contemporánea, ha propendido por abrir el espectro de interpretación de la ritualidad como fenómeno social, de tal manera que su foco de análisis pueda trascender la acepción del ritual como un práctica meramente religiosa y espiritual. Watson-Jones y Legare (2016) parten de la noción de que los ritos cumplen un rol social en la transmisión de la cultura, es decir, que los rituales al ser convenciones -maneras de actuar normalizadas y que son parte de una cotidianidad- son transmisoras de la cosmovisiones y creencias que configuran las prácticas culturales que dan cuenta de las relaciones que los grupos sociales tienen con el mundo y la vida como experiencia humana.

Watson-Jones y Legare (2016) indagan en la literatura existente en los campos de la sociología, la antropología y la psicología para distinguir en el ritual un acto genuino de lo humano, que posibilita un despliegue de la subjetividad en el ámbito social. Este planteamiento está asociado a la idea de que toda vida humana se despliega en una vivencia social, en una vivencia con el otro y lo otro. Hannah Arendt lo entiende como la capacidad de la pluralidad, entendida como la disposición ontológica y moral que posibilita la política como emergencia social (González, 2013). La vida en relación con el otro y lo otro se alcanza en tanto hay cohesión social y, en esto, la ritualidad cumple una función social preponderante porque el rito crea y recrea, lo cual implica que va generando y sosteniendo valores que llevan a que los entramados culturales deriven en prácticas que vinculan a los diferentes miembros de un grupo social.

Partir de lo que plantean Watson-Jones y Legare (2016) implica reconocer la función del ritual es el alcance de la cohesión social y, en ese sentido, la cooperación, el compromiso y la coordinación surgen como valores asociados a la ritualidad. No es posible una vida en grupo en cuanto no haya sujetos que estén comprometidos y que cooperan y coordinan acciones orientadas a la coexistencia, a la vivencia con los otros. Por lo tanto,

entender la ritualidad como un proceso convencional le da un nivel elevado a las prácticas sociales que generan acuerdos y que se transmiten en función de mantener un orden social, una manera de configurar la vida en sociedad para garantizar la existencia de todos reconociendo que el ser humano, en relación con los otros, tiene puntos de distancias y cercanías, que hemos denominado diferencias y similitudes -diversidad-.

2.5 El sujeto y la moral

Los planteamientos anteriores nos conducen a una relación entre las ritualidades y la moral, los rituales son maneras de generar convenciones que propenden por una cohesión social: la vida en comunidad requiere de códigos que regulen las conductas individuales en función del bienestar común. Esto quiere decir que la moral está fuertemente ligada a la facultad de la política. Poder vivir con los otros es el resultado de la sublimación del instinto salvaje por la muerte y es la moral la que nos permite pensar las conductas benevolentes y reprochables, es por nuestra facultad política que la moral emerge como una responsabilidad de mi existencia frente a la existencia del otro.

A partir del Mito de Prometeo, es posible inferir que es en el ejercicio del pudor y la justicia que los seres humanos desplegamos nuestra conciencia en función de tener una autonomía en nuestro actuar en el que el bienestar del otro sea también síntoma de nuestra condición de humanidad:

Pues éstas fueron distribuidas así: Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. ¿Reparto así la justicia y el poder entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos? "Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad". (pp. 84, Platón, 2013)

Es ineludible la relación existente entre la práctica política y la práctica moral. La filosofía arendtiana nos propone que el ser humano es un ser en constante acción a través de la categoría de la *vita activa*. De allí que la emergencia de la praxis humana -de las prácticas- propenda por resolver inquietudes y confrontar nuestra fragilidad ante el mundo y la vida. En ese sentido, las praxis política y moral aparecen como respuesta a la pregunta acuciante de cómo vivir con los otros, de cómo vivir juntos. Runge y Muñoz (2010) plantean que:

(...) los seres humanos se las ven con la necesidad de responder a las preguntas acuciantes de cómo hacer para estar juntos y no matarse, cómo repartirse en un espacio determinado, cómo organizarse, cómo distribuirse, cómo regularse, cómo dirigirse entre sí, etc. La praxis se configura acá como praxis política, económica, político-moral. (p.82).

2.6 El sujeto, las ritualidades y la moral en tiempos de globalización

Hemos, hasta el momento, hecho un acercamiento a lo que son las ritualidades y la moral en aras de hacer una lectura con respecto a la vigencia del PCC. No podemos leer el problema que subyace de la conservación de las memorias culturales si no es a la luz de la globalización que ha traído consigo otras maneras de desplegar prácticas culturales asociadas a los escenarios urbanos. Es decir, que el cosmopolitismo ha devenido un anhelo para la humanidad y, en este orden de ideas, el sujeto como generador de prácticas culturales construye su identidad alrededor de la idea del *urbanita*.

Es, así, como surge la pregunta por el papel del sujeto moral en su responsabilidad con la memoria. Hoy sabemos que las prácticas características del PCC no son las mismas a las de hoy, pues las políticas de ordenamiento territorial, los anhelos de los ciudadanos y la globalización han llevado a que Colombia sea un país que transita entre lo rural y lo urbano, con cierta predominancia en lo urbano como una manera de entenderse con los ritmos vertiginosos del mundo. Probablemente, el papel del sujeto moral acá es activar la conciencia histórica como una posibilidad de reconocer otras narrativas que no gozan del

privilegio de la centralidad: esto en función de construir ciudadanías que reconozcan la diversidad de nuestro territorio a través de la historia que habla de los cambios, de las dificultades que afrontan y han afrontado las comunidades y de la transformación de nuestra economía en tiempos en los que la globalización y el neoliberalismo se han impuesto como el régimen casi mundial.

Las cuestiones que se plantean alrededor del individuo y la moralidad tienen que ver con la posibilidad de que el sujeto active su conciencia de mundo para contribuir a generar rituales de los que otros participen como garantía de la perdurabilidad de las memorias de un tiempo que se relata a través de su arquitectura, de su gastronomía y de sus manifestaciones artísticas, como sucede con el PCC.

2.7 Subjetividad

Hablar de las identidades, de la intimidad y de la autenticidad como referencia de un sujeto que construye a sí mismo, nos conduce hacia las nociones de subjetividad desde las cuales es posible plantear una discusión para el entendimiento de las relaciones entre el sujeto, la cultura, la memoria y las sociabilidades emergentes en toda vivencia de lo cultural, lo social y lo político.

El concepto de subjetividad adquiere su sentido en relación con los distintos usos sociales. En el uso cotidiano, por lo general, cuando se alude a la subjetividad, se la vincula inmediatamente con un sujeto individual. Otra idea generalizada es la que considera la subjetividad como una instancia que se circunscribe a lo íntimo o lo interior del individuo. Este uso considera que lo subjetivo es todo aquello que no puede ser expresado objetivamente; de esta manera, el vocablo se usa para referenciar la interioridad, las emociones y todas aquellas situaciones que no expresan una materialidad concreta.

Álvaro Díaz Gómez (2014) en su tesis doctoral *Devenir subjetividad política: un punto de referencia sobre el sujeto político* parte de las ideas propuestas por Cornelius

Castoriadis para explicar cómo la imaginación y los imaginarios sociales son constituyentes de la subjetividad.

Una primera fuente es Castoriadis (1997, 1998, 2000, 2001, 2003, 2004) para quien la realidad no la reproducimos tal cual, sino que constantemente la inventamos dados dos procesos: el imaginario social que es característico de la sociedad en su conjunto, presentándose como lo instituido, lo dado; y la imaginación, que corresponde a una cualidad propia del sujeto y que emerge en tensión con aquel, como lo instituyente, la novedad, el acontecimiento (Díaz, 2014, p.5).

Es decir, la subjetividad se forja en tanto hay un sentido que nos vincula a la realidad, que es creada como el resultado de procesos individuales y colectivos, en los que nos inventamos y nos reinventamos. De allí que la subjetividad puede ser leída en sus dos dimensiones: individual y social.

González Rey (2007) no es ajeno a la idea propuesta por Castoriadis: su enfoque propende por plantear que la subjetividad trasciende la idea de que sólo es individual y que se refiere a una formación intrapsíquica. Para él, la subjetividad se despliega en la vivencia con lo social. Los sentidos subjetivos son entendidos como los procesos simbólicos y emocionales que se forman en el plano de la experiencia vivida, que es también una experiencia en sociedad. En esta medida, el conglomerado de sentidos subjetivos son el resultado de la configuración subjetiva que es entendida como los sistemas que forman la subjetividad individual, pero que no son aisladas de los procesos sociales.

La subjetividad social representa las producciones subjetivas que caracterizan los diferentes espacios sociales, en las cuales transitan producciones simbólicas y sentidos subjetivos procedentes de otros espacios de la vida social, los que de forma simultánea se expresan en los discursos y sistemas simbólicos sobre los que se organizan las experiencias compartidas al interior de la vida social. Este concepto nos permite lecturas complejas del funcionamiento social a partir del estudio de los aspectos subjetivos, diferenciados y contradictorios de los diferentes espacios de ese funcionamiento social, y de las personas que transitan en ellos (González Rey, 2007, p.21).

En un sentido más amplio la subjetividad individual está siempre complicada con la subjetividad social, pues los procesos simbólicos y de representación son el resultado de la interacción en el mundo de la vida. Se llega a una configuración subjetiva en la medida en que el sujeto va generando sentidos que van generando formaciones psicológicas en la subjetividad individual como lo plantea González Rey (2007).

La subjetividad se refiere a todos los procesos, mecanismos y formaciones psicológicas que configuran una performatividad en el sujeto. Ritter (1986) propone desde el ámbito filosófico que la “subjetividad es el sujeto en todo aquello que constituye su ser en sí y para sí en sus disposiciones naturales, sus capacidades, en el sentir, en el querer, el pensar, en la nostalgia, el amor, el sufrimiento y la fe” (p.10). Por lo tanto, en términos de Ritter, la subjetividad se refiere a una interioridad propia del sujeto. Desde esta perspectiva, el sujeto es el individuo.

A diferencia de González Rey (2007) y Díaz (2014), esta vertiente de la subjetividad nace de la filosofía tradicional, la cual está vinculada a la idea de sujeto a la de subjetividad, y, en la cual, para poder pensar la subjetividad es obligatorio pensar al sujeto. Los puntos de vista señalados hasta ahora relacionan la subjetividad con el sujeto. Sin embargo, el asunto del sujeto ha venido siendo eje de grandes debates en las últimas décadas. En el marco de esta discusión, se encuentran otras perspectivas que descentran al individuo. Este cambio de posición da lugar a otras aperturas: reconocimiento de lo otro, irrupción de lo múltiple, reconocimiento de la cultura, la memoria y el lenguaje.

Existe una relación dialéctica permanente, tensa y contradictoria entre lo social y lo individual. La categoría de sujeto representa un espacio de inteligibilidad para comprender la acción de la persona como fuente de sentidos subjetivos del funcionamiento social y de su propia organización subjetiva individual (González Rey, 2007, p. 20).

Esta mirada pone en lugar central la influencia de lo externo en la interioridad del individuo y lo modifica, lo cual quiere decir que la subjetividad es constituida por las experiencias culturales o por el devenir de fuerzas que atraviesan al individuo por el afuera.

Es una vivencia cultural en la medida en que lo social está permeado por los entramados de la cultura, por la posibilidad de generar símbolos y códigos comunes de socialización. En esta perspectiva, el concepto de subjetividad se ubica a través de una descentralización del concepto de sujeto como única posibilidad de pensar lo humano.

De acuerdo con Baracaldo (2011) la idea de subjetividad se encuentra adscrita a tres visiones desde las que se construye el concepto. En una primera instancia, la subjetividad evoca la idea de una interioridad, de una esencia del ser humano. En un segundo plano, sin abandonar la idea de esencia, la subjetividad se construye en las relaciones con el entorno y los puntos de vista que van moldeando la subjetividad individual. Y, en una última instancia, la subjetividad deviene en tanto hay una exterioridad que influye en la formación del sujeto.

Como bien lo indican Díaz (2012) y González Rey (2007), la subjetividad se despliega en una vivencia social, política, económica y cultural. Por lo tanto, la noción de subjetividad y sujeto esta ligada a una concepción del poder o como Michel Foucault lo denomina el biopoder. La modernidad y el capitalismo traen consigo otras formas en la que se castiga al sujeto. El castigo físico ha sido removido y reemplazado por un castigo al alma, por un castigo al interior del cuerpo, por un castigo que atraviesa la mente del sujeto.

2.8 De la subjetividad al paisaje

Para los propósitos de este estudio, la categoría conceptual del paisaje es relevante en la medida en que es el punto de intersección entre el sujeto y la percepción del espacio. Así, el filósofo Joachim Ritter planteaba que el paisaje es un constructo de la **subjetividad** (Ritter, 1986). Paisaje es, podríamos decir, una palabra polisémica, pues sus múltiples acepciones lo hacen un concepto complejo. No obstante, su proceso evolutivo nos ha mostrado que el paisaje implica una relación con la cultura, de allí que los paisajes vayan surgiendo, decayendo y desapareciendo al tiempo que las sensibilidades resurgen y otros paisajes van apareciendo, generando sus lenguajes propios.

Ritter (1986), al considerar que el paisaje es una construcción del sujeto, le otorga un valor estético a este, un valor que lo pone frente al goce del sujeto que contempla y que a partir del ejercicio contemplativo genera imágenes y percepciones del espacio. Por lo tanto, el paisaje emerge como una ‘una manera especial’ de acercarse a la naturaleza. Se entiende, entonces, por especial que la experiencia subjetiva se da en una búsqueda estética, espiritual y contemplativa, más que como una búsqueda científica y epistémica.

En una conferencia reciente que orientó la escritora Carolina Sanín en la Universidad de Antioquia⁵, se dedica a reflexionar sobre la literatura como viaje, pero, sobre todo, de literatura que relata viajes a pie. Su inquietud parte de la literatura como viaje y contemplación. Para ello, toma como referencia obras literarias y filosóficas de Fernando González, de Petrarca, Jean Jacob Rousseau y de Henry David Thoreau. Y, en ellas encuentra que el caminar es un ejercicio que está asociado a la mente, pues el caminante indaga sobre su pensamiento a medida que trasiega por el camino. Es, por lo tanto, una experiencia en donde el cuerpo y la mente no están dissociados, sino que, por el contrario, hay una simbiosis entre la percepción del cuerpo y del pensamiento.

Este indagar en el pensamiento a medida que se camina es también una manera de hacer filosofía, en la medida que el filosofar es en sí indagar en el pensamiento o en términos más metafóricos Carolina Sanín plantea que:

El hombre busca inventar algo nuevo bajo el sol, y sus inventos –que son todas expresiones del deseo de comprender el sol (filosofías), o bien, del deseo de tener y ser el sol (cantos)– remiten a su pregunta sobre cómo vivir y convivir bajo el sol (Sanín, 29 de mayo de 2019).

De allí que el ejercicio contemplativo que deriva en la literatura no es ajeno a la filosofía en la medida en que todo intento por comprender al sol, es también un intento por figurarlo en nuestro lenguaje, por hacerlo visible ante la existencia humana, lo cual sería, entonces, una manera de cantarle al sol.

⁵ Cátedra Lectores y Lecturas: El viaje a pie de Fernando González:
<https://www.youtube.com/watch?v=hzQanm8MS8c>

Ritter (1986) inicia su ensayo sobre el paisaje hablando sobre el ascenso de Petrarca al Monte Ventoux y a partir de su experiencia literaria reflexiona frente a la construcción del paisaje, frente a la experiencia estética del sujeto que interactúa con la naturaleza de una ‘manera especial’. Y es en este punto donde lo que plantea Carolina Sanín cobra sentido, en la medida en que el caminar se hace pensamiento:

Cuando Petrarca, más tarde y tras de vanos intentos de hallar una vía de ascenso, descansa agotado y desalentado, procura, en su Elevación del pensamiento desde lo corpóreo hasta lo incorpóreo, interpretar lo emprendido mediante la comparación con el alzamiento a la vida bienaventurada y justificarlo aduciendo que también “se alza en una altura a la que el mundo lleva, como se dice, por una vía empinada”. Como los “movimientos del espíritu en lo invisible y oculto son como los movimientos del cuerpo, que están a la vista de todos”, puede compararse el Monte Ventoux con la cumbre que es “la meta y el fin de todos los caminos”, a la que “está subordinada nuestra peregrinación”. Lo que él mismo “sufre al ascender esta montaña, le acontece a él y a otros muchos de igual manera en la elevación a la vida bienaventurada”.⁸ Pero luego se evidencia que ese volverse a la naturaleza en cuanto paisaje, que Petrarca ensaya en su gran salida, se resiste a una interpretación en el sentido del mismo Petrarca, en la mediación hecha por san Agustín de la elevación —filosófica y teológicamente familiar— hasta la visión intuitiva del Todo. Este volverse a la naturaleza lleva más allá de su contexto mismo (Ritter, 1986, p.127).

Una reflexión frente al paisaje y las actividades que se generan alrededor del paisajismo debería plantear un cercamiento ético que ponga en un lugar central todo lo real, cualquiera que sea su valor, que debe ser atendido porque muchas veces es lo único que conocemos y, quizá, «lo único que podemos conocer». En esto, también, consiste la conservación de los legados culturales.

Hablar de paisajes en estos términos parece referirse al entrecruzamiento, la contaminación de imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí en

un mundo dominado por la comunicación. En tal sentido parece manifestarse Michel Conan (1992): “Las formas modernas de apreciación del paisaje constituyen una parte cada vez mayor en esta exploración de la naturaleza, [...] abordándola como una serie de imágenes superpuestas (pp.51)”.

En esta era digital, la noción del paisajismo, es decir, de las actividades turísticas y contemplativas referirse al entrecruzamiento, la contaminación de imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí en un mundo dominado por la comunicación. Es así como Morales (2010) evoca las palabras Conan (1992) para referirse a cómo la contemplación del paisaje puede derivar en una escritura o una narrativa de lo que se ve con detenimiento.

Las formas modernas de apreciación del paisaje constituyen una parte cada vez mayor en esta exploración de la naturaleza, [...] abordándola como un palimpsesto [opuesto a la visión panorámica vigente desde el Renacimiento] recubierto de escrituras múltiples (Morales, 2010).

De acuerdo con Morales (2010), el problema que surge ante la sobresaturación de imágenes es el de una cierta disolución del paisaje, el de la escasa eficacia, con tal complejidad conceptual, para hacer frente a las agresiones que el paisaje viene sufriendo. En nuestro paisaje cultural, el asunto parece especialmente grave, desde la sumisión a fuerzas al parecer incontrolables, políticas, económicas y sociales, vienen degradándose a un ritmo creciente desde hace mucho tiempo. Por ello, conceptual y prácticamente tomamos el concepto clásico de paisaje, propio de la tradición geográfica moderna que lo define como “la forma y el rostro adquiridos por los hechos geográficos, es decir, la faz de una realidad territorial, más la imagen que se le otorga históricamente por la cultura (Martínez de Pisón, 2008, pp.31)”.

Otro concepto válido es el de Eduardo Martínez de Pisón que lo define como la forma visible de la naturaleza, expresión, por tanto, de un orden natural subyacente, con sus valores y sus cualidades, con sus significados y su sentido» hablando de la relativa pérdida

y recuperación del paisaje. En los años sesenta el paisaje se sustituyó por el espacio, con la proposición del análisis espacial como objeto propio de la Geografía, la recuperación vendría, ya desde los setenta, con los trabajos inaugurales de Georges Bertrand y su amplia área de influencia; la geografía de la percepción, con su fondo de paisaje interior, el auge creciente de la geografía cultural. El retorno al paisaje será así el de su consideración como producto y reflejo de civilización, y supone también el aprecio no sólo de significados del paisaje, sino la valoración de su pérdida, como privación, además de su funcionalidad, de un género de vida, de una civilización.

A luz de nuestro problema de investigación, la categoría de paisaje constituye un tema actual de debate, pues surge la pregunta por la necesidad de conservar los paisajes como parte de la memoria que construye relatos sobre la humanidad. De allí que generar una reflexión a partir del valor que tienen los paisajes debe propender por prácticas culturales que piensen el cuidado como una manera de relacionarnos con ellos. Garantizar la permanencia de un paisaje es garantizar nuestra posibilidad de recordar, de transitar por la memoria, de habitar a partir de relatos que otros han construido. Es decir, que la destrucción de un paisaje implica aniquilar todo un relato sobre la vida, el tránsito, los antepasados y el tiempo.

En la actualidad, el estudio del paisaje no es sólo interés de los geógrafos y los geólogos, pues la noción del paisaje cultural y el paisaje como manifestación estética ha permitido que otros campos del saber como la antropología, los estudios culturales, la historia, la filosofía y la sociología centren su interés en explorarlo y conocerlo para ver las relaciones de lo humano con el espacio configurado en sus dimensiones políticas, religiosas, estéticas y artísticas.

CAPÍTULO 3: Sistema de valores asociados al concepto de PCC.

3.1 La situación del Paisaje Cafetero hoy

Una vez que se han abordado conceptos como los de identidad, hibridación, interculturalidad, subjetividad y paisaje es posible acercarnos al imaginario colectivo que han permitido generar otras discursividades sobre las nuevas ruralidades. Se hace cada vez más popular que los propietarios de las fincas cafeteras prefieran denominar sus propiedades como empresas cafeteras por la rentabilidad que estas producen. Esto es consecuencia de la ideología del modernismo asumida sin ninguna crítica de las consecuencias que para la sostenibilidad del paisaje traen consigo la supervivencia de la solidaridad propia de las relaciones comunitarias.

La apertura económica de 1990 implicó un cambio drástico en la economía colombiana, de allí que el café dejó de ser unas de las grandes actividades económicas del país. Este declive en la economía cafetera llevó hacia un desmonte de la caficultura en la región. Las haciendas y parcelas antiguas que se dedicaban al cultivo del café lo reemplazaron por otros cultivos alternativos. Y, como respuesta a la crisis que esto representó para la región cafetera, las fincas que acogían familias numerosas se dedicaron al turismo. Los vestigios que hoy quedan en la arquitectura y en las otras expresiones de la cultura, los que hoy sustentan la existencia del PCC, son las nostalgias frente a lo que fue antes: una zona económica fructífera en la que la vida se tejía alrededor de una cultura del café como lo plantean Martínez, Ramírez y Ángel (2017) en su texto *Rituales, rutinas y nostalgias en el Centro de Pereira*.

Lo que hoy representa el PCC cafetero es una manera de celebrar y recordar en las nostalgias lo que antaño fue. Por lo tanto, los retos que hoy se plantean en términos sociológicos y antropológicos es el estudio de las prácticas culturales mediadas por los rituales y rutinas, con el propósito de indagar cuáles son las prácticas que persisten en la

vivencia actual con la cultura y la manera en que estas han derivado en otras posibilidades de actuar y de hacer en relación con el legado del PCC. Con el devenir de las ciudades y la urbanización los sujetos van configurando otras prácticas como maneras de habitar el territorio que está en una constante transformación. En esa medida, los procesos de indagación tienen que vislumbrar desde las narrativas cuáles son los vínculos que los habitantes del Eje Cafetero tienen con el PCC.

En esa medida, el estudio de Juan Manuel Martínez Herrera, que se enmarca en la antropología simbólica, busca desentrañar, a partir de las ritualidades en el Centro de Pereira, cuáles son los vínculos con la cultura cafetera, sabiendo que Pereira también fue una de las ciudades donde el café fue una de las mayores actividades económicas. Sin embargo, los resultados apuntan a que las personas no saben distinguir con facilidad las diferentes variedades de café que se venden en el Centro de la ciudad. Este estudio es un ejemplo que ponen en cuestión el vínculo real que tiene el ciudadano con el PCC.

En el grupo focal realizado compuesto por aproximadamente 20 personas de un grupo seleccionado de manera heterogénea, por condición social, edad, oficio y formación educativa cuyo único criterio compartido era transitar con frecuencia el centro de la ciudad, el porcentaje mayoritario de estos planteó no tener ningún conocimiento sobre la producción, selección o degustación del producto, de hecho al realizar una actividad focal en la cual se hace una toma de café a ciegas, sin distinguir entre el café gourmet, café instantáneo y café corriente, la mayoría, solo distinguieron entre el instantáneo y los otros dos; del grupo trabajado solo pudo distinguir entre el gourmet y el corriente, y de manera colectiva manifestaron no tener mayor idea del tema, más allá de endulzarlo o la intensidad (oscuro o claro) (Martínez 2017, p.21-22).

Los resultados expuestos por Martínez (2017) nos instan a hacer una lectura crítica frente a la declaración del PCC, puesto que su estudio de caso refleja que pesar de que Pereira fue una ciudad de cultura cafetera, la realidad dista de las prácticas cotidianas del

habitante del Centro de la ciudad: en las entrevistas y diarios de campo realizadas para el libro *Rituales, Rutinas y nostalgias*, fue bastante visible cómo la población tiene mayor cuidado al solicitar una cerveza que un café, distinguiendo con mucha propiedad entre los tipos y marcas, la acidez y el gusto particular (Martínez, 2017).

Martínez (2017) se para desde la perspectiva de Tylor (1975) al respecto de la cultura que la define como “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (pp.29)”. Más allá de haber tenido una dependencia económica en la época de la bonanza cafetera con el producto, la lógica de migración, movilidad y urbanización no permiten pensar que la Cultura del café realmente represente un eje patrimonial del ciudadano, en la medida en que son pocos los vínculos que los conectan.

En los resultados de su estudio Martínez (2017) plantea lo siguiente:

Los valores destacados por Tylor (1975) para la cultura no hacen parte de la idiosincrasia del producto y el imaginario del habitante, ni como creencia, ni como conocimiento, ni como arte, la tradición termina siendo igual a la de países con alto índice de consumo por el café, en donde a nivel mundial no ocupamos un lugar de vanguardia en dicho hábito (Martínez, 2017, pp.22).

Esto sumado que, para el 2015 ya otras regiones del país han superado los departamentos del Eje Cafetero en cuanto a la producción; Huila, Antioquia y Cauca ocupan los tres primeros lugares, tan solo hasta el cuarto lugar aparece Caldas, mientras que Pereira se ubica en el séptimo puesto y el Quindío en el puesto número 11 (Martínez, 2017).

Ese desplazamiento no solo afecta la economía local, sino que también empieza a resignificar el lugar que culturalmente le pretendamos dar, a un producto cada vez más alejado de nuestra propia economía. Si bien era pretencioso pensar que la región estuviese movilizadora culturalmente por el café, en términos mayoritarios, cuando otro tipo de prácticas han sido históricamente vitales para el desarrollo rural y urbano de la región, el

panorama actual desvirtúa aún más esa idiosincrasia cultural e implica reconstruir otros tejidos de nuestra cultura que también han sedimentado lo que somos con el café, pero no solo desde el café.

Si bien el estudio de Martínez (2017) propende por cuestionar la noción del PCC en la vivencia cultural, el autor es insistente en que su estudio de caso que centra en la ciudad de Pereira no logra abarcar una magnitud amplia que permita leer la situación del Eje Cafetero. El plantea, por lo tanto, para tener una visión más justa e integral del Paisaje Cultural Cafetero se deberían articular otras prácticas que de igual forma denotan una particularidad y un vínculo cultural también significativo, no solo como oficio sino también como hábito social con cierta tradición e identidad, como lo son los Trapiches o la Textilería desde modistas de barrio hasta pequeñas industrias, los cuales hacen parte de la historia y la Cartografía Cultural de la ciudad de la mano del desarrollo y la urbanización de esta.

En perspectiva de los estudios culturales, la declaración del PCC nos insta a hacer una lectura más amplia de la cultura, en la medida en que un acercamiento a la comprensión de la región implica ir más allá de una esencia que defina la cultura. Esta es una cultura híbrida, al mismo tiempo que dinámica y cambiante: por lo tanto, sus entramados son múltiples y complejos.

Por otro lado, el ejercicio cartográfico realizado por Martínez (2017) demuestra que, en el Centro de Pereira, a pesar de sus habitantes no distinguen entre las variedades de café, los lugares fijos de consumo de café han estado en una constante expansión. Estos sitios con temática de café son espacios que se destacan por la sobriedad del lugar, la decoración, la vajilla, la variedad de cafés y las técnicas para servirlo varían en función del sabor.

En contraste con lo anterior, el café ambulante ocupa un sitio vital en el territorio trabajado, ya que la venta ambulante si bien se da en el marco de todo el espacio delimitado, los parques concentran gran parte de estas ofertas, es significativo el caso de la

Plaza de Bolívar de Pereira ya que en la 8va con 19 pueden encontrarse concentrados hasta 20 carros ambulantes de café en termos uno pegado del otro (Martínez, 2017).

3.2 El Valor del patrimonio cultural. “Cultura Cafetera para el mundo”

La cultura cafetera es el resultado de un proceso de integración social y adaptación a un territorio, que alberga maneras de ver, sentir, pensar, es decir, maneras de configurar las ritualidades. La cultura es un conjunto de ideas, comportamientos, símbolos, prácticas sociales y como tal es dinámica, por su carácter cambiante en el tiempo. A pesar de la susceptibilidad de cambiar en el tiempo, la cultura cafetera muestra unos rasgos que persisten de acuerdo con la valoración que los habitantes les dan, sus usos tradicionales y actuales que permiten que pervivan de generación en generación en el marco de una sociedad determinada (Duis, 2016).

Lo que permanece en el tiempo se vuelve patrimonio cultural, una herencia de los antepasados. Hoy en día, este patrimonio cultural debe entenderse como construcción social y como tal se acerca a lo que es el Paisaje Cultural: un sistema histórico social, una conceptualización de las interacciones de la sociedad y la naturaleza a través del tiempo, la cual debe enmarcarse en un contexto histórico-social y entenderse como la expresión espacial de las formas socioeconómicas.

Así el paisaje resulta de los cambios políticos, económicos, sociales y culturales de un grupo social en un espacio. Los valores que se encuentran en un lugar asignado por sus habitantes; las tradiciones y costumbres; las prácticas espirituales; los conocimientos y saberes; las memorias, historias, cuentos, sentimientos, expresiones o creencias; son expresiones de patrimonio inmaterial que se definen en un consenso social, considerando juicios estéticos, históricos, sociales, morales, funcionales, entre otros. Por tanto, es indispensable la participación social en los procesos de identificación de valores y planificación participativa.

Duis (2016) exhorta que, aunque así lo insista la UNESCO, estos procesos en el transcurso de los trabajos sobre Paisaje Cultural Cafetero han sido muy incipientes tanto en la valoración como en la planificación y requieren urgentemente un refuerzo en el sentido de que es necesario ampliar la plataforma de valoración, apropiación y participación en la gestión y toma de decisiones sobre el PCC. Urge la conformación de comités o grupos de gestión en cada uno de los municipios para así contar con voceros de los intereses e instancias de concertación de las acciones locales a emprender para el patrimonio cultural.

Hasta el momento el proyecto del PCC ha sido impulsado por agentes políticos y económicos poderosos; sin embargo, es importante que estas propuestas le den un lugar preponderante a las comunidades que viven inmersas en estos territorios, en la medida en que es su identidad es la que se vende como producto afuera. Por lo tanto, es válida la pregunta de si ellos realmente se identifican a partir de esos valores del PCC, de si aún es vigente esa narrativa que se genera sobre este.

Las estrategias del Plan de Manejo de «fomentar la investigación, valoración y conservación del patrimonio cultural» y «promover la participación social en el proceso de valoración, comunicación y difusión del patrimonio cultural del PCC» encuentran, en este sentido, su ampliación con la estrategia de emprendimientos culturales establecida en el Conpes 3803 de 2014 y promovida por el Ministerio de Cultura. El Conpes además hace énfasis en la salvaguardia de los oficios tradicionales, estrategias para generar capacidades locales a través de la formación de capital social, la educación mediante Jornadas Escolares Complementarias y la conectividad de los equipamientos culturales de la región.

En el caso concreto de los adolescentes y adultos jóvenes del territorio, es de destacar que el PCC se asocia con turismo, triste realidad mediática, pero que ellos desconocen los valores culturales, sociales, ambientales y dicen sobre el café: “Esto se acabó”. Pocos de ellos consumen esta bebida. En los grados de primaria de las escuelas rurales, es muy diferente (Duis 2012). Los niños y niñas en zonas rurales identifican perfectamente todos los atributos del PCC mediante los dibujos de la cartografía cultural

respondiendo a la pregunta: ¿Qué es su entorno diario? Posiblemente, en esta edad aún conserven una relación cercana con el campo.

Preguntarnos, entonces, por los valores asociados al PCC y la relación que tienen las generaciones actuales con ellos es preguntarnos por el papel que cumple la educación en la preservación de este legado cultural. Los planteamientos anteriores nos evidencian que existen brechas entre el campo y las ciudades y que los niños, niñas y jóvenes de la ciudad se sienten menos identificados con el PCC, mientras que en el campo las infancias y las juventudes sienten más cercano el PCC con su realidad. Por lo tanto, los escenarios educativos que se plantean desde estas circunstancias apuntan hacia enfoques de educación intercultural que permitan un acercamiento a enfoques en los que se lee el territorio y las relaciones que los sujetos, desde su ubicación social, tejen alrededor de él.

3.3 Valores sociales: la construcción social del territorio, la participación y apropiación

Uno de los compromisos que afronta la inclusión del PCC en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO es contar con un Plan de Manejo que garantice su sostenibilidad en el tiempo. Al ser este paisaje una construcción compleja que fusiona las expresiones materiales e inmateriales de la cultura, su sostenimiento es, en esa medida, una tarea que implica estar revisando como los valores sociales, culturales, ambientales, territoriales y productivos se mantienen a largo en plazo como la conservación de este legado complejo. Se hace necesario aclarar que el sostenimiento del PCC no implica negarnos a los procesos evolutivos en la cultura, pero este sostenimiento nos confirma la necesidad de mayores enfoques interculturales que permitan el diálogo entre los saberes ancestrales, los saberes populares y los saberes emergentes, de tal manera que el paisaje hable también sobre el devenir de la cultura sin dejar de lado unas dimensiones de la memoria que son constituyentes de las prácticas contemporáneas.

La referencia a los enfoques interculturales apela también a la activación de una conciencia histórica que les permita a los ciudadanos entender las circunstancias desde las que sitúan

para poder establecer sus relaciones con el territorio, el poder y la actualidad. La venta del PCC ha construido una narrativa más cercana al patriotismo y un poco anacrónica. Por lo tanto, el papel que cumple la interculturalidad aquí es fundamental en la medida que activa otras maneras de ver cómo la cultura va cambiando con el tiempo y cómo a ella se van sumando otras prácticas que transforman las relaciones con la cotidianidad, por ejemplo.

El devenir del PCC como Patrimonio Cultural y, por lo tanto, como escenario turístico tiene que poner sobre la discusión cómo estas actividades contribuyen a las economías locales. Pensar en lo social nos insta a reconocer las grandes dificultades de los diferentes contextos: como los altos índices de pobreza, las necesidades de dignificar el trabajo y la vinculación de las economías familiares a las actividades que le dan vitalidad al PCC como manifestación. La exigencia por lo social reitera la importancia del lugar de la equidad y de la justicia en el marco de las actividades económicas que se despliegan como resultado de la exaltación del PCC como patrimonio de la humanidad.

3.4 Sostenimiento del PCC

Frente a la necesidad de sostener el PCC a largo plazo surgen problemas asociados a las prácticas cotidianas que reflejan primordialmente la necesidad de procesos educativos con mayor incidencia, en la medida en que la conservación del paisaje requiere de la activación de una conciencia ambiental y política. La activación de esta conciencia es el resultado de cuestionarnos por el impacto de las actividades humanas en los ecosistemas que integran el PCC. Las problemáticas asociadas al paisaje se manifiestan en la falta de sentido de comunidad -que se refleja en la pérdida de los valores-, la contaminación de los ríos, el manejo inadecuado de bolsas plásticas en el cultivo de plátano, la deforestación, la cacería y la falta de voluntad política e institucional la especulación de tierra y la inversión de recursos ilícitos; y los cambios del sistema productivo cafetero. Este último es el más mencionado en esta categoría de valores ambientales. En menor grado se menciona la expansión de la ciudad, el turismo y la alteración del clima.

Si bien las estrategias del Plan de Manejo del PCC apuntan a desarrollar iniciativas que generen un impacto positivo en el medio ambiente o proveer desarrollos científicos y tecnológicos oportunos y pertinentes que fomenten el uso sostenible del PCC, se refieren exclusivamente a la gestión ambiental en el marco de la caficultura, pero no van más allá. Así bien lo indica el valor formulado en el expediente: “Relación entre tradición y tecnología para garantizar la calidad y sostenibilidad del producto”⁶. Se refiere, principalmente, a los desarrollos tecnológicos en la caficultura que pueden mejorar el desempeño ambiental, pero no se considera el valor de lo natural como tal o las problemáticas que sí tienen incidencia en la calidad ambiental de la vida humana.

⁶ Este valor puede ser consultado en la publicación ‘Esencia plan de manejo del PCC’, a través del siguiente enlace: <http://paisajeculturalcafetero.org.co/contenido/Plan-de-Manejo-del-PCC>

CAPITULO 4: El fomento de la Identidad cultural como factor de sostenibilidad del PCC

4.1 A manera de reflexión

La conservación del PCC implica una lectura amplia a luz de la diversidad en Colombia y en América Latina. Si bien el sostenimiento del paisaje es el resultado de los valores sociales que perduran en el tiempo, estos deben estar en una constante relación dialógica con los procesos de multiculturalidad que deben trascender a la interculturalidad, a la interacción entre las diferentes maneras de percibir el mundo. Es innegable que el orden mundial ha generado un cambio en las prácticas culturales en el mundo, cada vez el ser ciudadanos del mundo nos acerca a una cotidianidad más cosmopolita; sin embargo, la interculturalidad emerge como la posibilidad de configurar prácticas en las que lo global y lo local coexistan como maneras de habitar en un mundo globalizado en el que los sujetos no son ajenos de sus realidades inmediatas.

Bien sabemos que Colombia se caracteriza por ser un país multicultural, lo cual significa que hay una gran diversidad cultural que se manifiesta en las grandes diferencias que hay de región a región. Sin embargo, las diferencias entre una nación multicultural e intercultural radican en que la multicultural alberga una gran diversidad, mientras que la intercultural genera interacción y otras maneras de asumir el poder a partir de la diversidad y de la diferencia. Por lo tanto, la interculturalidad conduce a prácticas más incluyentes y democráticas en tanto procura la equidad y justicia.

En ese sentido, el reto que subyace de la declaratoria del PCC es asumir la complejidad de sostener un patrimonio que es susceptible a los cambios durante el tiempo. No obstante, el valor de la memoria y las curadurías permiten que el legado persista como un testimonio que, a pesar, de los tránsitos por el tiempo permanecen vivos en la posibilidad de generar escenarios de activación de la conciencia histórica y de las memorias colectivas. La conservación del PCC no propende por construir posturas netamente

conservadoras como una negación de la transformación, sino que surge que una manera de conservar la memoria, de poder mirar hacia al pasado con una perspectiva desde el presente y el futuro.

Si el paisaje es una constante construcción que involucra las subjetividades, las comunidades y el devenir de las identidades culturales, los procesos educativos y la vivencia social y cultural deben propender por nuevos liderazgos en los que los jóvenes, niños y niñas activen su conciencia frente a los valores del PCC. De allí que la pregunta que subyace es ¿cómo hacer que los valores asociados al PCC les comuniquen a las generaciones actuales la magnitud del legado? Una apuesta por los nuevos liderazgos es, al mismo tiempo, una manera de proyectar el sostenimiento del patrimonio, en la medida en que los legados culturales se transmiten en tanto hay generaciones que las transmiten en los saberes inmersos en las prácticas, las rutinas y las ritualidades.

De acuerdo con el Conpes 3803 del 2014, las acciones específicas que garantizan el sostenimiento del PCC deben estar enmarcadas en los Planes de Ordenamiento Territorial, en los Proyectos Educativos Institucionales y en los procesos de gestión desde las diferentes entidades territoriales en las que se adscribe el PCC. Es, por eso, que se insiste en que la voluntad política tiene un carácter decisivo en el porvenir del paisaje. En ese sentido, las siguientes líneas de acción, que se presentan a modo de síntesis de lo dispuesto en este Conpes, toman relevancia en la medida en que son las acciones las que sostienen el ideal de transmitir este legado, que hoy parece ser una nostalgia frente a los drásticos cambios que ha afrontado Colombia en las últimas décadas:

- La generación de acuerdos frente a los diversos intereses de la población, los sectores e instituciones.
- La identificación de prioridades para la distribución de recursos diferenciando entre medidas inmediatas, urgentes, deseables y periódicas a partir de la valoración participativa y la ponderación de los expertos.
- La identificación de proyectos estructurales y sus fuentes de financiación.
- La sostenibilidad social a partir de un proceso participativo y de empoderamiento.

- El fomento de la identidad cultural como factor diferenciador para una estrategia de desarrollo rural.

Basados en lo propuesto anteriormente, el papel que cumple la política de ordenamiento constituye un marco de referencia que hace compatibles los objetivos de las políticas sectoriales en los distintos niveles de la organización territorial, favoreciendo así la coordinación y armonía intersectorial y la coordinación y armonía entre los distintos niveles territoriales. El enfoque rural es importante para reposicionar y valorar la labor del campo y la cultura cafetera. Cuatro elementos son fundamentales según el Conpes 3803 de 2014:

- La creación de capacidades locales a partir de la acción concertada.
- El reconocimiento, el respeto y la valoración de la diversidad expresada en el patrimonio cultural y natural; y su aprovechamiento sostenible.
- La construcción de sinergias interinstitucionales, público-privadas.
- La noción de territorio como espacio social, cultural, histórico, estético y económico.

Lo anterior es, también, una manera de retornar hacia una discusión que en Colombia se ha dado durante décadas y esta corresponde las necesidades de enfoques territoriales en los planes de desarrollo, como garantía de que el progreso se está pensando desde dentro de las comunidades. Es, por esta razón, que lo comunitario en el PCC debe tener un lugar central, en la medida en que son sus economías, sus estilos de vida y sus territorios los que se ven comprometidos cuando se asume proyectos de tal envergadura, como el sostenimiento de un patrimonio.

En el documento «¿Cuáles fueron los criterios de la Unesco para declarar el Paisaje Cultural Cafetero como Patrimonio Cultural de la Humanidad?», publicado por el Ministerio de Cultura en el 2011 en él se recomienda que el Estado considere:

- a. Continuar con la realización del inventario de las fincas, de los inmuebles de arquitectura urbana y de los edificios asociados.

b. Continuar fortaleciendo la protección de los parámetros culturales y naturales incluidos los edificios en las áreas semiurbana y urbana —y rurales— y la integridad del paisaje en general.

c. No autorizar ninguna actividad minera dentro de la propiedad y de sus alrededores inmediatos¹²³. (MinCultura, 2011).

En virtud de lo establecido, esto nos debe conducir hacia una reflexión frente al sostenimiento ambiental del PCC. Su devenir como escenario turístico tiene que poner sobre la discusión consideraciones frente al cuidado de los ecosistemas que hacen parte de este patrimonio, en cuanto que la declaratoria del paisaje reconoce que el paisaje es el resultado de integración de tanto de las áreas de urbanización y residencia como de los espacios naturales de los goza hoy nuestro PCC. De allí que las entidades gubernamentales juegan un papel importante en plantear una gestión ambiental que sea pertinente a todos los procesos que hacen parte del PCC, como el turismo, los cultivos y otras actividades que representan una fuente de ingreso en las economías familiares y locales.

4.2 A modo de conclusión

En síntesis, hablar hoy del PCC significa reconocer que este legado es el resultado de una serie de interacciones que construyeron todas unas rutinas y ritualidades que constituyeron las prácticas culturales que vincularon a los habitantes en una manera de habitar el espacio en relación con la tierra y el café. Hoy el PCC es el testimonio de la fusión entre lo que fue una actividad económica que dio grandes aportes a la economía del país y que configuró otras maneras de estar ante la vida.

Indagar sobre por el paisaje nos insta a cuestionarnos por quienes lo habitan, es decir, es una pregunta por las subjetividades en acción y sus maneras de generar identidades. En un momento de tránsito como este persiste la cuestión de si existen unas identidades que identifiquen a los sujetos que habitan el PCC, aun cuando se parte de que la cultura colombiana se caracteriza por ser híbrida, dinámica y compleja. Así mismo, este cuestionamiento está direccionado a aproximarse a saber si las actuales generaciones están

dispuestas a tejer identidades alrededor del PCC que lleven a la conservación de los valores que lo destacan como patrimonio de la humanidad.

El papel que hoy juega la interculturalidad en escenarios multiculturales como Colombia es relevante, en la medida en que las herencias culturales son múltiples y, en ese orden de ideas, el PCC no es el único legado, pero lo caracteriza un alto grado de reconocimiento que lo deben conducir a un diálogo con otros legados. Es decir, que aquí la interculturalidad funge como mediadora en todas las maneras de vivir y representar la vida.

Si bien el desarrollo de este proyecto partió de una reflexión enmarcada en los planteamientos de la antropología cultural, el reflexionar sobre la subjetividad, el paisaje y las identificaciones es vital en el ejercicio filosófico: la reflexión filosófica procura en primera instancia reflexionar frente a la condición humana, frente a la fragilidad y los anhelos en las configuraciones de lo humano. Por lo tanto, el preguntarnos por nuestra relación con los espacios y las prácticas que derivan del habitar el territorio es preguntarnos por el cómo nos hacemos sujetos que se leen en dimensiones plurales, sujetos capaces de generar apreciaciones estéticas y apuestas políticas a partir de su vivencia en el territorio y la comunidad.

Los discursos que circundan la idea del PCC nos instan a cuestionarnos por un sentido de la justicia en lo que atañe a las identidades que nos son otorgadas por las imágenes creadas y por las identificaciones que emergen en el devenir de las subjetividades que responden a las dinámicas del tiempo y la globalización. Conservar un legado no significa vivir a destiempo. Esto, por el contrario, implica el devenir de otras prácticas culturales en las que lo nuevo se ha impregnado de los legados y las nostalgias de quienes habitan el territorio con nosotros. De allí que detenernos en el paisaje es despertar en la memoria otras maneras de habitar, de leer y de sentir el territorio. Toda cuestión frente al paisaje surge como un anhelo de entender nuestra humanidad en relación con los ecosistemas, con la vida, con la belleza, con la capacidad de recordar y de contar historias.

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición Humana* (Trad. Ramón Gil Novales). Barcelona: Paidós.
- Baracaldo, M. (2011). La subjetividad en la formación de maestros. *Nómadas*, 34 (1), 247-259.
- Canclini (1990). *Culturales híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F: Grijalbo.
- Conan, M. (1992). *Hypothèses pour une troisième nature*. London: Coracle Press.
- Departamento Nacional de Planeación. (2014). *Documento CONPES 3803*. Bogotá, D.C.
- Díaz, Á. (2012). *Devenir subjetividad política: Un punto de referencia sobre el sujeto político*. Pereira, Colombia: Editorial UTP.
- Duis, U. (2016). Miradas y reflexiones en torno a los valores patrimoniales del Paisaje Cultural Cafetero. *Laredvista*, 4(1), 73-91.
- Giraldo, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tábula Rasa*, 4(1), 102-122.
- González, D. La pluralidad en Arendt. Tres acepciones del concepto. *Versiones*, 4 (1), 52-61.
- González Rey, F. (2007). Posmodernidad y subjetividad: distorsiones y mitos. *Revista de Ciencias Humanas*, 37(1), 7-25.
- Larraín, J. (2003). El concepto de identidad. *Comunicação & Cultura*, 21(1), 30-42.

- Larraín, J. (2005). *¿América Latina Moderna?* Santiago: LOM Ediciones.
- Marías, J. (1994). *Mapa del mundo personal*. Barcelona: Editorial Alianza.
- Martín-Barbero, J. (3 de noviembre de 1991). Sobre “Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad”. Tomado de <http://nestorgarciacanclini.net/index.php/criticas-y-resenas/120-culturas-hibridas-espanol-matin-barbero>
- Martínez, J.M., Ramírez, J.M., & Ángel, V.E. *Rituales, rutinas y nostalgias en el Centro de Pereira*. Pereira: Editorial UTP
- Ministerio de Cultura. (22 de julio de 2011). ¿Cuáles fueron los criterios de la Unesco para declarar el Paisaje Cultural Cafetero como Patrimonio Cultural de la Humanidad? Tomado de http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Paginas/2011-07-22_44670.aspx
- Morales (2010). ¿Para que sirve el paisaje? *Revista de los libros*, 16(1). Tomado de: https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=4693&t=articulos
- Pinzón, G. (2016). Condiciones objetivas para la sostenibilidad del Paisaje Cultural Cafetero. *Laredvista*, 4(1), 96-101.
- Ritter, J. (1986). *Subjetividad. Seis ensayos*. España: Editorial Laia S.A.
- Sanín, C. (29 de mayo de 2019). Cuatro temas y un problema de la tragedia griega: un ensayo de Carolina Sanín. Tomado de <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/cuatro-temas-y-un-problema-de-la-tragedia-griega-un-ensayo-de-carolina-sanin/75746>

- Ospina, W. (2013b). *Colombia, donde el verde es de todos los colores*. Bogotá, Colombia: Mondadori.
- Runge, A., & Muñoz, D., (2012). “Pedagogía y praxis (práctica) educativa o educación. De nuevo: una diferencia necesaria”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 8(2), 75-96.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical arguments*. Cambridge Massachussets: Harvard University Press.
- Tylor, E. (1975). ‘La ciencia de la cultura’, en Kahn, J.S. (comp.): *El concepto de cultura: texto fundamentales*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- UNESCO (2011). *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura.
- Watson-Jones, R. E., y Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, 25(1), 42-46.
- Yepes, R. (1997). La persona como fuente de autenticidad. *ACTAPHILOSOPHICA*, 6(1), 83-100.
- Zambrano, A. (2002). *Los hilos de la palabra: Pedagogía y Didáctica*. Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio.