

Transformar el presente para poder vivir

Cultura y territorio: una aproximación
desde la transformación social-ecológica

Gerardo Ardila

- Transformación
- Sistemas de valores
- Política cultural

1

CUADERNOS DE LA TRANSFORMACIÓN

Transformar el presente para poder vivir

**Cultura y territorio: una aproximación
desde la transformación social-ecológica**

Gerardo Ardila



La Friedrich-Ebert-Stiftung (FES), fundada en 1925 en Alemania, es una institución privada de utilidad pública comprometida con las ideas de la Democracia Social. Lleva el nombre del primer presidente del Estado alemán elegido democráticamente, Friedrich Ebert, y es portadora de su legado en cuanto a la configuración política de la libertad, la solidaridad y la justicia social. A este mandato corresponde la Fundación en el interior y exterior de Alemania con sus programas de formación política, de cooperación internacional y de promoción de estudios e investigación.

fes-transformacion.org

© FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG

Proyecto Regional Transformación Social-Ecológica

Yautepec 55, col. Condesa,
Cuauhtémoc, C. P. 06140,
Ciudad de México
Teléfono: +52 (55) 5553 5302

<http://www.fes-transformacion.org>

 FES Transformación Social-Ecológica

 @fes_tse

 Proyecto Regional Transformación
Social-Ecológica

Comuníquese con nosotros para solicitar
publicaciones: transformacion@fesmex.org
TODAS NUESTRAS PUBLICACIONES SON DE DISTRIBUCIÓN GRATUITA.

RESPONSABLE

Astrid Becker
DIRECTORA DEL PROYECTO REGIONAL FES TRANSFORMACIÓN
SOCIAL-ECOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

ISBN 978-607-8642-26-7

Las opiniones expresadas en esta publicación no reflejan, necesariamente, los puntos de vista de la Friedrich-Ebert-Stiftung. El uso comercial de todos los materiales editados y publicados por la Friedrich-Ebert-Stiftung está prohibido sin previa autorización escrita de la FES.

Índice

1. Transformación social ecológica en América Latina	4
2. La interpretación de las diferencias	4
3. Los sistemas de valores no son universales ni eternos	5
4. El presente tiene opciones de cambio	5
5. Cultura y territorio en el contexto de la TSE	7
6. Una breve historia de los usos de la cultura	9
7. La cultura como mecanismo de equilibrio	12
8. La modernidad líquida	12
9. Las industrias culturales y creativas	13
10. La política cultural	16
11. La globalización de la esperanza	17
12. Un programa cultural para la TSE	19
Referencias	21

1.

Transformación social-ecológica en América Latina

Un proceso de transformación social ecológica es, ante todo, un proceso de redefinición del orden social; esto es, un cambio de las prácticas sociales y culturales que generan identidades y crean campos de sentido que definen las prácticas económicas y políticas. Se trata del proceso de cambio de las pautas de relaciones en la vida cotidiana de los seres humanos consigo mismos y con la naturaleza.

Este proceso hace referencia a América Latina, que no es una entidad homogénea. Por el contrario, describe una multiplicidad de mundos, de historias, de prácticas, de saberes, de epistemologías y de ecosistemas, que requieren una acción incluyente de esas diferencias y de esa riqueza. A la vez, ese proceso ocurre en medio de la globalización capitalista con su paquete de ideas y de sentidos que son redefinidos, resignificados y rearticulados desde las experiencias locales y con los cambios ocurridos como producto del desarrollo tecnológico que transformó los sentidos de la geografía, que cambió las distancias y modificó los espacios.

En resumen, un proyecto político de transformación exige entender cómo conviven hoy en América Latina diferentes maneras de dar significado a la vida, algunas surgidas desde milenios de experimentos e invenciones en su variedad de territorios, algunas herencias coloniales que aún persisten, casi naturalizadas, en muchas de las formas de concebir el mundo, las relaciones entre los humanos, con la naturaleza y con la vida, y todas ellas reinterpretadas a través de las experiencias de la globalización y del contacto e intercambios permitidos por las tecnologías de la comunicación.

2.

La interpretación de las diferencias

Desde el siglo XVIII, el pensamiento y la ciencia en el mundo occidental describieron el conjunto de componentes que hacían comparables a las diversas "culturas" y se estableció un sistema jerárquico, que miraba al resto del mundo desde Europa. Esta jerar-

quización trajo aparejadas otras ideas: la necesidad de homogeneizar una "cultura nacional" allanando las diferencias mediante la educación o el constreñimiento político o militar; la interpretación de las diferencias como producto de la "discontinuidad" espacial de las culturas que quedaban adscritas a territorios delimitados; y el entendimiento de las diferencias culturales en una relación temporal que interpreta la diferencia como atraso frente al "desarrollo" nacional.

Se puede añadir que esa tradición dominante también trató de decretar la muerte de la diferencia para crear un contexto universal en el que se borran las historias locales para crear un solo gran relato. De estas ideas surgieron discursos como la cultura superior, la cultura popular, la subcultura, y el multiculturalismo, los cuales, al igual que los paradigmas en que se fundaron, no siempre reconocieron que las relaciones de poder producen sus propias estrategias para establecer estas jerarquías y sus políticas correspondientes.

Debido a las implicaciones de la preponderancia no solo económica y política sino también cultural de Europa –convertida en modelo civilizatorio–, desde los albores del siglo XX la cultura se convirtió en una piedra angular de las luchas políticas por los derechos a la diversidad, al reconocimiento y a la autonomía, por parte de los pueblos esclavizados y subalternizados.¹ Como lo expresa Thiong'o (2017, p. 31) con relación a la literatura producida por no europeos, "celebraba el derecho –nuestro derecho– de dar nombre al mundo, de fijarlo en nuestras propias palabras y, por lo tanto, de nombrarnos a nosotros mismos. La nueva tradición desafiaba a la tradición dominante, en la que Asia, África y Sudamérica habían sido definidas siempre por los europeos, desde sus capitales y con sus prejuicios".

Hoy se acepta que las diferencias no son el resultado estable del aislamiento y la discontinuidad, sino el producto cambiante de unas relaciones de poder específicas que operan sobre –e interactúan en– cada comunidad a múltiples escalas, desde el ámbito mundial hasta la micropolítica local. Las transformaciones económicas globales y las condiciones políticas asociadas no solo son una imposición, sino que son

1. La resistencia cultural se inició, en todas partes, desde el comienzo mismo de los procesos de conquista. Las guerras de conquista se libran en el terreno simbólico, buscando destrozarse las lógicas y los paquetes de sentido de los adversarios.

cuestionadas por las acciones colectivas y los movimientos sociales a través de la construcción de unas bases culturales de resistencia, cambio o, incluso, de soporte.

La transformación social-ecológica en América Latina no será posible si solo apunta a la matriz económica: “Tan crucial como la reconstrucción de las economías –e indeleblemente vinculada a ellas– es la reconstitución de los significados en todos los niveles, desde la vida cotidiana hasta el desarrollo nacional. Los movimientos sociales deben verse en forma igual e inseparablemente como luchas contra los significados tanto como contra las condiciones materiales, esto es, como luchas culturales” (Escobar, 1992, p. 69).² Si no hay cambio en los sentidos y los significados de las relaciones entre los humanos y entre estos y la naturaleza, no hay posibilidad alguna de transformación en las relaciones económicas y políticas.

3.

Los sistemas de valores no son universales ni eternos

Todo cambio de la sociedad y de sus relaciones de poder necesita una transformación de los principios de reconocimiento de “valor” establecidos. Sarah Banet-Weiser y Manuel Castells (2017, p. 19) llaman la atención sobre el hecho de que “las actividades humanas” –y entre ellas la economía– están constituidas por “prácticas humanas enmarcadas en instituciones, ambas insertas en culturas específicas”. Resaltan que la producción, consumo e intercambio de bienes y servicios incluyen al conocimiento, así como “a la producción y consumo de la propia cultura”. Para ellos (2017, p. 20), tanto el valor de uso como el valor de cambio “existen como mercancías, y como las mercancías son de diferente naturaleza, para poder ser intercambiadas es necesaria una medida de intercambio de valor que transforme los distintos valores de uso en una medida común del valor. Por tanto, la diferencia y la interacción entre valor de uso y valor de cambio pertenecen a la lógica del modo capitalista de produc-

2. “But just as crucial as the reconstruction of economies –and indelibly linked to it– is the reconstitution of meanings of all levels, from everyday life to national development. Social movements must be seen equally and inseparably as struggles over meanings as well as material conditions, that is, as cultural struggles.”

ción”, la cual responde al “proceso de acumulación de capital en una sociedad en la que toda la organización social, incluidas la cultura y las instituciones, se organiza alrededor de la lógica del capital” (2017, p. 21).³

Queda claro que esta lógica no es inherente a la naturaleza humana, sino que constituye un rasgo característico de una estructura social particular en la que “el valor económico es el valor de cambio y el valor de cambio viene definido monetariamente por el mercado. [...] Por consiguiente, en términos sociales amplios, *valor, en un contexto social-institucional determinado, es lo que las instituciones y normas dominantes deciden que es valioso*”.⁴ La utilización del capital –y del dinero– como medida de valor de las “cosas de la vida” es el producto de una época, de una lógica inherente a esa época y de un sistema coherente que utiliza sus instrumentos de comunicación, educación y persuasión para imponerse.⁵ Por lo tanto, esa lógica es susceptible de ser cambiada.

4.

El presente tiene opciones de cambio

La globalización económica capitalista transforma los *sistemas de valores* con su peso innegable. Pero la multiplicidad de las redes de interacción social y sus dinámicas, así como la vitalidad de las culturas y los movimientos locales para crear sentidos y reinterpretar lo global, establecen la coexistencia de muchas otras lógicas que interactúan desde formas eficientes de resistencia hasta mecanismos de adaptación para la sobrevivencia. En esta diversidad se encuentran algunas claves del cambio cultural necesario para deconstruir las lógicas adscritas a los principios de

3. Banet-Weiser y Castells (2017, pp. 20-21) recuerdan que no se trata, como lo plantean los teóricos del capitalismo, de “una oposición entre lo que los humanos quieren y desean y el proceso capitalista de mercantilización medido en último término por el dinero, como representación cuantitativa del valor de cambio. [...] Como la actual economía global es capitalista, la acumulación de capital es el valor supremo, en términos económicos, y debería traducirse en la capacidad de comprar todo con dinero como expresión material del valor de cambio en una sociedad totalmente mercantilizada”.

4. El subrayado es mío.

5. La naturaleza solo vale si se compara su valor como “capital natural”; la cortesía, la bonhomía, la reciprocidad se miden como “capital social”; y aun se considera la existencia de un “capital humano” y un “capital cultural”, cuyo valor varía en el “mercado simbólico” de acuerdo con su adscripción de clase.

reconocimiento de “valor” establecidos por la estructura social-institucional y política del capitalismo. En concordancia con la búsqueda de claves para la transformación, Escobar (2016, p. 119) considera que “los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia, y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis sociales y ecológicas que enfrentamos...”.

Estas lógicas, que establecen a la tierra como el derecho mayor; a la autonomía como la base de una democracia que reconoce a las comunidades la construcción de su destino; y a la comunidad como la fuerza necesaria para enfrentar la fragmentación y la soledad que impone el individualismo, fortalecen contextos de identidad⁶ y pertenencia⁷ que ofrecen cuidado y protección ante la incertidumbre y el abandono instaurados por los valores de las lógicas del capital. Por eso, estas otras lógicas son alternativas a la lógica del capital y son una esperanza para la superación del miedo, de la incertidumbre y de la soledad.

Frente a las tendencias de crecimiento constante y la ruptura de la relación entre naturaleza y cultura, entre mente y cuerpo (Bateson, 1972), frente a la visión de los humanos como “dioses” capaces de “dominar” a la naturaleza (y por ese camino a los demás seres humanos), tenemos en América Latina otras formas de entender esas relaciones, que nos iluminan el camino. En medio de la diversidad de sus tradiciones culturales, los descendientes de los esclavizados africanos y los indígenas latinoamericanos comparten

6. La identidad es un factor fundamental en la micropolítica del individuo y de la sociedad. Bauman (2015, 54) explica que “la identidad *personal* confiere significado al ‘yo’. La identidad social garantiza ese significado y, además, permite hablar del ‘nosotros’, en el que se puede albergar, descansar a salvo e, incluso, sacudirse sus ansiedades un ‘yo’ que, de otra manera, resultaría precario e inseguro”. No es este el espacio para esta discusión, pero el carácter étnico está ligado a la construcción de las identidades, y la “cultura” está rellena del sentido de pertenencia que instaura la identidad.

7. Appadurai ha demostrado que hay procesos de identidades que él llama “predatorias”, casi siempre identidades mayoritarias que ven en una minoría una amenaza. Se refiere a “aquellas identidades cuya construcción social y movilización requieren la extinción de otras categorías sociales próximas, definidas como una amenaza para la existencia misma de determinado grupo definido como ‘nosotros’” (2007, p. 69).

una visión integral de la relación entre los humanos y la naturaleza. En sus tradiciones filosóficas (culturales), en sus prácticas sociales y políticas, y en sus instituciones económicas, encontramos algunos modelos alternativos.

Los pueblos indígenas de América Latina han construido sistemas filosóficos coherentes y consistentes con una visión en la que los seres humanos no tienen dominio ni superioridad sobre una naturaleza dependiente y subordinada, por lo que tampoco requieren armonizar con el mundo natural. Gerardo Reichel-Dolmatoff explica el sentido de esa visión recurriendo a su conocimiento de los tukano de la selva amazónica: “La naturaleza, desde su punto de vista, no es una entidad física que exista aparte del hombre y, por consiguiente, este no puede enfrentársele u oponérsele, ni armonizar con ella como si fuese entidad separada”. Los seres humanos pueden “ocasionalmente desequilibrarla al funcionar defectuosamente como parte de la naturaleza”, pero nunca pueden existir independientemente de ella (1997, p. 20).

Entre los siglos XVI y XIX entraron, tan solo en Brasil, alrededor de 3.5 millones de personas esclavizadas africanas (Freixa, 2014), procedentes de muy diversos reinos y regiones: Angola, Ghana, Congo, Guinea, Malí. Hoy Brasil tiene una población de afrodescendientes que supera los 90 millones de personas.⁸ No hay lugar de América Latina en donde no se manifieste la herencia cultural africana, aunque en el Caribe y en Brasil su presencia y sus huellas son más visibles e importantes. Las *huellas de africanía* se manifiestan en la compleja combinación de formas de organización social y política que dan prevalencia a lo colectivo, respetando tanto el tejido de la historia como las trayectorias genealógicas y sus vinculaciones estrechas con ríos, playones, esteros, manglares, y mediante el emparentamiento con plantas y animales que protegen y definen a las personas, mientras ayudan a aclarar sus derechos y deberes.

La diversidad de orígenes de quienes compartieron el mismo destino de la esclavitud los obligó a crear en América mecanismos de comunicación “con eficiencia acaso no igualada por el resto de la humanidad”. Aquí “inventaron nuevos lenguajes en su habla, música

8. Brasil es el segundo país del mundo en número de personas afro después de Nigeria.

ca y gestos e idearon formas de organización social de gran flexibilidad” (Friedemann y Arocha, 1986, pp. 36-37). En el noroccidente de América del Sur, grupos de parientes consanguíneos –que llaman “troncos” – remontan sus linajes hasta un antepasado común al que se le reconoce como el fundador ancestral, e idean así sistemas de pertenencia y complejos de derechos ligados al territorio. Algunas de las estructuras políticas de la España inmediatamente anterior a la conquista americana provenían también de las herencias políticas que arribaron hasta la península ibérica desde el norte de África y de allí se trasladaron hasta América (Guillén, 2018). La autonomía municipal y los concejos locales son sus más reconocibles aportes políticos.

Esta parte de la historia de América Latina, la de los pueblos arrasados, desaparecidos, esclavizados y subalternizados, explotados en las plantaciones y en las minas, invisibilizados por la historia construida desde la orilla del capitalismo blanco, masculino, autoritario y cristiano, tiene claves para recuperar prácticas y modelos de pensamiento, lógicas y sistemas de sentido que están ahí y ahora. La gente que vive ese pensamiento es parte de nuestro presente –y tal vez nuestro futuro–; están aquí, en los bosques ecuatoriales, en las playas y playones, en los desiertos y las alturas andinas, en las tierras del sur, en los recovecos de las ciudades latinoamericanas. La transformación está codificada en su arte, en sus canciones, en su poesía y su literatura, en sus representaciones, mitos y rituales.

Al combinar la sabiduría que poseen los pueblos indígenas, afrodescendientes, rom, los campesinos y creadores de los barrios de América Latina con las propuestas de la ciencia crítica, con los avances de los movimientos sociales y su capacidad de cambio, y con las posibilidades que ofrece la tecnología de las comunicaciones, surgen alternativas lógicas distintas a las que impone la lógica del capital y se abren caminos para avanzar en la transformación social ecológica que nos urge. No se trata de volver atrás, de olvidar y desandar lo recorrido sino, como lo expresó hace más de medio siglo Césaire, el poeta negro: “No queremos hacer revivir una sociedad muerta. Dejamos esto para los amantes del exotismo. Tampoco queremos prolongar la sociedad colonial actual, la más malvada que jamás se haya podrido bajo el sol. Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua” (2015, p. 25).

5.

Cultura y territorio en el contexto de la TSE

Las relaciones entre la cultura y el territorio son parte de un mismo conjunto de procesos, en la medida en que todas las ideas son sometidas por los humanos a una interpretación que surge de su experiencia en un contexto particular. La globalización económica y las interpretaciones académicas derivadas han propuesto la “desterritorialización” de la cultura y la “universalización” de las ideas acerca de la vida y la conducta humanas. Pero en cada “lugar”, la gente se refiere a lo que piensa de sí misma y de sus relaciones con los otros y con la vida, desde un contexto “local” (Ignatieff, 2018, p. 261).

Los seres humanos necesitamos a los demás para poder vivir. Nacemos en el seno de una comunidad a la que pertenecen nuestros padres, que nos donan una parentela, una historia, unos amigos, un lugar en la sociedad y una geografía para nuestra vida: el sol, la lluvia, las montañas, los valles, los ríos, el mar, los colores húmedos de las vertientes o los secos de las sabanas y playones, los sonidos del amanecer con sus pájaros cantores o los de sus bestias en los bosques, los olores de la sal y los mariscos traídos por el viento, y los de la dulzura de las plantas cultivadas y los aromas de los árboles, así como los colores, los sonidos y las imágenes de las barriadas y los pueblos. A través de todo eso, de los entornos y de la gente, conocemos al mundo y nos hacemos imágenes de la realidad sobre las que construimos nuestras verdades y establecemos quiénes son los múltiples “nosotros” (adentro, comunidad imaginada, seguridad, entendimiento) y quiénes son los infinitos “otros” (afuera, incertidumbre, miedo, dificultad de entendimiento), y también nos permiten dotar de sentido nuestras prácticas cotidianas y la constante construcción de nuestras interpretaciones y reformulaciones de la diferencia.

En esta perspectiva, la cultura es política: cada sociedad –independiente de las tareas del Estado– crea una *cultura política* cuyo sentido, fortalecimiento o transformación se producen mediante procesos que constituyen una *política cultural*. El objetivo de esta política cultural es el de definir los límites entre *nosotros* y los *otros*, cambiando las escalas y fronteras de esa definición a conveniencia. Michael Ignatieff (2018, p. 261)⁹ escribe: “La primacía de lo local nos impresionó dondequiera que nos encontráramos. Incluso en

un mundo globalizado, las fuentes locales de la vida moral –nuestros padres y hermanos, nuestro hogar, nuestros lugares de culto, la escuela local, si la hay– están destinadas a ser el factor principal que da forma a nuestras virtudes cotidianas”. La defensa de la democracia se concibe como una defensa de los valores locales. A la gente, en general, no le interesa “el género humano” cuando construye explicaciones y sentidos de su comportamiento (es decir, cultura), sino que se refieren a ellos mismos, a sus contextos inmediatos: “... el público que importaba eran sus vecinos, sus amigos, su familia, sus seres queridos. Su preocupación pasaba por saber qué imagen darían ante ese público local y frente a sí mismos, no ante un mundo más amplio...” (Ignatieff, 2018, p. 263).

Nos interesamos por *nosotros* y cómo nosotros nos relacionaremos con *ellos*. Es la manera de integrar lo global desde lo local, más aún cuando lo global se crea desde lo local. La confluencia de un sistema de valores (una cultura) y un territorio concreto (local), se teje con el universo ofrecido por las nuevas tecnologías. Pleyers (2018, p. 18), interesado por los movimientos sociales, cree que “[s]i bien América Latina tiene su historia propia, marcada por la fuerza de la cultura y de los actores indígenas y por la experiencia de la colonización y sus desafíos específicos, también está profundamente anclada en una historia siempre más global y en una circulación de los saberes y de los actores”. En América Latina la internet, las redes y todas sus marañas, contribuyen a la nueva política y a la formación de nuevas subjetividades y nuevos movimientos sociales. Pero “no es tanto en el mundo virtual donde se crean las subjetividades políticas y los actores de los movimientos sociales, sino en las articulaciones y en las fertilizaciones recíprocas entre el mundo del internet y el de las plazas públicas, entre la vida cotidiana y la vida política, entre las redes sociales y la convivencia en los espacios militantes” (Pleyers, 2018, p. 20).

A pesar de las declaraciones de los intelectuales y políticos del capitalismo advirtiendo el fin de la historia y la llegada de una era de globalización del pen-

samiento y de desterritorialización de los procesos sociales, económicos y políticos, y de las demandas, la lucha por la autonomía está aún ligada a las luchas por el acceso a la tierra, de manera que el reclamo por la libertad para desarrollar modos de comprensión y relación con la naturaleza y la sociedad diferentes a los establecidos por la visión predominante de la vida durante los siglos XX y XXI tiene un profundo sentido político y un gran valor epistemológico (Escobar, 2016; Pleyers, 2018). A la vez, estas luchas están basadas en una noción de territorio, en un principio de territorialidad consecuente con la cultura, local e interpretativa de lo global.

En la visión antropológica más recurrente, la cultura se define como una condición esencial de los humanos, como un guion general para el comportamiento en sociedad, compuesto a través de la experiencia histórica de comunidades locales, que logran acuerdos sobre sus principios básicos de cohabitación y de relación con sus congéneres y con el territorio al que se circunscriben y su conocimiento profundo, así como sobre sus sistemas de producción, reproducción y transmisión de esa sabiduría y de esos acuerdos. Es decir, el sistema de valores, creencias y narraciones fundacionales (mitos e historias) que dan “una base epistémica” a la vida cotidiana y que pautan la relación de cada persona con el entorno social y natural.

Esta concepción de la cultura, desprovista, al menos en parte, de su carácter conservador y protector, aún prevalece en ciertas definiciones de la cultura, concebida como “cierto sistema de valores, normas y relaciones sociales que poseen una especificidad histórica y una lógica propia de organización y transformación” (Castells, citado en Susser, 2001, p. 56). La lógica propia de organización trae también los principios de su transformación, los mecanismos de traducción y redefinición que mantienen la tradición mientras permiten el cambio. La especificidad histórica a la que hace referencia esta definición de Castells es el producto de milenios de investigación y experimentos humanos, en medio de unas condiciones especiales de geología, suelos, luminosidad, precipitación, comunidades ecológicas compuestas por intensos intercambios entre plantas y animales, junto con las interacciones entre humanos, que definen reglas para pautar su vida en común y con los demás seres vivos, constituyendo una comunidad cultural y política.

Esta red, esta multiplicidad de interacciones constantes, establece los escenarios en los que transcurren

9. Michael Ignatieff coordinó el Carnegie Centennial Project, un estudio de la globalización en condiciones particulares que permitieran hacer comparaciones sobre la ética global. Así, visitaron barriadas de Los Ángeles, Nueva York, Río de Janeiro, comunidades de Bosnia, Sudáfrica, Japón y Myanmar. Sus resultados han sido publicados en un libro que trae mensajes de esperanza (Ignatieff, 2018).

nuestras vidas. Nos ayuda a crear los sentidos y los significados de nuestras acciones y de nuestras palabras; nos dota de una identidad con un lugar, con unas tradiciones, con una parentela. Nos permite ubicar en el espacio nuestros referentes simbólicos y nuestras esperanzas de protección. La *territorialidad*, esa interpretación cultural –y por lo tanto política– del territorio, no solamente establece nuestra posición geográfica y los derechos que tenemos para acceder al territorio (suelo, fuentes de la vida y su simbolismo) sino que delimita nuestra posición social y los derechos asociados. Es el núcleo de toda estratificación y es el corazón al que apunta toda transformación (Ardila, 2011).

El territorio tiene esa cara simbólica, la territorialidad, enraizada en nuestra mente y en nuestros corazones, puesto que es parte sustancial para establecer el carácter de nuestros deseos y la medida de nuestros sueños: nos ubica en el mundo que supera las fronteras físicas y nos hace conscientes de nuestros derechos y deberes para con todos los demás seres que habitan la tierra y con la tierra misma. Imaginemos un universo concéntrico en el que se instala cada uno de nosotros: el primer territorio es “mi propio cuerpo”; luego sigue el mundo del “nosotros”, el hogar, la familia, el vecindario, la ciudad, la región, la nación, y un etcétera que puede continuar ensanchando sus límites.

Pero nuestra acción sobre el mundo físico construye *paisajes*, que son la cara visible de cada territorio. Mi cuerpo es también mi primer paisaje, que porta información sobre lo que yo soy; mi casa indica mis ideas, mis alcances y mis límites; la interacción con los demás construye el paisaje en el que se observa un sistema de relaciones de poder colmado de símbolos y señales. Todo cambio del paisaje informa sobre el triunfo de una forma de vida sobre otra, la cual permanece presente como prueba de resistencia y puede emerger más tarde como el paisaje de nuevas relaciones.

Esta concepción del territorio como una construcción histórica múltiple y dinámica se opone a la que solo ve el territorio reducido a su sentido de espacio geográfico, susceptible de ser apropiado y dominado por los seres humanos. El concepto de territorio que la tradición cultural occidental ha construido a lo largo de doscientos años, implicó un gran esfuerzo para convertir a la naturaleza (en particular la tierra), inmóvil, en un factor circulante en el mercado.¹⁰ La concepción de la naturaleza mercantilizada –que corresponde al último tramo de nuestra historia

como especie– forma parte del proceso que impuso un mecanismo económico como eje fundamental de todos nuestros contactos: desde la lógica del modo capitalista de producción le dimos precio a las cosas y a los seres y aprendimos a extraer ganancia mediante el abuso y la apropiación indebida y peligrosa de las fuentes de la vida por parte de unos pocos. Este proceso de privatización hace que la única relación que nos parece hoy posible con la naturaleza es la de apropiación. Pero, por suerte, como existe evidencia de tantas otras formas de relación entre los humanos y entre estos y la naturaleza, tenemos la esperanza de cambiar el rumbo, de lograr una transformación social ecológica que nos permita vivir, una liberación de nuestras actuales circunstancias.

6.

Una breve historia de los usos de la cultura

Antes de la llegada de los europeos a América Latina, aquí se vivían procesos políticos que creaban territorios y construían paisajes. En la gran Mesoamérica, millones de personas producían alimentos y ciudades grandiosas que se comían las selvas en su avance, mientras que, en el sur, sobre los Andes, la experiencia había llevado a la gente a unas formas de territorialidad y de paisajes que aprovechaban las diferencias ecológicas ocupando de manera vertical varios pisos ecológicos (Murra, 1975). Los incas, al expandir su imperio, entendieron ese sistema y lo respetaron, facilitando la convivencia de formas culturales y territoriales variadas. Los europeos intentaron imponer sus formas horizontales de ocupar la tierra rompiendo con violencia los sistemas de relaciones establecidos por siglos e imponiendo el modelo que todavía vivimos hoy.

Las nociones y el estudio de la cultura, en uso hoy entre un sector muy grande de intelectuales de América Latina, provienen de la prevalencia de los sistemas académicos, educativos e intelectuales de Europa. El “proyecto de ilustración” encontró en el concepto de cultura una herramienta básica para la construcción

10. De acuerdo con Bauman (2010, p. 130): “Después de todo el término ‘cultura’ entró en nuestro vocabulario hace dos siglos [...] como antónimo de ‘naturaleza’...”.

del Estado-nación. En Europa, la formación del Estado fue confiada a una clase instruida que confería a la cultura una misión proselitista. Esa misión de formación de las clases subalternas fue, desde luego, una “misión del hombre blanco” (Bauman, 2011). Así, la instrumentalización de la cultura entró en una fase de conflictos y luchas: por un lado, contra el racismo y la descalificación por parte de los blancos europeos; y por otro, entre los esfuerzos por la búsqueda de uniformización de un pensamiento nacional contra los reclamos de autonomía e independencia de las comunidades locales, calificadas como atrasadas, tradicionales, primitivas, originales y objetivo del cambio modernizador.

Durante gran parte del siglo XIX, la cultura en sus diversas acepciones fue usada como instrumento de cimentación del Estado-nación. Las autoridades estatales, responsables de la construcción nacional, continuarían “respaldando y supervisando los esfuerzos por ilustrar y cultivar, ahora conocidos en conjunto como ‘el desarrollo y la propagación de la cultura’” (Bauman, 2011, p. 86). En el caso de Francia, modelo para América Latina:

El objetivo general de crear nuevos (y mejores) individuos devino en la tarea específica de crear patriotas franceses y ciudadanos leales a la República. El concepto de *patrimoine* –el patrimonio nacional–, que debía ser cuidado y puesto a disposición de los ciudadanos (además de enriquecido por el bien y la gloria de los futuros herederos), y que con bastante razón se consideraba una de las condiciones fundamentales de la identidad y la unidad nacional, así como de la lealtad y la disciplina ciudadana, adquirió un lugar cada vez más significativo en los subsiguientes programas de la iniciativa (Bauman, 2011, p. 86).¹¹

Esta visión del carácter y función de la cultura operó en América Latina. La conformación de los Estados-nación por parte de los criollos libertarios recogió las ideas de la unidad de pensamiento como principio fundacional de la nación al mismo tiempo que se emancipaba de la dependencia política de Eu-

ropa. Es decir, rompió los lazos políticos y militares, pero no pudo desprenderse de sus ideas básicas. En ese sentido, el proyecto emancipador fue también un proyecto expansionista. En dos de sus documentos más conocidos, Simón Bolívar establece su proyecto:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, una costumbre y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América (Bolívar, Carta de Jamaica).

Para sacar de este caos nuestra naciente República, todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la composición del gobierno en un todo; la legislación en un todo; y el espíritu nacional en un todo (Bolívar, Discurso de Angostura).

En este uso proselitista de la cultura en América Latina, la educación jugó un papel principal. A comienzos del siglo XX, la cruzada por la patria era el objetivo básico de los educadores, como lo muestra Beatriz Sarlo (2017) en sus descripciones de la “máquina cultural”. Pero, en los años setenta, las comunidades minoritarias lograron el reconocimiento de la etnoeducación como un mecanismo de autonomía y como una forma de garantizar la pervivencia de sus principios culturales. Hay críticas a estos procesos porque muchos los consideran segregadores y plantean que se genera una desigualdad en la “calidad” de la educación que no permite a las comunidades locales salir de la pobreza. Parecería obvio que el problema no está en el sistema educativo sino en la desigualdad de los seres humanos en un contexto educativo vinculado a una sola forma de pensamiento que subvalora, cuando no condena, los discursos y los mecanismos con los que el “otro” pretende formar a sus jóvenes.

Ese universalismo y su carácter de misión para europeizar el pensamiento en todo el mundo, implicó un juego político que convierte las diferencias en el espacio y el territorio a una escala temporal que pone lo “otro” como atrasado y justifica los proyectos unificadores.

Se trata, otra vez, de esta temporalidad linear singular, lo que nos lleva al otro punto, que es que organizar

11. En el decreto fundacional del Ministerio de la Cultura francés, bajo la dirección de Malraux, se definieron los objetivos: “El Ministerio encargado de los asuntos culturales tiene como misión hacer accesibles las obras capitales de la Humanidad, y en primer lugar de Francia, al mayor número posible de franceses; asegurar la audiencia más amplia posible a nuestro patrimonio cultural, y favorecer la creación de obras de arte y del pensamiento que lo enriquezcan” (citado en Baltá, 2016, p. 11).

la diferencia espacial en una secuencia temporal es una excelente manera de decir no hay alternativa, hay solo un futuro. Así que Tony Blair nos dice que debemos modernizarnos, y castiga a todos los que están en desacuerdo –no por postular un futuro diferente (que es lo que estamos tratando de hacer), sino por estar atrasados–. Blair sugiere que nosotros, sus críticos, estamos en el pasado, que no reconocemos que el mundo se ha movido, se ha transformado. Como si hubiese un único futuro posible. Este es el punto por el que hay que insistir con la multiplicidad. Hay alternativas futuras y tenemos que elegir entre ellas, y hay una batalla sobre cuál es el futuro que ocurrirá (Massey, 2003, p. 333).

Bourdieu (citado en Bauman, 2013 [2011], p. 13) explicó cómo en el siglo XX el proyecto transformó la función de la cultura, que ya “no debía ser una preservación del *statu quo* sino un agente de cambio... un instrumento de navegación para guiar la evolución social hacia una condición humana universal”. En América Latina, se trazó como un objetivo modernizador el de “desarrollarse”, entendiendo esto como la adopción de los principios culturales europeos y confiriendo a Europa el carácter de modelo civilizatorio. Se crearon revistas y proyectos culturales cuya labor se centró, ante todo, en la traducción de los principales autores europeos o en la discusión local de sus ideas. Los ejemplos de la *Revista Sur* de Victoria Ocampo en Argentina, la *Revista Eco* en Colombia, y las revistas *Plural*¹² y *Vuelta* en México (aunque un poco más abiertas a los autores e ideas de América Latina) son muy indicativos.

Las visiones americanas “tradicionales y atrasadas” de indígenas y afrodescendientes no fueron siquiera consideradas. Por lo general se concibieron como lastres del “progreso” y del “desarrollo” que era necesario superar; se pensó que solo era cuestión de tiempo y de pequeños empujones. No obstante, a finales de los años sesenta, resurgió un movimiento indigenista –al que le siguieron movilizaciones y reclamos de re-

conocimiento por parte de comunidades de afrodescendientes, gitanos rom, campesinos sin tierra– de la mano de otros muchos movimientos sociales encabezados por las mujeres, las movilizaciones de los estudiantes, la aparición de los intelectuales que reclamaban una “ciencia propia” nacional, de escritores y artistas que irrumpían con propuestas novedosas desde lo local (el *boom* latinoamericano).

En América Latina, durante este período, hubo varios proyectos importantes, aunque sus objetivos no eran diferentes de los ya descritos. No obstante, el caso de México y la figura de José Vasconcelos son descollantes. En 1921, durante el gobierno de Álvaro Obregón, Vasconcelos funda y dirige la Secretaría de Educación para hacer “en la tierra quemada del país una cultura mexicana” (Berman y Jiménez, 2010, p. 85).¹³ La idea de que “a la revolución de las balas debía seguir la revolución cultural”, sustentó que, para resolver la fragmentación geográfica, política, étnica, se requería “una unidad civilizada”, y que “debían crearse de prisa los contenidos de una Cultura que por primera vez diera a los mexicanos una identidad positiva y común” (Berman y Jiménez, 2010, p. 86). Este proyecto creó las bases sobre las que se sigue sosteniendo la “identidad mexicana”, que intentó dar categoría y calidad a las artes populares, desarrollando la literatura, la música, el cine, las artes plásticas, a través de los mejores artistas e intelectuales. Como parte de este proyecto, se construyó la más grande e importante infraestructura cultural de América Latina, que incluye una red de bibliotecas, teatros, museos, escuelas de artes y oficios, laboratorios y productoras de cine, se fortaleció la universidad pública y se revaloraron los sitios arqueológicos y su estudio, junto con la creación de una red institucional que hoy perdura. Vasconcelos se concentró en lo público y no invitó a esta revolución a los empresarios, a quienes consideraba como “parte de la burguesía vencida”, dando al Estado la responsabilidad total de la educación y la cultura. Pero tampoco invitó a los indígenas y campesinos, a quienes, a través de sus políticas, convirtió en objetivos de transformación y de integración a su proyecto nacional.¹⁴

12. El número 1 de *Plural* (octubre de 1971) arrancó con la publicación de la participación resumida que tuvieron Carlos Fuentes, Juan García Ponce, Marco Antonio Montes de Oca, Gustavo Sainz y el mismo Octavio Paz en la mesa *¿Es moderna la literatura latinoamericana?*, realizada el 20 de septiembre de ese año en El Colegio Nacional. En *Plural* se publicó también una propuesta de fortalecimiento y financiamiento público de la creación artística, firmada por Octavio Paz y Gabriel Zaid, que se cita hoy con mucha frecuencia.

13. Sabina Berman (2006) menciona que “[d]e 1920 a 1923, el presupuesto de la Secretaría de Guerra disminuye a la mitad, mientras que el de la Secretaría de Educación se multiplica por diez”.

14. El proyecto mexicano hoy está reclamando cambios de fondo: “... mientras los públicos del arte se reducen, se estancan en

7.

La cultura como mecanismo de equilibrio

A mediados del siglo XX, en medio de la idea promovida por intelectuales y políticos, de que el “mundo” había logrado la estabilidad, que todo era sólido y duradero, el uso de la cultura como el instrumento de la misión civilizadora de Europa dio paso también a su utilización como un “mecanismo homeostático” que aseguraba mantener el equilibrio, corregir y recobrar el orden cuando ello fuera necesario. “La ‘cultura’ dejaba de ser un estimulante para transformarse en tranquilizante, dejaba de ser el arsenal de una revolución moderna para transformarse en un depósito de productos conservantes. La ‘cultura’ pasó a ser el nombre de las funciones adjudicadas a estabilizadores, homeostatos o giróscopos” (Bauman, 2001, pp. 16-17).

No obstante, al mismo tiempo que los políticos europeos y norteamericanos y las élites locales, en una gran proporción, atizaban la esperanza en el encuentro con la felicidad tras la guerra, las comunidades locales en América Latina, África y Asia luchaban por su independencia y reclamaban el fin del colonialismo (Thiong’o, 2017). Las sociedades “minoritarias” avanzaron en sus pretensiones de reconocimiento de su diversidad y continuaron su lucha por la tierra. Pero ahora vincularon con ahínco sus demandas a las condiciones impuestas por la globalización: subrayaron el carácter diferente de sus concepciones cosmológicas basadas en una concepción integral de la vida y lograron mostrar las relaciones profundas con visiones desde un pensamiento occidental que exigía repensar lo fundamental: la unidad sagrada de la vida (Bateson, 1972). Una convergencia de ideas que sacudía el equilibrio y dejaba en aprietos a los giroscopios y las homeostasis. Sin duda, los remezones de los años sesenta abrían una puerta a la crítica de la visión unificadora de la modernidad, a lo cual las fuerzas globalizadoras respondieron con fuerza.

su crecimiento y desarrollo [...] hay una profunda reorganización de los circuitos de consumo cultural, nuevas relaciones de los ciudadanos con las esferas privadas y con las tecnologías, a la vez que diversos conflictos interculturales y de uso del espacio público” (Berman y Jiménez, 2006, p. 166).

8.

La modernidad líquida

El concepto, acuñado por Bauman, describe lo que hemos llamado *postmodernidad*, *modernidad tardía*, entre otras denominaciones similares. La compulsión por la modernidad impide que haya estabilidad en ninguno de los momentos de la vida social en el mundo capitalista y sus subalternos. Así, las formas cambiantes se asemejan a los líquidos cuyas formas no se pueden mantener.

Puede decirse que la cultura de la modernidad líquida (y más en particular, aunque no en forma exclusiva, su esfera artística) se corresponde bien con la libertad individual de elección, y que su función consiste en asegurar que la elección sea y continúe siendo una necesidad y un deber ineludible de la vida, en tanto que la responsabilidad por la elección y sus consecuencias queda donde la ha situado la condición humana de la modernidad líquida: sobre los hombros del individuo, ahora designado gerente general y único ejecutor de su “política de vida” (Bauman, 2011, p. 18).

Richard Sennett (2007) ha mostrado que la cultura del nuevo capitalismo sume a las personas en el reto de definirse a través de múltiples mutaciones profesionales, a la vez que les arrebató la posibilidad de tener un pasado –e incluso un futuro– y las obliga a desenvolverse en una sociedad que no reconoce el talento y la formación sino las capacidades de adaptación. Ese mundo genera incertidumbre y miedo: las dos armas de la domesticación y los factores fundamentales de una cultura basada en la provisionalidad de las cosas. Un mundo líquido, en disolución constante. En ese mundo, nos dice Bauman:

... la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas [...] se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos y necesidades en lugar de imponer el deber (2011, p. 19).

La cultura, en esta sociedad líquida de hoy, ya no satisface necesidades, sino que crea necesidades nuevas de manera permanente; se adapta para cumplir

la función de exigir “una abrumadora demanda de cambio constante [...] sirve al mercado de consumo orientado por la renovación de existencias”. La cultura se convierte en eje de la sociedad de consumo.

[Ella misma] se manifiesta como un depósito de bienes concebidos para el consumo, todos ellos en competencia por la atención insoportablemente fugaz y distraída de los potenciales clientes [...] Hoy la insignia de pertenencia a una élite cultural es la máxima tolerancia y la mínima quisquillosidad. El esnobismo cultural consiste en negar ostentosamente el esnobismo. El principio del elitismo cultural es la cualidad omnívora: sentirse como en casa en todo entorno cultural, sin considerar ninguno como el propio, y mucho menos el único propio [...] las redes reemplazan a las estructuras, en tanto que un juego ininterrumpido de conexión y desconexión de esas redes, así como la interminable secuencia de conexiones y desconexiones, reemplazan a la determinación, la fidelidad y la pertenencia (Bauman, 2011, p. 19).

En este contexto, el individuo para existir, el ciudadano para reclamar sus derechos, debe convertirse en cliente. Los “productos de la industria cultural” se asemejan a los demás productos y tienen una obsolescencia programada y una vida efímera. Los lazos que hasta hace tan poco tiempo nos ataron a las instituciones se diluyen, las pertenencias se disipan, las identidades se atomizan. La soledad, la necesidad apremiante de nuevos contactos, la incertidumbre permanente, la competencia salvaje, son materia prima para el miedo; un miedo callado pero activo, que facilita las agresiones por “legítima defensa” y multiplica las violencias: jóvenes violentos en las ciudades, campesinos asesinos en los campos, gobiernos brutales reprimiendo con la muerte los atrevimientos de líderes que reclaman los derechos humanos y la superación de las condiciones de insanidad mental. Los cuerpos mercancía, la naturaleza objeto de transacciones mercantiles, los derechos en la bolsa de valores mercantiles, establecen un mundo donde borrar al otro es la única opción, donde no hay oídos para nadie, en donde el afán no permite sentarse a conversar los desacuerdos. Violencia estructural, clasismo perverso, racismo ignorante, son los productos que pone en sus vitrinas esta cultura del nuevo capitalismo. Esta es la globalización que algunos llaman *negativa*. ¿Tiene alternativas la humanidad en este instante? ¿Hay opciones distintas en las que se pueda hallar un suelo fértil para el cambio? ¿Es posible soñar

con una transformación social ecológica en América Latina?

9.

Las industrias culturales y creativas

Si las relaciones de poder establecen el valor en contextos diferentes y pensamos que la mente humana tiene el poder de cambiar las lógicas impuestas por las instituciones mediante acciones conscientes, y si aceptamos la propuesta de Banet-Weiser y Castells de que vivimos en una economía capitalista pero que la sociedad es mucho más compleja y permite la existencia de muchas otras lógicas distintas a la de la acumulación de capital que impera hoy, podremos reconocer la importancia de “los sistemas ideacionales que ostentan el poder simbólico”, entre los cuales se destacan los sistemas mediáticos (sin duda la educación) y las instituciones religiosas (2017, p. 22), para construir las representaciones que fundamentan nuevas prácticas sociales. Aunque la trascendencia de las religiones en las estructuras culturales y sociales y en la política es evidente, me interesa detenerme en lo que se ha dado en llamar industrias comunicacionales, industrias creativas, industrias de contenido o, en una forma más genérica, industrias culturales, las cuales portan sistemas de significados que dan sentido a las conductas y a las prácticas sociales.

En 1978, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) estableció:

... las Industrias Culturales son aquellas industrias que combinan la creación, la producción y la comercialización de contenidos creativos, los cuales son intangibles y de naturaleza cultural. Los contenidos se encuentran protegidos por derechos de autor y pueden tomar la forma de bienes o servicios. Dentro de las industrias culturales por lo general se incluyen industrias como la imprenta, la editorial y la multimedia, la audiovisual, la fonográfica, la cinematográfica, así como la artesanía y el diseño. [...] Las Industrias Creativas, por su parte, abarcan un conjunto más amplio de actividades las cuales contienen a las actividades propias de las industrias culturales más todas las producciones de carácter cultural o artístico. [...] En las industrias creativas, los productos o servicios contienen un elemento sustancial de valor artístico o de esfuerzo creativo, e incluyen actividades tales como la arquitectura y la publicidad.

Es posible que el primer gran estímulo a estas industrias culturales fuera la invención de la imprenta, que permitió el desarrollo e incipiente democratización de la literatura, el teatro y la música (Sassoon, 2006). En el siglo XXI, los desarrollos tecnológicos digitales imponen un contexto nuevo y complejo para la creación de significados, la cultura digital, y para la creación de riqueza, en la economía digital. Recurriendo de nuevo a Banet-Weiser y Castells (2017, pp. 35-36), el proceso mental que lleva a la creatividad y la innovación¹⁵ supera su condición biológica individual y tiene: a) un contexto social y cultural (valores y creencias); b) un contexto espacial y temporal (las formas materiales del espacio y tiempo, incluyendo el entorno natural, que organiza y encuadra la interacción social); y c) un contexto institucional (las instituciones políticas y el entorno legal). Estos contextos enmarcan la creatividad y la innovación como procesos de comunicación. La teoría de la comunicación explica que la acción de sus componentes depende de “las características del emisor, las características del receptor, el contexto del proceso y, no menos importante, de la tecnología de la comunicación, es decir, del proceso material mediante el cual las señales se producen, se transmiten, se reciben y se interpretan”. Así, los autores concluyen que “sabemos con certeza que *vivimos en una cultura global y digital*, inextricablemente articulada por una economía global y digital”. Pero, mientras que los contextos cultural y social y el temporal espacial delimitan y le dan un carácter local a cada producto cultural de esta globalidad digital, el contexto institucional impone límites y reglas de juego a las relaciones entre los distintos actores, a pesar de que las nuevas tecnologías dificultan el control por parte del Estado.

En definitiva, las culturas locales siguen teniendo la posibilidad de transmitir y comunicar sus lógicas de valor a través de las nuevas relaciones sociales establecidas por las tecnologías digitales y su nueva cultura. La multimodalidad de la comunicación, la capacidad de comunicar lo local con lo global y lo global con lo local en tiempo real o elegido, la capacidad de

15. “Entendemos creatividad como la capacidad de crear, es decir, de producir un nuevo conocimiento o un nuevo significado [...] Innovación es el proceso por el cual, sobre la base de la creatividad, se añade nuevo valor a un producto (bien o servicio) o al proceso de producción o distribución de un producto. El valor puede ser valor de cambio (p. ej. dinero) o valor de uso (algo útil para la sociedad, para algunas instituciones, para el individuo o para un colectivo de individuos)” (Banet-Weiser y Castells, 2017, p. 34).

ampliar los significados haciendo la combinación, la comunicación y la mezcla de todos los productos culturales, la posibilidad de ingresar e interconectar bases de datos muy variadas, constituyen un novedoso espacio de enriquecimiento cultural y de desarrollo de la condición humana (Banet-Weiser y Castells, 2017).

El problema sigue siendo que la economía propia de las industrias culturales convierte a los procesos socioculturales en mercancías, dando el carácter de artesanías exóticas a los productos materiales de la cultura y abriendo a la voracidad y el impacto del turismo las celebraciones, los rituales y los contextos míticos que estructuran y confieren sentidos a la vida de las comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas, y urbanas (Sennett, 2007).

Por otra parte, el surgimiento del mundo y la cultura digital tiene un impacto grande en las estructuras de las industrias culturales más tradicionales, como bien lo señalan Berman y Jiménez (2006). Ellas se preguntan por qué la cultura no llega a muchos y por qué hay tanta creación artística que llega a pocos. Berman afirma que “para el año 2002, en la bodega del Fondo de Cultura Económica se habían acumulado quince millones de libros que jamás fueron abiertos”.¹⁶ Las características de las industrias culturales,

16. El Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (Cerlalc) informa que en 2016, las agencias de ISBN de América Latina registraron un total de 189 857 títulos, lo que representa una caída de 3.4% frente a los 196 450 títulos de 2015. Esta cifra viene en descenso desde 2014, cuando se alcanzó el registro más alto de las dos últimas décadas (202 295 títulos). En promedio se registraron 519 títulos al día en 2016. Dentro del total de títulos registrados, las editoriales comerciales dieron de alta 54.8%; después se situaron las entidades privadas no editoriales (13.4%), los autores-editores (11.7%) y las editoriales universitarias (11.2%). Por el contrario, en 2016, el libro digital ganó participación frente al año anterior dentro del total de títulos registrados (2.6%). Por cada 100 libros registrados hubo 23 libros digitales, uno más que el año anterior. Los países que más libros digitales registraron fueron Brasil (21 519), México (7774), Argentina (4401) y Colombia (4361). Los editores latinoamericanos tuvieron un crecimiento en ventas de 110% en 2016 frente al año anterior. El informe atribuye esta alza a factores como la ampliación de los catálogos y la relevancia de los contenidos en los mercados locales, así como a estrategias de precio competitivas frente a las grandes editoriales. De las ventas de libros en formato digital de los editores latinoamericanos, 61% se realizaron dentro de los propios países de la región, y el 39% restante en Estados Unidos (25%), España (8%), Europa (5%) y el resto del mundo (1%). Del 61% de ventas registradas en América Latina, casi 40% se produjeron en México, lo que equivale a 24% del total de las ventas en el mundo.

integradas en redes de negocios productivas, implican para este sector una doble función: por un lado, son un “recurso” económico y laboral; por otro, son una fuente importante de creación de sentidos, que generan identidad y cohesión social. En el contexto de su primera función hay varios actores importantes: el Estado, los creadores e innovadores, los empresarios y el público, convertido en consumidor de los productos culturales. Berman y Jiménez (2006, p. 175) hablan de la interacción de los circuitos público, privado y civil: “... estos se volvieron más desordenados en la última década, porque los límites entre lo público y lo privado se rompieron con la globalización; el espacio público se ha desdibujado, el privado ha crecido no siempre bajo el criterio de calidad o de diversidad, mientras el civil es aún débil y recurre muchas veces al público...”. Baltá (2016, p. 7) manifiesta que el consenso del mercado “se ha tejido con lentitud, pero con gran consistencia. Expertos y estudiosos, empleados y profesionales, creadores y productores, comprenden hoy mejor que nunca la necesidad de articular un acuerdo social y político que dé a la cultura la protección pública que necesita”.

En general, los estudiosos de las industrias culturales están de acuerdo en que, a pesar de que exista una infraestructura adecuada para la cultura,¹⁷ se requiere recomponer el esquema de financiamiento y repartir las responsabilidades de una manera más equitativa entre los actores involucrados. Las diferencias en cobertura y alcance, calidad y libertad de contenidos entre la inversión privada, los subsidios a la creación en sus diferentes fases, y los mecanismos que usan los creadores para financiarse con el público, generan tremendas brechas que hacen muy complejo el panorama. Grandes empresas transnacionales producen proyectos masivos muy rentables apuntando a complacer a las audiencias con contenidos de entretenimiento y de refuerzo del *statu quo*, mientras que los sistemas de subsidio siempre serán escasos y llegarán a muy pocos, y los procesos de emprendimiento individual de los artistas y creadores con dificultad logran mantenerse en el tiempo, mejorar la calidad, o ampliar los públicos necesarios para cumplir con su función social.

17. El deterioro o la pérdida del espacio público es un tema que requiere un análisis más detallado, que involucre desde las decisiones del urbanismo y la arquitectura hasta los mecanismos políticos de control social que ven con temor la existencia de espacios para los encuentros y la interacción ciudadana.

García Canclini escribió ya hace cerca de veinte años:

Las tareas indispensables para salir del retardo de varias décadas en las políticas respecto de las industrias culturales requieren medidas urgentes y eficaces [...] Hay que estar muy distraído para no darse cuenta de que el cierre de centenares de editoriales y miles de librerías en las dos últimas décadas, la caída de la producción de películas y discos, el deterioro del sistema escolar en todos sus niveles son señales de alarma de nuestra decadencia societal (1999, p. 61).

García sugiere que es indispensable superar la escala nacional y “pensar en un espacio cultural público transnacional”. Plantea la necesidad de desarrollar programas regionales en América Latina que coordinen a los actores nacionales reconociendo su especificidad, en combinación con acciones promovidas por organismos latinoamericanos como la Organización de Estados Americanos (OEA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe (SELA) y el Convenio Andrés Bello, entre otros, “que construyan una normatividad y programas socioculturales y económicos de desarrollo en esta área” y logren incluir a las industrias culturales en la agenda pública de los convenios de integración e intercambio.

Desde entonces, poco ha cambiado el panorama, a pesar de que hoy varios de los países de la región cuentan con leyes de cultura y ministerios especializados que intentan administrar “la cultura”, pero desde la perspectiva incuestionada de las lógicas de la economía del capitalismo descritas al comienzo, a lo cual se suma el hecho de que los escasos presupuestos oficiales se destinan en gran proporción al sostenimiento de enormes burocracias que no contribuyen a la transformación y el fortalecimiento de las artes, la creatividad y la diversidad de la cultura.

En ningún otro momento de la historia de América Latina hubo tantas escuelas de formación profesional ni tantos creadores y artistas, pero esta mejora en la cantidad no se refleja en un mayor ejercicio crítico, ni en una producción cultural de mayor cobertura, ni en un aumento de las facilidades de acceso de los ciudadanos al disfrute de las artes y la creación. El desarrollo de las actividades creativas profesionalizadas de la sociedad se somete al ámbito del mercado, por lo que se resiente con los cambios de los hábitos de consumo. Como lo establecimos arriba, la nueva cultura del capitalismo se ocupa de ofrecer tentaciones

y establecer atracciones, con seducción y señuelos, produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos. Se imponen patrones de consumo cultural que estimulan unos “marcadores de éxito” en la vida, inducidos y dirigidos hacia la exacerbación del consumo como indicador de estatus social y como puerta privilegiada para establecer la pertenencia y las identidades, ante la individualización, la soledad y el miedo.

10.

La política cultural

En el contexto de los Estados-nación, el reconocimiento tardío de que cada sociedad desarrolla sus instrumentos culturales locales para explicar su “mundo” y dar sentido a su existencia, no parecía suficiente para lograr acuerdos de sentido que facilitaran el entendimiento entre diversos. A partir de la experiencia de Europa, y en particular de Francia, se estableció que el Estado debía institucionalizar una política cultural (basada en legislación nacional y que implicó presupuestos oficiales) que comprendiera mecanismos de planificación, ejecución y evaluación para decidir sobre aspectos de la cultura tales como el patrimonio, el estímulo a la creatividad artística, y la relación de la cultura y la educación como proyectos institucionales.¹⁸ El objeto de esta institucionalización era el de crear sentimientos patrióticos y de lealtad a la nación entre todos los ciudadanos. Gran parte de las guerras del siglo XX se hicieron en los terrenos de la cultura,¹⁹ sobre la base de esta idea de unificación y fortalecimiento cultural (Pardo, 2015; Ignatieff, 2018). Carmen Pardo (2015, p. 71) ha demostrado la “progresi-

va mutación de la cultura” en medio de la guerra: “La cultura es causa de litigio en una contienda de la que no saldrá indemne. Su concepción y transmisión quedarían modificadas para siempre. Tal vez fuera la erudición lo primero que en esa guerra se transformó en propaganda cultural”. Ella muestra la utilización de la Novena Sinfonía de Beethoven como símbolo en disputa entre los nazis y el resto de Europa.

De igual manera, los movimientos sociales en América Latina tienen un trasfondo cultural: las luchas indígenas, de los afrodescendientes y los rom, de los campesinos, pescadores, mineros y pobres de las urbes, las luchas antipatriarcales, las de los estudiantes, pretenden transformar las estructuras de pensamiento que legitiman la dominación y el control y que impiden el desarrollo de la diversidad y niegan el reconocimiento y la autonomía para diseñar su propio futuro. Pero, ante todo, surgen como voces que reclaman una concepción diferente de las relaciones con la vida, que no se agote en la necesidad de acumulación, en la ansiedad por la modernización constante, y que permita disminuir el ritmo y recuperar el tiempo para vivir.

La educación también exige un replanteamiento que transforme los objetivos y los mecanismos de formación de los jóvenes que utiliza hoy la llamada “sociedad del conocimiento”. Hargreaves (2012 [2003], pp. 9-11) traza un cuadro descriptivo impresionante de la economía del conocimiento:

Como otros tipos de capitalismo, la economía del conocimiento es, según las palabras de Joseph Schumpeter, una fuerza de destrucción creativa. Estimula crecimiento y prosperidad, pero su incansable búsqueda del beneficio y del interés propio también fuerza y fragmenta el orden social. Junto con otras instituciones públicas, nuestras escuelas, por lo tanto, deben promover la compasión, la identidad cosmopolita y de comunidad que compensarán los efectos más destructivos de la economía del conocimiento. La economía del conocimiento está principalmente al servicio del bien privado. La sociedad del conocimiento también abarca el bien público. Nuestras escuelas deben preparar a los jóvenes para ambas [...] En la economía del conocimiento, riqueza y prosperidad dependen de la capacidad de las personas para superar la inventiva y el ingenio de sus competidores, para estar a tono con los deseos y demandas del mercado de consumo, y para cambiar de empleo o desarrollar nuevas habilidades según las exigencias de las fluctuaciones y crisis económicas.

18. Desde la segunda mitad del siglo XIX, los franceses trataron de desarrollar políticas culturales dirigidas a la “democratización” del acceso a las artes y a la educación, así como al fomento de un sentido de patria, fundadas en el reconocimiento del “patrimonio” nacional desde la arquitectura, el arte y las narrativas históricas. Pero tras la Segunda Guerra Mundial, en 1959 crearon el Ministerio de Cultura, bajo la dirección de André Malraux, que establece la definitiva institucionalización de la cultura y crea la política cultural.

19. Carmen Pardo (2015, p. 25) sostiene: “Todos iban a luchar a esa guerra, que pensaban que sería muy corta, para defender la civilización y preservar el futuro de las jóvenes generaciones frente a la barbarie del enemigo. Desde entonces, ahora lo sabemos, ya siempre será así. Se enfrentaban dos modos de entender la cultura pero lo que resultará decisivo en ambos bandos será la identidad que se establece entre guerra y cultura”.

La idea de que la capacidad individual es la herramienta válida en un mundo de competencia y la ruptura absoluta de los modelos educativos con lo colectivo y público; la preparación de los jóvenes para la guerra cotidiana y el olvido de la compasión, la solidaridad, el trabajo conjunto; la construcción de un entorno donde el éxito se mide por la tenacidad para arrasar a los otros sin que importen los medios, forman parte de los modelos de la lógica de la acumulación que deben ser reemplazados en los contenidos escolares.

En tales contextos, un proceso de transformación social-ecológica requiere una comprensión democrática de la cultura como derecho, con todas las implicaciones políticas del reconocimiento y la autonomía y, a la vez, una propuesta política de acción estatal que facilite y garantice el acceso de todos los sectores de la sociedad a los bienes culturales desde su propio desarrollo de sentidos y significaciones, pero con la claridad de que la transformación cultural es la base de todos los otros cambios. La búsqueda de la transformación de los principios básicos sobre los cuales se establecen las relaciones entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza, junto con el respeto por la diversidad, implica la selección de unas pocas premisas sobre las cuales escuchar las voces de la diversidad y los discursos del arte. Se requiere un Estado atento a promover la práctica de las virtudes fundamentales mientras deja fluir la diversidad de discursos y la multiplicidad de encuentros. Un Estado capaz de educar a sus jóvenes en el respeto por el valor de la humanidad y de la naturaleza, así como de estimular las capacidades creativas sin atravesarse en su camino.

El proceso de “democratización” del acceso a la cultura ha encontrado dificultades, en particular por el fortalecimiento de las industrias culturales que, enredadas en los tentáculos del mercado y lejos de los objetivos sociales que les competen, segregan a amplios sectores del disfrute y la creación. García Canclini (“Néstor García...”, 2013) explica que las dificultades para alcanzar la “democratización” del acceso a la cultura se basan, ante todo, en el crecimiento de la mercantilización de los bienes culturales y el acceso diferencial indiscriminado, por una parte; y la diversidad de los públicos, por otra. En el primer caso, las reglas del mercado excluyen a quienes no tienen la formación, no acceden a la educación y/o no tienen la capacidad de pago. En algunos países de la región no existe voluntad política para establecer la gratuidad en el acceso a los bienes y servicios culturales y a la educación. En el segundo, la diversidad étnica,

lingüística, de gustos, no deja lugar a que se pueda ofrecer un paquete cultural “para que todos accedan de manera igualitaria a los mismos bienes, de la misma manera”, lo cual genera un gran reto de política cultural y educativa.

Es difícil proteger la diversidad cultural y al mismo tiempo ofrecer un paquete de servicios y bienes culturales que hablen desde lenguajes, sentidos y significados compartidos y fortalezcan la “unidad” de la nación, en una misma política. La fuerza y la legitimidad del gobierno nacional dependen de la capacidad del Estado para proteger la diversidad cultural creando marcos normativos consensuados; se supone que este es el papel del Congreso, por lo que la democratización política es condición básica para el desarrollo de la política cultural. Se trata, como lo expresara Césaire, de que precisamos crear una sociedad nueva: la sociedad del respeto por la diferencia.

11.

La globalización de la esperanza

La lucha por la estabilidad, el humanismo, la revaloración de la solidaridad, la reciprocidad, el apoyo social, la valoración de la compasión, se convierten en un proyecto de resistencia y, por ese camino, en una esperanza. Hubo un inmenso espacio en el que la globalización emprendida por los dueños del capital y sus mecanismos e instrumentos de bloqueo e intimidación no funcionaron. Allí se abrió una brecha por la que emergen nuevos discursos y se recuperan sus viejas estrategias con un sentido renovado, que plantean la necesidad de una visión globalizadora diferente: la globalización de la esperanza.

El discurso de los derechos humanos ha trascendido los marcos limitados de sus alcances culturales. No hay duda de que brinda unos instrumentos valiosos para defender los derechos de los pueblos y de los vulnerables frente a las agresiones del racismo, el sexismo, la avaricia, el desconocimiento, la dominación y el despojo de la tierra, entre otros. Pero, como muy bien lo muestra Ignatieff (2018, pp. 264-265), el discurso de los derechos humanos implica el reconocimiento de un sujeto humano universal, pero las experiencias humanas dificultan pensar ese sujeto: siempre pensamos en los seres humanos que conocemos. Sentimos responsabilidad hacia quienes son parte de “nosotros”: “Si son conciudadanos y dependiendo

del tipo de régimen bajo el que nos encontremos, es posible que les debamos alojamiento, ropa, atención, cuidados médicos u otras formas de asistencia. Si son extranjeros, lo que les debemos deja de ser un deber y se convierte, en cambio, en una cuestión de piedad, de generosidad o de compasión”.

Lo que Ignatieff (2018, p. 44) descubre es que en medio de la pretensión universalista perviven las virtudes cotidianas de los individuos, que toda universalidad se construye en lo local, y que la perspectiva globalizadora que prometió el desarrollo de una “ética común”, como una de sus ventajas, fracasó:

Ni los estados se encuentran más cerca en la actualidad de adoptar un método moralmente racional que establezca responsabilidades en el marco de la lucha contra el cambio climático, ni han dejado de obstaculizar la inmigración, y pocos de ellos han cumplido sus obligaciones para con los más pobres [...] La globalización ha agudizado el conflicto entre los principios universales y el autogobierno democrático, en lugar de reducirlo. En la mayor parte de los regímenes democráticos, los ciudadanos creen que sus propios intereses, expresados de forma democrática *deben* prevalecer frente a los intereses de los habitantes de otros países [o de otras regiones o lugares].

En su experiencia, Ignatieff descubre una crisis de lo universal, marcada con un retorno a la soberanía (2018, p. 273), que al regresar de su periplo globalizador se encuentra con la pérdida de la capacidad del Estado para proveer seguridad y bienes públicos a sus asociados. Las demandas de los millones de migrantes que se agolpan a la entrada, obligan a preguntarse cómo garantizar la seguridad y la justicia para “los nacionales”, sin “acabar con las virtudes de la generosidad y la hospitalidad hacia personas desesperadas e indefensas que llaman a la puerta”. Personas que provienen de aquellos lugares en los que Europa encontró hospitalidad cuando la requería; sociedades que no escatimaron apoyo para quienes huían de su propio infierno.

Ignatieff (2018, p. 49) informa lo que ha visto y hace una propuesta seductora:

... son estas virtudes [cotidianas] –confianza, tolerancia, perdón, reconciliación, y resiliencia– las que surgieron como hilo común en todas nuestras conversaciones: Con “cotidianas” quiero decir prosaicas y diarias, y no heroicas y excepcionales [...] me refiero a las es-

pontáneas y no premeditadas, y no a aquellas que poseen un fin y una justificación racional [...] me refiero a las habilidades vitales, a la práctica adquirida con la experiencia, más que a un ejercicio de juicio moral o al resultado de una reflexión deliberada [...] Lo que descubrimos que comparten los seres humanos es la virtud, definida como un conjunto de habilidades prácticas adquiridas en el terreno de la conducta y el discernimiento morales.

La llamada *virtud cotidiana* en el informe de Ignatieff, que él presenta como una característica global pero ejercida de forma local, contextualizada, práctica y ajena a las ideologías, es definida como una especie de “sistema operativo moral tanto de ciudades hiperdiversas como de comunidades más pequeñas” (2018, p. 52). Esta virtud cotidiana –independientemente de su valoración moral por Ignatieff– es la clave para la transformación social y ecológica. Esta capacidad práctica de ejercer la humanidad representa un proyecto político de cambio cultural. Está presente, aunque ahogada por la maraña de falsas necesidades instigadas por el ansia inagotable de consumo y de modernización que caracteriza a esta etapa de la sociedad líquida. Más que un proyecto de cambio cultural, se nos abre una invitación para limpiar de malezas y dejar respirar lo mejor de los humanos. No es una utopía nada más, ni un discurso ingenuo y dulce, sino una necesidad para asegurar la subsistencia de la especie. Una obligación de recuperar el camino que hemos perdido en alguna parte. Por suerte, en América Latina tenemos muchos pueblos que abren sus puertas a filosofías que se conectan muy bien con este propósito, por esta construcción de una cultura de la vida (Escobar, 2016).

Marina Garcés (Cruz *et al.*, 2016, p. 32) invita a “devolver la vida” al mundo, mediante una combinación: necesitamos ser “muy clásicos para creer en el fondo común de la experiencia humana y en sus relaciones de sentido [...] y muy *punkies* para creer que todo lo que necesitamos hacer para comprender y ejercer la vida podemos hacerlo ahora, nosotros mismos y sin esperar nada –nada de nada– del futuro...”. Ese carácter *punkie* del tiempo es el mismo que defiende Fanon en 1953 (2013) cuando nos recuerda que el porvenir debe ser una construcción sostenida del hombre existente. El punto está en saber si podemos encontrar un “fondo común de la experiencia humana” y algo compartido por los seres humanos “en sus relaciones de sentido” y si entendemos que el tiempo de la transformación es ahora.

12.

Un programa cultural para la TSE

Un proyecto cultural de transformación social-ecológica de América Latina necesita partir del reconocimiento de la diversidad, no en el sentido del “multiculturalismo”, sino en el sentido foucaultiano de la existencia de distintas epistemes que pueden dialogar entre sí para buscar una síntesis global. Necesitamos conocer y entender otras versiones de la vida y de las relaciones de los humanos entre sí y con todas las expresiones de la naturaleza para encontrar propuestas integradoras que reconozcan la unidad sagrada entre mente y cuerpo, entre cultura y naturaleza. Es decir, necesitamos una cultura que nos capacite para vivir junto a los otros mientras ejercemos el derecho a ser autónomos en medio del cumplimiento de los acuerdos y de las reglas de juego que nos dan igualdad de acceso a las posibilidades de decidir y gobernar. Nuestra obligación es la de construir una cultura democrática que nos enseñe a buscar consensos en medio de la diferencia y que permita fortalecer el derecho a disentir.

Así como en la economía se precisa de un decrecimiento de múltiples factores y un crecimiento de otros, así en la cultura se requiere de un replanteamiento que nos ayude a “deconstruir” nuestra manera actual dominante de pensar las relaciones entre los humanos consigo mismos y con la naturaleza y nos facilite la búsqueda de iluminación en otros sistemas de pensamiento más coherentes con la integralidad (Escobar, 2016). ¿Seremos capaces de construir unas relaciones de poder distintas, donde la visión integral de la vida cambie la visión sectorial de los componentes de la vida y de la sociedad? Tenemos que intentarlo.

Es posible que haya una oportunidad si pensamos en el ejercicio de las virtudes cotidianas (Ignatieff, 2017) como el campo de convergencia cultural entre “nosotros” (que se puede entender como los que habitamos América Latina o aquellos con quienes nos identificamos a través de nuestras múltiples pertenencias e identidades) y con los “otros” (desde lo que llamamos la globalidad, hasta aquellos que consideramos fuera de nuestros ámbitos de pertenencia e identidad). La solidaridad, la reciprocidad, la justicia, están presentes en los objetivos de todas las formas de cultura para asegurarse el cuidado de los suyos. No importa cuáles son los marcos narrativos (mitos, leyendas, li-

teratura, poesía, artes, rituales ratificatorios, teatro, bailes, música, trabajo, escuela) a través de los cuales las enseñan, sino la presencia de esas virtudes como objetivos para la subsistencia de la vida en el planeta. Defender su preponderancia y crear condiciones para su ejercicio en todas las comunidades es un programa político muy poderoso.

Hay muchas diferencias entre los grandes bloques de pensamiento “progresista” occidental y entre estos y las filosofías indígenas y afrodescendientes que no se transmiten por medio de textos escritos sino mediante sus mitos y demás mecanismos de literatura oral, pero se pueden reconocer esos puntos de convergencia fundamental. Se puede soñar con un futuro de igualdad en las oportunidades en el que unas nuevas relaciones de poder aseguren el diálogo vinculante (la participación efectiva). Lo anterior es posible, en la medida en que los valores y la creación de valor son, ante todo, expresiones de relaciones de poder. Por eso se requiere buscar los principios de creación de valor que proceden de lógicas y proyectos alternativos; de redes de contrapoder. Hay muchas fuentes de esas redes en América Latina, no solo en los discursos y las narrativas de las sociedades indígenas y afrodescendientes, sino en las sociedades campesinas capaces de convertir el trueque y otras conductas de apoyo recíproco e intercambio en otras medidas de valor; en las barriadas de América Latina, donde las mujeres tienen la capacidad de generar sistemas de solidaridad y reciprocidad que hacen posible la sobrevivencia.

Las industrias culturales, la prensa, la literatura, la poesía, el teatro, la radio, la televisión, el cine, la música, la danza, la pintura, el diseño, la fotografía, ofrecen un territorio apto para la contracultura y para la generación de nuevos sistemas de valor, más justos, más equitativos e incluyentes. Se requiere de una política cultural que tenga la capacidad de establecer una cultura política que reconozca las virtudes cotidianas como principios que aseguran el respeto por la vida en todas sus manifestaciones. Se requiere de una política que valore las artes y asegure una vida digna para los hombres y las mujeres artistas, creadores y maestros. El reto está en construir esa política cultural, en buscar las fuentes de su gramática interna en las alternativas disponibles y en los proyectos de las comunidades locales, en crear los espacios para interactuar en el entendimiento de sus lógicas y, luego, en lograr que forme parte de las agendas públicas de los gobiernos de la región. Los nexos entre la educación y las artes, la valoración de la ciencia y de los

saberes locales, y el replanteamiento del urbanismo depredador que toma mucho tiempo de la gente en la movilidad, son parte de las metas requeridas.

Otro conjunto de retos está en la creación de los espacios de investigación y discusión que permitan el ajuste de los contenidos y los sistemas educativos de

manera que los jóvenes se formen con lógicas distintas a las de la competencia y la lucha y encuentren los principios del apoyo y la complementariedad en la investigación científica y en los desarrollos técnicos para el mejor vivir. Otra economía, otra agronomía, otra ingeniería, otra geología, otra sociología, otra medicina, otra filosofía, son posibles.

Referencias

Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.

Ardila, G. (2011). Territorios, poblaciones y desarraigo: una mirada hacia la migración. En *Territorios y desarraigados* (pp. 153-179). Adrián Serna Dimas y Diana Gómez Navas (comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Arfuch, L. (2007). *Crítica cultural entre política y poética*. México: Fondo de Cultura Económica.

Baltá, J. (2016). *El ejemplo francés. Cómo protege Francia la cultura*. Madrid: Fundación Santillana / Fundación Alternativas.

Banet-Weiser, S. y Castells, M. (2017). La economía es cultura. En *Otra economía es posible. Cultura y economía en tiempos de crisis* (pp. 19-58). Madrid: Alianza Editorial.

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Bauman, Z. (2013 [2011]). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2012 [1999]). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.

Berman, S. y Jiménez, L. (2006). *Democracia cultural. Una conversación a cuatro manos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Césaire, A. (2015 [1950]). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Cruz, N., Faura, R., Garcés, M., Gual, J. M., Lijtmaer, L. y Rendueles, C. (2016). *Cultura en tensión: seis propuestas para reapropiarnos de la cultura*. Barcelona: Rayo Verde Editorial.

Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. *Intervenciones en Estudios Culturales*, (3): pp. 117-134.

_____ (1992) Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. En *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy* (pp. 62-85). Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.). Boulder: Westview Press.

Escobar, A. y Álvarez, S. A. (2001). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus / ICANH.

Fanon, F. (2016 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Freixa, O. N. (2014). Las relaciones entre Brasil y África a lo largo del Tiempo. *África Fundación Sur* [blog]. Disponible en <<http://www.africafundacion.org/spip.php?article16917>>.

Friedemann, N. S. de y Arocha, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

García Canclini, N. y Moneta, C. J. (coords.) (1999). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México: UNESCO / Grijalbo / SELA.

Han, B.-C. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder.

Hargreaves, A. (2012). *Enseñar en la sociedad del conocimiento. La educación en la era de la inventiva*. Barcelona: Octaedro.

Ignatieff, M. (2018). *Las virtudes cotidianas. El orden moral en un mundo dividido*. Madrid: Taurus.

Martín-Barbero, J. (2017). *Jóvenes. Entre el palimpsesto y el hipertexto*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Néstor García Canclini: "La cultura global fue una ficción" (2013, septiembre 23). En *Clarín Revista* Ñ. Disponible en <https://www.clarin.com/rn/ideas/filosofia/Nestor-Garcia-Canclini-cultura-global-ficcion_0_r1AltIEjv7x.html>.



Pardo, C. (2015). *En el silencio de la cultura*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / Editorial Sexto Piso.

Pleyers, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires: Clacso.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997). Cosmología como análisis ecológico. Una perspectiva desde la selva pluvial. En *Chamanes de la selva pluvial: Ensayo sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Londres: Themis Book.

Sarlo, B. (2017). *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Sassoon, D. (2006). *Cultura. El patrimonio común de los europeos*. Barcelona: Crítica.

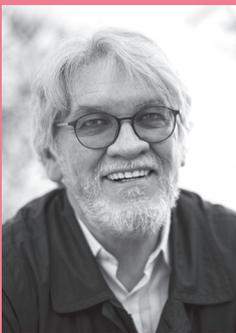
Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Susser, I. (ed.) (2001). *La sociología urbana de Manuel Castells*. Madrid: Alianza.

Thiong'o, N. (2017). Desplazar el centro. *La lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde Editorial.

La serie Cuadernos de la Transformación es una iniciativa del Proyecto Regional Transformación Social-Ecológica que divulga propuestas de trayectorias alternativas en las que convergen tanto la sustentabilidad social como la ambiental para enfrentar los desafíos de la actualidad en estos ámbitos. Desde diferentes disciplinas y posturas teóricas, en Cuadernos de la Transformación se difunde el pensamiento de autores que abordan temas de especial relevancia para el cambio estructural en Latinoamérica y el orbe en general.

La Transformación Social-Ecológica es un enfoque en permanente construcción que privilegia el debate y los saberes transdisciplinarios en aras de encontrar respuestas a los retos que impone la actual crisis multidimensional.



EL AUTOR

Gerardo Ardila (Colombia)

Exsecretario de Planeación de la ciudad de Bogotá (Colombia)

Es profesor de la Universidad Nacional de Colombia e investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de esta universidad. Fue secretario de Planeación de la ciudad de Bogotá (2012-2015), director del Instituto de Estudios Urbanos de la Universidad Nacional de Colombia (2008-2012), miembro del Foro Nacional Ambiental y asesor de instituciones públicas internacionales en temas de ambiente y desarrollo. Trabaja sobre temas de planeación y gobierno urbano y, entre otros, ha publicado *Territorio y sociedad: el caso del Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá* (comp. 2003), *Colombia: Migración, transnacionalismo y desplazamiento* (ed, 2005), numerosos artículos y capítulos de libros.