

Este documento ha sido descargado de:  
This document was downloaded from:

*Núlan*

**Portal *de* Promoción y Difusión  
Pública *del* Conocimiento  
Académico y Científico**

**<http://nulan.mdp.edu.ar> :: @NulanFCEyS**

**+info <http://nulan.mdp.edu.ar/215/>**

## **TERRITORIO, PATRIMONIO Y MITOLOGÍAS**

### **Proposiciones para una revisión del turismo desde lo americano.**

Roberto Fernández

El presente ensayo es una pequeña enumeración de reflexiones acerca del patrimonio, desde una perspectiva americana. Se confronta así, una visión eurocéntrica del territorio como depósito de signos devenidos del trabajo humano, con una visión americocéntrica del territorio entendido como naturaleza venerable articulada en una interacción mitológica entre sujeto y objeto. La diferencia de concepciones permite establecer una completa gama de diferencias: cultura / mitología, objeto cultural patrimonial (monumento) / objeto mitológico patrimonial (narración-suceso-mito-rito), posesión / contemplación, colección-museo / paisaje-lugar, macro-objeto artístico / micro-objeto artesanal, etc. A ello se agrega la circunstancia americana de su sojuzgamiento-refundación europea y las consecuentes cuestiones de una compleja hibridación y mestizaje: es decir, una vía peculiar de modernidad.

1. La idea europea más abarcativa de la cultura es aquella acuñada por los filósofos positivistas del "hacer" (Kant, Hegel, Marx): la cultura, en tanto emergencia sustantiva o quintaesencia del trabajo, es sobre todo, el territorio trabajado, modelado intensamente por la antropización. En cierto modo, ello explica el común origen etimológico de la palabra cultura y cultivo, en la idea latina del fruto devenido de un trabajo predominantemente agrario, que luego recogerá y enaltecerá la tradición bárbara germánica. La diferencia de calidad del trabajo - por su valor pero también por su apropiación-distingue fragmentos valiosos de ese "continuum" transformativo y esos fragmentos constituyen el patrimonio: precisamente, del desprecio latino por lo rural, deviene una rápida derivación cualificante de la cultura hacia los objetos urbanos, desde las piezas u obras de arte hasta los templos y palacios, depósito-museos de trabajos diferenciales o geniales y, a la vez, propiedades o elementos de "patrimonium" de carácter privado. Las primeras teorías del patrimonio -Winckelmann por ejemplo- discernen básicamente los bienes de calidad artística, que en el campo urbano-arquitectónico quedarán instituidos en los monumentos y que serán pasibles de una valoración exclusivista -a cargo de los historiadores del arte- tanto como de una precisa clasificación enumerativa que dará pie a los repertorios de estilo. Las teorías subsiguientes, que van desde Ruskin hasta

Giovanonni y que quedarán normadas en la Carta de Venecia, amplía dicha visión a escalas urbanas y paisajístico-territoriales complejas, pero en todo caso, más que "territorializar" la idea del patrimonio monumental ha "monumentalizado" el territorio. La otra idea fuerte que subyace en el acuñamiento eurocéntrico del concepto de "patrimonium" (palabra de origen latino) es la propiedad o la posesión: el otorgamiento de valor patrimonial es inescindible de una acción de apropiación, ya sea de un "amateur" coleccionista, de una institución como la Iglesia o los museos y hasta de un estado nacional e incluso la "humanidad". Sin poseedor otorgante de valor, no hay objeto de patrimonio, o resultante de trabajo devenido en cultura. La idea de patrimonio adviene así, no sólo a su identificación con la noción de propiedad, sino necesariamente, a la cuestión de propiedad de cosas u objetos. No se puede ser dueño de una puesta de sol o de un paisaje marino, sino en todo caso, de su representación artística, que es lo que permitirán, por ejemplo, Constable, Friedrich o Turner. En cualquier caso, la caracterización más progresista de lo patrimonial - aquella que es tributaria de los criterios de la cultura material, por ejemplo expresados en la obra de R. Williams (1) - se anuda en torno de una conceptualización de un mundo de objetos, que es el enfoque predominante en el excelente libro reciente de J. Ballart sobre lo patrimonial (2).

2. Curiosamente serán europeos los que formularán la existencia de alternativas de raigambres mitológicas a las nociones culturales precedentes, como el caso de C. Levi-Strauss (3) y su redefinición estructuralista del saber etno-antropológico a partir del otorgamiento de un valor esencial al campo mitológico. O G. Bataille (4) que descubre la "parte maldita" de una especie de intercambio cultural que como el potlach es esencialmente simbólico, o como C. Jung (5) para quién el valor fundante del objeto occidental reposa en su cualidad arquetípica o, como, finalmente S. Gruzinski (6) que analiza la colonización hispana de México como una "guerra de imágenes", en la que la eficiente funcionalidad de la representación religiosa desplazará la compleja ritualidad de los zemíes caribeños o de los amates mesoamericanos. El antropólogo holandés R.T. Zuidema (7) nos dirá que no se puede entender el proceso cultural andino sino desde lo mítico, ya que la historia documental no es significativa y, por otra parte, que la inexistencia de lengua escrita no es óbice para un desarrollo cultural-mitológico con registros e inscripciones tanto en los quipus ( o documentos testimoniales de datos, fechas y cuantías ), los tocapus o keros ( túnicas y vasos ceremoniales plagados de referencialidad ritual) o los ceques, las huacas y los ushnús ( ejes territoriales y enterritorios que constelan el paisaje cotidiano y mitológico de la andinidad). Y sin referirse especialmente al espacio americano es evidente que M. Heidegger (8), al establecer su descubrimiento antimetafísico del "locus" y su crítica al "espíritu del tiempo", aunque aludía sin duda al espacialismo de la cosmogonía zen y la esencialidad oriental de la idea del "feng shui" (9), estaba instalando los cimientos de una crítica

radical a la idea patrimonialista y objetual de la tradición cultural europea. Que G. Vátimo (10) supo interpretar como crítica "débil" y postmoderna al predominio europeo moderno de la idea de monumento.

3. Desde las perspectivas teóricas precedentes, en el escenario americano se redibuja una noción diferente de la articulación de territorio y patrimonio consistente en la existencia de una antropología de la veneración de lo territorial: especie de panteísmo del que emerge una poderosa estructura mitológica que cumple la doble función de reemplazar tanto la idea eurocéntrica de cultura como la de historia. Con un tono entre pragmático y poético, pero quizás también imbuido del milenarismo, por ejemplo de los utopistas franciscanos como Gioacchino dei Fiori, la mayoría de los cronistas indios, productores de los primeros documentos escritos americanos, recaerán en esa incapacidad de diferenciar lo fáctico-histórico de lo mítico, contribuyendo a consolidar la urdimbre cosmogónica del tiempo americano.

Historiadores como Rostworowski (11), que usarán las fuentes de los cronistas, aceptan esta diferencia y la utilizan en sus trabajos. Al ser del trabajo se le antepone un estar de la situación y consecuentemente, al poseer del "patrimonium" se le confronta el devenir de la contemplación, que empero no será una contemplación estética o puramente frutiva, sino funcionalmente existencial o concurrente a instrumentar dimensiones concretas de la vida social. La relación empático-contemplativa del sujeto americano (sobre todo, el andino) con el territorio alcanza una entidad mitológica-religiosa pero nutre toda la existencia cotidiana: así se explica por ejemplo, la negativa que todavía tienen agricultores bolivianos tradicionales para aceptar el uso de implementos de regadío, tecnología que contraponen a las rogativas a los dioses de la lluvia, que sigue siendo una ritualidad no sólo vigente sino funcional.

4. El territorio, en la tradición eurocéntrica, es un infinito depósito de inscripciones de trabajo humano, a veces devenidas en hechos de cultura susceptibles de consideraciones patrimoniales. Esta idea de superposición de trabajos queda perfectamente instaurada en la tradición de la romanidad (antes, en cierto modo, prefigurada en la voluntad integrativa alejandrina), visible tanto en la dinámica cultural de préstamos y asimilaciones transculturales - por ejemplo, la reelaboración romana del legado griego - cuanto en la conformación de una vertiente cultural del globalismo político imperial devenido del "mare nostrum" y de la "Pax" ecuménica. La idea de una cultura hibridizante nace de tal experiencia y quedará consumada en producciones electrizantes y sincréticas como la bizantina o las que registran las fusiones romano-germánicas como el modelo carolingio y extensivamente los episodios del románico. Un aspecto consecuente de esta cultura sedimentaria será la valoración patrimonialista de estos procesos transculturales tanto como el reconocimiento de la importancia de los aspectos

geoculturales o propios del emerger de las culturas de expresión territorial regional. Un aspecto de la calidad patrimonial de las iglesias de Santa Sofía y San Pedro será el de la reapropiación de materiales nobles de monumentos precedentes, que por lo tanto, fueron destruidos. También se considerará valorable generar un nuevo objeto patrimonial sobre los restos desfigurados de construcciones precedentes, como ocurrirá con la catedral de Chartres reedificada en el siglo XII o con el "enmascaramiento" palladiano del Palazzo della Ragione vicentino: desde luego, la neomonumentalidad ideológica obtenida en las construcciones coloniales de México o Cusco seguirá esta pauta. El destino americano presenciara más que la idea inicial del fenómeno deglutivo de las transculturaciones europeas de raíz romanizante, la "seguridad" ideológica del período renacentista-barroco consistente en reemplazar los signos materiales de las civilizaciones sojuzgadas por nuevos sistemas de objetos, aunque a veces subsistan elementos precedentes, como los muros de piedra ciclópea o las pequeñas calles devenidas de las trazas separadoras de las kanchas incaicas en el caso del Cusco colonial. La cultura material emanada de las pirámides mesoamericanas de varias superposiciones o de los modelos de los templos y enterratorios andinos de capas superpuestas de las huacas - siempre, finalmente, revestidas de tierra, especie de montañas artificiales - también incluye la modalidad de superposiciones agregativas, pero cada capa funciona como celebración y sublimación de la precedente, sin violencias simbólicas neutralizantes del contenido ritual de las historias previas.

Sin embargo, el reconocer estos procesos europeos basados en la acumulación y sedimentación territorial de sucesivas manifestaciones culturales, como la perduración de pautas de las oppidas célticas en las ciudades de refundación romana en Gran Bretaña, requiere advertir dos divergencias respecto del caso americano. La primera es la ya apuntada prescindencia ideológico-simbólica en cuanto a absorber y reciclar elementos de las culturas materiales precedentes prehispánicas: recuérdese, por ejemplo, que la fortaleza incaica de Sacsahuamán fue convertida en virtual cantera pétreo para las necesidades de materiales de las construcciones eclesiásticas del Cusco y que esto no sólo fue una cuestión tecnológica sino una voluntad de anulación del potencial mitológico de aquellas incómodas piedras que conformaban la cabeza del puma, base iconológica ritual del trazado fundacional de la antigua capital y desde luego elemento de fuerte persistencia en la memoria mítica del aborígen.

La segunda divergencia advertible en la comparación de las experiencias europeas y americanas es la consistente en las actitudes respectivamente pro y no-urbanas en los procesos de transformación territorial. En efecto, la cultura europea se afirmó, sobre todo a partir de la conformación del mundo burgués tardo-medieval y post-germánico, en el control y modelación territorial en base a la constelación de ciudades. Las civilizaciones

americanas prehispánicas manejaron criterios diferentes: no tanto concentrar la población en ciudades sino controlar extensivamente el territorio en base a organizaciones diversas, como las redes de infraestructuras incaicas y preincaicas o las redes de ocupaciones productivas y religiosas mayo-yucatecas (12): la ocupación territorial no necesariamente conducente a una articulación de núcleos urbanos concentrados explica la diferente concepción de la territorialidad pre-colombina y si se quiere, la diferencia ambientalista entre una noción más mitológica que cultural del control territorial y por ende, una distinta idea de lo patrimonial, que pasará a ser más bien una idea axiológica de valor/sacralidad que el paradigma culturalista de la patrimonialidad europea de valor/apropiación diferencial.

Los europeos en América transportaron su cosmovisión e intentaron, con relativa infructuosidad, reorganizar el territorio en base a un modelo pro-urbano, fundándose así, en dos siglos, más de 1400 asentamientos urbanos (13): el carácter imperfecto de esta tentativa le otorga así, su cualidad diferencial al análisis de la peculiaridad americana. Por una parte, la subsistencia de pautas prehispánicas de relación sociedad/territorio, que se mantienen de diversas formas, en la perduración de componentes y rituales mitológicos en las capas indígenas y mestizas de la sociedad americana, de las que emerge, la preponderancia patrimonial del paisaje natural y de la subordinación panteísta del gesto antrópico respecto de dicho paisaje. Por otra parte, la cualidad antropológica de una urbanidad débil, distante aún de la densidad del registro del trabajo/cultura históricos que configura la materialidad casi de "horror vacui" de la ciudad europea.

En esta dialéctica, el movimiento teórico del conservacionismo patrimonialista europeo, parece estar tensado siempre hacia una expansión pro-territorial de su ámbito de interés, expansión que queda evidenciada en los alcances cada vez más integrales de las cartas europeas, como por caso lo testimonian autores como M. Dezzi Bardeschi (14), incluso procurando superar los distintos límites o escalas del pensamiento patrimonialista: monumento, monumento y entorno significativo, centro histórico, fragmentos significativos urbanos o barrios de las ciudades, ciudades como estructuras completas susceptibles de gestión patrimonial, sistemas de asentamientos territoriales, etc. Esta tendencia también la consagran autores como F. Gurrieri (15) quién propone directamente un campo que denomina "restauración territorial": por fuera de las condiciones instrumentales ( difícilmente podemos pensar, desde América, en dimensiones extensivamente ambiciosas de actuación), estos desarrollos teóricos europeos nos acercan a cuestiones dominantes en nuestro ámbito, como el alcance territorial de lo patrimonial o la significación de las estructuras naturales y perceptuales/mitológicas del paisaje y los ritos ambientales de convivencia entre los grupos sociales y sus soportes naturales.

5. Las cosmogonías americanas aparecen repletas de referencias toponímicas: casi toda la mito-historia y sus sucesos originales o conmemorativos están ligados a alusiones territoriales y cada porción del paisaje está nombrada o designada, a menudo con una voluntad develadora, designativa o descriptiva. G. Bonfil Batalla (16), en su libro "México Profundo", indaga acerca de la persistencia de lo aborigen en la actual cultura mexicana, registra, como elemento peculiar de la religiosidad panteísta mesoamericana, esta propensión al nombrar/describir la mínima diferencia del paisaje, estableciéndose en este acto una especie de pequeño ritual venerativo, de fuerte contenido afectivo entre el sujeto designador y el fragmento de paisaje re-conocido, que cobra por así decirlo, un protagonismo central en la vida cotidiana comunitaria. Es curioso advertir que buena parte de la toponimia europea tiene un origen diametralmente opuesto, es decir, ligado a una nominación que recuerda, distingue y evoca al sujeto propietario: el lugar encuentra así, su nombre, como lugar poseído por alguien.

La pura enunciación toponímica como reconocimiento a la entidad natural del paisaje se liga, en nuestro concepto, a una idea americana de patrimonio débil, o sea, antes que conmemorativo de actos históricos ( de fundación/posesión, calificación cultural o de depósito de experiencias y testimonios culturales ), recreativo del momento designativo según el cuál el sujeto - o la comunidad, en términos de instauración de mitos panteístas - describe y nombra una porción distintiva del paisaje de su ambiente de vida. Desde esta perspectiva, el enfoque patrimonial americano debería intentar no sólo diferenciarse del criterio material-objetualista eurocéntrico ( que recae finalmente en catalogaciones y enumeraciones precisamente objetivas o materialistas) sino recuperar el saber propio del re-conocimiento designativo del ambiente que está contenido en la dimensión mitológica de la relación entre sujetos/comunidades y su naturaleza circundante e interactiva: enfoque que, por otra parte, es mucho más complejo que el de una pura consideración estético-visibilista de las características del paisaje. De manera complementaria, podría también decirse que esta cualidad patrimonial "débil" diferencial americana quizás habría que buscarla incluso en los escenarios urbanos, en los que asimismo existen toponimias designadoras que evocan relaciones mitológicas, en este caso, entre comunidades y elementos de la "segunda naturaleza" urbana ( por ejemplo, en las microculturas barriales, en las mitologías de suburbios, periferias y orillas, en los rituales y fiestas de apropiación diferencial de esa "segunda naturaleza": circunstancias que desde luego, también se dan en las tradiciones urbanas europeas pero que no son allí reconocidas en un valor equivalente a los discursos patrimonialistas monumentales ortodoxos).

Casi toda la ritualidad americana registrada - los "libros" del Popol Vuh o del Chilaam Balaam, las "historias" narradas en las estelas y cresterías mayas o en los muros de adobe de Chan Chan y toda la iconografía mochica, los grafos territoriales de las pampas de

Nazca, etc.- resultan ser operaciones semejantes al "nombrar" territorios o porciones diferenciales del paisaje natural y en ese proceder toponímico panteísta, de articulación ambiental entre el temor-veneración del sujeto solitario (aún en su pertenencia a un sistema comunitario) y la magnificiencia de lo natural, se inscribe la posibilidad de una condición patrimonial diversa, anclada en la característica fundacional de las mitologías antes que en la histórica construcción de cultura.

El nombrar-registrar significa entonces, tanto conjuro o anuncio de respeto y veneración, como voluntad o expresión de reparo, cobijo o acogimiento sumiso al potencial habitable o vivible del ámbito natural: de allí la doble dimensión lejana o mítica del miedo a lo natural y próxima o cotidiana que exige una existencia ritualizada.

No es que la visión mitológica anule el tiempo ( histórico ) de los hechos humanos, sino que ese tiempo reverbera en la aparente eternidad de la repetición infinita de los rituales que, socialmente, evocan el mito originario, en su arquetipicidad. Así puede pasar, que el originario suceso que otorga fundación al mito, implica sin más, la naturalización de dicho episodio: es decir, el mito quizás contenga una condición según la cuál, lo humano arquetípico se materializa en una cualidad del paisaje.

Es lo que explica (?) la increíble victoria de Pachacutec frente a los chankas, en la defensa del Cusco asediado, puesto que la mitología afirma que el futuro gobernante inka obtiene su triunfo con la inestimable ayuda de las piedras convertidas en guerreros. De allí que las piedras andinas - y sobre todo, las de Sacsahuamán, el reducto de la defensa victoriosa del ombligo del mundo - sean veneradas no como cosas del paisaje sino como seres de la mitología, y de ello se deduzca desde una manera de construir ( la prolijidad casi erótica de la labra ) hasta una compleja iconología de lo natural, expresada a veces, en la complejidad plurisemántica etimológica de los toponímicos.

E. Morote Best (17), uno de los más relevantes investigadores de la mitología y el folklore andinos, estudia un amplio conjunto de cuentos populares, en los que registra el proceso de conversión de un hecho humano en fragmento de la naturaleza, como el caso de las "aldeas sumergidas" : lagunas que no son más que el resultado de condenas divinas que hacen desaparecer aldeas irreverentes, en algunos casos reelaborando leyendas bíblicas, como la desaparición ejemplarizante de las ciudades del pecado o la conversión de la mujer de Lot en estatua salina. Lo relevante no es tanto dicha reelaboración de historias intemporales ( que ya científicos como Propp o Dumézil habían determinado que responden a un corto número de patrones repetibles a lo largo del tiempo y el espacio ) sino a su funcionamiento en la construcción de mitologías perdurables y operantes - desde la toponimia hasta el ritual conmemorativo del mito-suceso fundante - y por tanto, a su significación en la conformación mitológica del patrimonio ambiental ( antes que a la definición cultural del patrimonio material/monumental ).

6. De la idea de patrimonio débil, mitológico, anti-objetualista, se puede recaer tanto en el análisis de su dispersividad territorial - o bien, su condición ambientalista - cuanto en sus características de objetualidad imperfecta.

En el primer aspecto, la noción de una dispersividad sacralizada - como apuntábamos en la nota 12, citando al ensayista peruano H. Neira - alimenta tanto la idea de una territorialidad no restringida a la relevancia de lo urbano ( que hasta podría llamarse, una territorialidad no-urbana, no necesariamente pre-urbana, con el matiz de atraso de esta segunda connotación ) cuanto, complementariamente, a una voluntad comprensiva de "patrimonializar" los territorios y sus paisajes, visible como vimos, en la extensividad del nombrar toponímico y en la tendencia a ambientalizar los sucesos fundantes de las mitologías. Esa voluntad territorial se expresa fundamentalmente, en los rituales de camino, pasaje o peregrinación, que desde luego también estarán presentes en la tradición europea, pero en tal caso focalizada en un punto de destino ( u objeto de deseo): el camino de Santiago, la cruzada a Jerusalén, el desplazamiento a las cuatro ferias o "lemdits" de festividades marianas de Chartres, etc. En el caso americano podríamos en cambio decir, que cada camino ritual no tiene destino polarizado ni marcas o huellas indicativas de tal destino ( como los pazos y cenobios gallegos que anuncian o indican el "clímax" compostelano ) sino que son en sí mismos, la cosa o espacio a considerar patrimonio, u objeto-territorio de veneración : como es el caso del Valle Sagrado de los inkas, al sudeste del Cusco ( 18) que por fuera de su conversión en trayecto turístico, registra una cualidad patrimonial ambiental, en la cuál es tan importante las retamas del Urubamba, con sus colores y aromas, como las piedras sacralizadas de Ollantaytambo; la multiplicación infinita de mínimos gestos de remodelación/accentuación de la naturaleza ( desde una terraza de cultivo hasta una talla mínima de una roca visible del paisaje), como las orquídeas o los pájaros, que también componían el cuadro de valor, incluso ritual, de este sistema patrimonial.

En la segunda cuestión apuntada - la objetualidad imperfecta - deberíamos precisar que esa supuesta imperfección es antes que nada, cierto desinterés por la calidad o factura material de las cosas objetuales, dado que existe dicha prevaleciente actitud sacralizada de venerar lo natural/ambiental, devenido en testimonio de características míticas antes que mero registro de sucesos históricos. La cualidad pro-natural y sus características mágico-rituales se internalizan en el sujeto americano - aún o sobre todo, en el mestizo - y esa condición se transporta a los escenarios urbanos, "débiles" o imperfectos desde la perspectiva eurocéntrica, pero ricos todavía en la retención de esa especie de panteísmo ritualizado originalmente natural y territorialmente extensivo. N. García Canclini (19) en sus varios estudios de las culturas urbanas de México, apunta a estas cualidades

---

complejas e interactivas, dentro de lo que llama "glocalize" ( lo local en lo global) y en la crisis de la multiculturalidad urbana, en la cuál, después de su inicial entusiasmo en torno del valor diferencial americano de las "culturas híbridas" , expresa cierta aprensión en torno del "aplanamiento" globalizante y mass-mediático posiblemente destructivo de la vigencia de una ruralidad en lo urbano que sobre todo en México, parecía retener cierta transposición del contenido patrimonial "débil" mítico-ritual de la tradición rural a las ciudades. O.Paz (20), que en realidad es uno de los críticos más duros de la falta de modernidad de América ( y por lo tanto, uno de los que tiende a considerar la cuestión del patrimonio "débil" más como una carencia que una cualidad diferencial, más o menos horrorizado ante el eventual contenido político-cultural populista de dicha vertiente patrimonial, desde luego anti-museística y por ello, no moderna), en algunos párrafos de sus varios ensayos no puede dejar de reconocer el carácter mito-ritualista del mestizo urbano americano y lo que percibe como una falencia al mismo tiempo, se enuncia como un dato real.

7. En el campo americano, lo ritual mitológico encuentra una cierta encarnación en lo objetual, pero lejos de la cualidad de materialidad culturalmente diferencial que el objeto (histórico-documental, artístico-patrimonial ) adquiere en el contexto europeo. Se trata de una micro-objetualidad, según la cuál el objeto convive con la condición existencial del sujeto social, no se separa, segrega o valora como ocurre con el objeto diferencial propio del patrimonio susceptible de coleccionamiento. Es lo que ocurre en el objeto resultante de las prácticas artesanales, que si bien está severamente transformado por el impacto de la globalización moderna (véase la argumentación de F. Statsny, 21), todavía cumple una función relevante en el plano cultural-patrimonial americano.

Nos parece sugestivo proponer que el micro-objeto típico del artesanato americano diverge desde luego, de la connotación/valoración propia de la obra de arte, pero también debe ser distinguido del par vitruviano "venustas/utilitas": en efecto, no está determinado por una cualidad estética fundante ( aunque vehiculiza discursos estéticos, a veces derivados de procesos de subculturación ) ni tampoco por una finalidad instrumental-herramental determinante ( aunque cumple funciones sociales precisas derivables de sus valores de uso y cambio ).

Pensamos entonces que el micro-objeto artesanal americano - y quizás los de otras culturas vernaculares, incluso europeas como las escandinavas - es sobre todo, una representación ambiental, una micro-muestra de la relación sociedad/naturaleza, tanto porque es ante todo, fragmento de materialidad natural ( piedra de obsidiana, pelo de alpaca, pluma de quetzal, tinte de mezcal, fibra de guadua, etc.) como porque además contiene un "quántum" de trabajo no mecánico o abstracto sino inserto en cualidades mítico-rituales. De allí, lo peculiar de esta micro-objetualidad que concurre a exaltar la

característica más mitológica que cultural que asignamos al concepto de un patrimonio ambiental americano: que se advertirá en las sutiles joyas-pluma de los amantecas precortesianos, en los tapices de "pattern" irrepitible de los kunas panameños (22), en la vegetalidad omnipresente de los amates mexicanos o las calabazas peruanas saturadas de pirograbados de andanzas mitológicas. En rigor, pareciera que de la conjunción derivada de la polaridad de una territorialidad ambiental dada entre lo macro-objetual de la naturaleza y lo micro-objetual de la artesanía, pudiera emerger una nueva conceptualización de lo patrimonial americano, distinto entonces, en tanto dicha prevalencia de lo ambiental ( como cruce naturaleza/sociedad) e importancia de lo mitológico por sobre lo histórico-cultural. Por ello no debería sorprendernos que cuando el ilustre poeta nicaraguense Ernesto Cardenal fue Ministro de Cultura decidió declarar "monumento histórico-cultural" a una artesana textil, último exponente de una práctica en trance de extinción, salvada en cuanto a la posibilidad de transferir su experiencia, utilizando fondos de subsidios tradicionalmente otorgados para sostener muros o practicar las típicas restauraciones del patrimonialismo convencional.

8. Cerramos este texto volviendo al inicio, o sea reflexionando sobre las dimensiones alternativas del trabajo aplicado a la naturaleza, el paisaje, el territorio. Desde esa perspectiva - que maneja incluso Marx en el contexto de la creación de su noción de "modo productivo", entendible como las diversas configuraciones socio-productivas tendientes a establecer relaciones ambientales en tanto articulaciones sociedad y naturaleza - quizás sea posible contraponer, en cierto sentido, un proyecto europeo de "territorialización pro-urbana" respecto de un proyecto americano un tanto diferente y menos nítido - a causa de la colonización y la violencia subsiguiente - de "territorialización no urbana". Esta diferencia, si es que existe, quizás nos permita formular otra dicotomía en este caso, más próxima a discernir condiciones diferenciales del concepto de patrimonio. En efecto, diremos que en el caso europeo, la idea de una "territorialización pro-urbana" insume el hecho de formalización de una noción de "patrimonio cultural", entendible de modo dominante, como una dimensión urbana, objetualista y artistizante, que asume diversas escalas materiales y que puede alcanzar a considerar la ciudad o la relación entre ciudad y territorio como acción o resultante de una praxis artistizante o de consciente calificación patrimonial en tanto, sobre todo, acción de selección/diferenciación. El movimiento teórico que va desde, por ejemplo, Winckelmann a la Carta de Venecia y sus derivaciones ulteriores, conceptualiza lo patrimonial desde una objetología selecta ( el monumento, la obra de arte clasificable por sus características de estilo y susceptible de formar parte de elencos o repertorios museísticos y en dicha instancia, convertir el patrimonio en propiedad ) hasta una incesante extensión de dicho concepto, abarcando dimensiones diversas como el centro histórico, la llamada "arqueología industrial", los "museos naturales" o parques y reservas

de naturaleza que "patrimonializan" desde una dominante material-coleccionística un fragmento selecto de naturaleza, las áreas rurales antropizadas y sus "museos de sitio" ( los ecomuseos: Skanssen, Beamish, Ironbridge, etc.), los parques arqueológicos (como Jorvik, etc.). En paralelo se desarrolló toda una línea de estudios tendientes a explorar las dimensiones territoriales extra o pre-urbanas de los procesos geográficos de antropización, de los cuales son buenos ejemplos los estudios acerca del patrimonio habitativo rural y popular de E. Guidoni (23), las investigaciones sobre las transformaciones del paisaje agrario resultantes del trabajo humano de E. Sereni (24) - que recogen toda la gran tradición etno-geográfica decimonónica de C. Cattáneo - o los análisis del "modo de producción tipologista" que G.F. Caniggia (25) aplica al continuo territorial que va desde las transformaciones geográficas hasta las conformaciones urbanas y arquitectónicas.

En el caso americano, por el contrario, la posible persistencia de una noción de "territorialización no urbana" tal vez deba ligarse a la conformación de un concepto de "patrimonio mitológico", entendible como una dimensión rural ( o del continuo territorial rural-urbano y su diversa gama de asentamientos ), ritualista ( o ligada a procesos empáticos sujeto/objeto natural y/o vinculable a una posible genealogía de "objetos débiles", o de materialidad intrascendente ) y pre-artizante ( o sea, tanto vinculada con una idea no selectiva de productividad objetual relacionable con las prácticas del artesanato, cuanto, en dicha instancia de producción de cosas materiales, ligada a una apropiación social de los bienes materiales así constituidos, que además trascienden su pura condición funcional-instrumental para abarcar o contener cierta dimensión representativa o evocativa del paisaje natural y su condición material). La necesidad de acompañar con abundantes paréntesis explicativos esta triple definición de un posible patrimonio alternativo que en el caso americano parecería relacionado con su condición mitológica más que cultural, es un dato que describe la escasa sistematización teórica de dicha eventual concepción alternativa y consecuentemente su prácticamente nulo desarrollo instrumental y metodológico.

Sin embargo, aportaciones en todo caso fragmentarias, como las de R. Kusch (26) y sus reflexiones acerca de una "vegetalidad americana" como posible articulación práctica de una estética y una naturaleza entendible como potencialidad simbólica fundante de discursos mito-rituales o las de J. Lezama Lima (27) y sus estudios en torno de una "expresión americana" ligada al mestizaje sincrético y al desarrollo de una suerte de "barroco lúdico", testimonian parte del trabajo por desarrollar y las posibilidades y exigencias que los americanos tenemos acerca del acunamiento de un concepto propio y alternativo de patrimonio, que afirme la cualidad territorial y la peculiaridad de una

poderosa construcción mitológica que permita entender y reproducir la relación fructífera entre sus sociedades y su naturaleza.

### Referencias bibliográficas

1. R. Williams aborda, entre otros autores de tradición marxista como Goldmann, Hadjnicolau o Jameson, la cuestión de la dimensión material de la cultura sobre todo en "Problems in Materialism and Culture", E. New Left Books, Londres, 1980 y también en "Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte", E. Paidós, Barcelona, 1982 ( la edición inglesa original es de 1980). Aquí se plantea el problema del "material social de las obras de arte" y de los criterios o procesos de producción de las cosas artísticas, en relación a tópicos como las "instituciones" o las "formaciones" e investigando aspectos como la producción de las vanguardias y los medios de producción y reproducción artísticos.

2. J. Ballart, "El Patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso", Editorial Ariel, Barcelona, 1997. Este trabajo cumple la tarea de ofrecer un resumen muy actual del estado de la cuestión patrimonial en el contexto europeo, maximizando si se quiere, el uso de las categorías de la "materialidad social" de las cosas patrimoniales y sus posible conceptos valorativos.

3. Las propuestas acerca de los componentes mitológicos de la cultura son desarrolladas por C. Levi Strauss en su monumental tratado de cuatro tomos "Mythologiques": I, "Le cru et le cuit", II, "Du miel aux cendres", III, "L'origine des manieres de table" y IV, "L'homme nu", editados por Plon en París respectivamente en 1964, 1967, 1968 y 1973. ( Hay traducciones españolas diversas). Una reelaboración reciente e importante del tema del mito consta en el libro de G. S. Kirk, "El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas", Editorial Paidós, Barcelona, 1990 ( la edición original inglesa data de dos décadas antes ).

4. M. Bataille, "La Part maudite", tomo VII, "Oeuvres Completes", París, 1976. El desarrollo del concepto de "depense" en Bataille - como lujo, exceso, excedente crítico al criterio de productividad capitalista - es analizado por J. Habermas en su octavo ensayo (

"Entre erotismo y economía general: Bataille" ) de "El Discurso Filosófico de la Modernidad", Editorial Taurus, B.Aires, 1989.

5. En su "Psicología de la Religión", Editorial Paidós, B. Aires, 1969, C.G. Jung, explora de forma exhaustiva, el tema de la arquetipicidad de las formas simbólicas religiosas ( como ciertas representaciones marianas ) y su irrupción como latencias en la organización del material inconsciente.

6. S. Gruzinski, "La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner. 1492-2019", Ediciones del Fondo de Cultura Económica, México, 1994. El propósito de esta obra historiográfica es analizar un aspecto peculiar de la colonización mexicana en torno del conflicto de imágenes o representaciones, destacando el inicial recelo de los teólogos colonizadores respecto de los "zemíes", o simbologías mítico-religiosas caribeñas que los españoles tendieron a eliminar drásticamente puesto que como los "fetiches" para los portugueses, se entendía que no eran símbolos sino "cosas" : "Los zemíes son esencialmente cosas, dotadas de existencia o no, 'cosas muertas formadas de piedra o hechas de madera', 'un trozo de madera que parecía una cosa viva', 'cosas que traen a la memoria el recuerdo de los antepasados, piedras que favorecen los partos, que sirven para obtener lluvia, sol o cosechas... guijarros que los isleños conservaban envueltos en algodón en unas pequeñas cestas y a los que dan de comer lo que ellos comen" (p.21).

7. R. T. Zuidema es uno de los estudiosos de la cultura incaica que se apoya en la articulación entre mito e historia, basándose documentalmente, en las versiones aportadas por la cronística eclesiástica española ( Molina, Cobo, Ondegardo, Betanzos, Cieza, Gamboa, etc.). En su ensayo "El león en la ciudad. Símbolos reales de transición en el Cusco", incluido en su antología "Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina", E. Fomciencias, Lima, 1989 ( pp.306-383 ) analiza por ejemplo, la simbología del puma, tanto como figura alegórica aparentemente fundante de la forma o traza de la ciudad, como mito reelaborado en la fiesta iniciática del Capac Raymi, posible recordación del origen del estado incaico pachacutense y como oposición ciudad/campo ( y sierra/selva) en la confrontación mítica respectiva de las figuras del puma y el jaguar, además de apuntar que también en la Europa del siglo XV empezaban a utilizarse metáforas corporales ( el "cuerpo del Estado" o el "cuerpo político") para conectar metafóricamente estas simbologías con ciertos alcances político-estatales, fundamentales en la construcción del estado inka de Pachacutec.

8. Es ya suficientemente conocida la breve y fundamental incursión de M. Heidegger en la reproposición de los fundamentos del habitar como una vía preferente del pensar: " Edificar, morar, pensar" es la conferencia pronunciada por el filósofo en Darmstadt en

1951, en este caso según la traducción de A. Weibezahn para su publicación española en los "Anales CIHS" 12, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964. (Hay varias traducciones al español). Un importante intento de revisar las ideas heggerianas sobre el lugar y su relación con el "genius locci" es el libro de J.L. de las Rivas, "El espacio como lugar. Sobre la naturaleza de la forma urbana", E. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

9. S. Rossbach, "Feng Shui. L'arte di disporre lo spazio", E. Costa & Nolan, Génova, 1995 (segunda edición). Transmite la tradición china de "disponer el espacio sin obstaculizar la respiración profunda de la tierra" para "capturar los influjos positivos". Se trata de una de las tradiciones más antiguas para definir, de manera mítica, la esencialidad del espacio habitable en el gesto de instalación humana en la naturaleza, o sea, en el equivalente del proyecto occidental.

10. En dos ensayos fundamentales de G. Vattimo - "El quebrantamiento de la palabra poética" y "Ornamento y monumento" - incluidos en su libro "El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna", E. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994 (el texto original italiano es de 1985) se efectúa una lectura de Heidegger en la clave de transición hacia la fundación por lo menos estética del concepto de "pensamiento débil" como alternativa posmoderna o crítica de la modernidad. Uno de los aspectos significativos de la lectura vattimiana de Heidegger, para nuestros propósitos, es el "vaciamiento" de la idea de monumento que "no es una copia de una vida plena sino la fórmula que se constituye para transmitirse y, por lo tanto ya signada, en definitiva, por la mortalidad", de modo que éste se erige "no para desafiar el tiempo, imponiéndose contra y no obstante el tiempo, sino para durar en el tiempo". De allí que importe, según Vattimo-Heidegger, no tanto "lo que dura" sino "lo que queda" (huella, recuerdo, monumento-vestigio) que sólo puede ser "lo que fundan los poetas". Esta diseminación del concepto "duro" de monumento hace que se llegue, en Heidegger, a valorar sobre todo, los elementos de comentario o efectos de constituir la verdad en lo eventual, que traducido a materia formal significa considerar esencialmente, los elementos de ornamento.

11. M. Rostworowski en su "Historia del Tahuantisuyu", Edición IEP, Lima, 1989, que es una de las mejores historias del desarrollo de la experiencia incaica, aún cuando intente fundarse en la elaboración de materiales etnohistóricos, no puede evitar aceptar que "en el ámbito andino no existió un sentido histórico de los acontecimientos" y que su historización, en consecuencia, debe apelar a la interpretación de diversos registros (cantares, pinturas, quipus) con múltiples contenidos rituales (en el sentido de comentario/recordación de mitos fundacionales) tanto como al material documental

ortodoxo que es la crónica española, disponible desde la conquista, que a su vez, suele carecer de objetividad, tanto sea por el forzamiento ideológico ( generalmente, pro-cristiano ) de las descripciones como por la aceptación de contenidos míticos ya incorporados en los sucesos narrados.

12. La idea de una "urbanidad alternativa" en América - no necesariamente una anti-urbanidad - fue suficientemente explorada en muchos trabajos, por ejemplo, para el caso mesoamericano, en el conocido texto de J. Sabloff, "Las ciudades del antiguo México", Editorial Destino, Barcelona, 1991, en donde a partir de la interpretación etnohistórica de numeroso y variado material arqueológico se ha podido, por ejemplo, establecer en Tikal, alrededor de los componentes monumentales del núcleo ceremonial, la existencia de numerosas agrupaciones de edificios domésticos, normalmente organizados en torno de un patio central y sin correlación con una trama circulatoria definida: parecieran tipologías rurales meramente concentradas. El ensayista peruano H. Neira, en su texto "Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética", Editorial Sidea, Lima, 1996, dice así que "el tema por dirimir, sin embargo, no es el de la ocupación esporádica o temporal de los sitios urbanos o ceremoniales antes del poblamiento español. El eje mismo del debate me parece equivocado. No es el urbanidad o ruralidad sino el de laicidad o religiosidad". Se explica luego: "Aunque en los andes la población se dispersase en áreas rurales enormes para abarcar nichos ecológicos y diferentes microclimas, no hay que desestimar que solían congregarse de acuerdo a un calendario cuyas fiestas establecían lugares muy precisos. Estos ámbitos de reunión, a los que hoy los arqueólogos identifican como plazas o centros ceremoniales, eran sitios de servicios múltiples para el intercambio comercial y el acojo de las peregrinaciones y festividades que permitían recrear los antiguos acuerdos interétnicos y mantener la estructura tradicional a través de acciones rituales". Curiosamente estas cualidades suelen encontrarse hoy como fundamento antropológico del funcionamiento metropolitano. Sin embargo, la existencia de tradiciones urbanas "otras" no impide que los cronistas indios mestizos, como Guamán Poma que describe 35 villas coloniales de fines del XVI, manifestara repudio o rechazo respecto de dichas innovaciones : "No deja de tener razón - apunta Neira - La villa era el espacio en donde cristalizaba la huella de los intrusos. El lugar de los recién llegados. Es Audiencia, Cárcel, Cabildo, Catedral y Universidad. Villas virreinales, de interior o marítimas, fronterizas o linajudas, siempre opuestas a un indio que las sospecha. Así, la ciudad colonial, barroca o republicana, permanecerá en el Perú como símbolo del injerto occidental" (pp. 116-121).

13. R. Morse en su libro "La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos", Editorial SIAP, B. Aires, 1971, ofrece un resumen bibliográfico completo acerca de las características del proceso de fundación de ciudades coloniales en América,

tanto de la magnitud del proceso como de sus posibles caracterizaciones e influencias en cuanto a la selección de los sitios, el carácter de las trazas, etc. Existe cierto acuerdo sobre la magnitud, que oscila en unas 1250 fundaciones de origen hispano y unas 250 de origen portugués, sumando además las de origen británico, francés y holandés ( en áreas norteamericanas y caribeñas ) cerca de otras 330 fundaciones.

14. M. Dezzi Bardeschi, "Restauro. Punto e da capo. Frammenti per un (impossibile) teoría", E. F. Angeli, Milano, 1991. Severa crítica de la restauración, a favor del ruskiniano enfoque de la conservación, también registra la voluntad de ampliación europea reciente del corpus patrimonial: hacia la arquitectura moderna, hacia la ciudad en general y hacia los artefactos devenidos de las instalaciones industriales en desuso y el campo consecuente de la llamada "arqueología industrial".

15. F. Gurrieri, "Dal restauro dei monumenti al restauro del territorio", E. CLUSF, Florencia, 1991. Aquí se propone, desde una óptica que retiene la vâlidez del "restauro" como se verifica en el título, una ampliación de la gestión del "monumento" aislado a los complejos territoriales, imbricando la gestión patrimonial en la economía regional y del desarrollo urbano y su planificación.

16. G. Bonfil Batalla, "México profundo. Una civilización negada", Editorial Grijalbo, México, 1990. Este libro, que tiende a señalar críticamente el complejo proceso de la aculturación modernizadora meramente como "desindianización" se ocupa de analizar los elementos vernaculares e incluso, el grado de perduración de los mismos en el contexto modernizador precedentemente indicado. Una de esas características indígenas es la voluntad de nombrar el territorio a través de los toponímicos: "En el fondo de esta cuestión - dice Bonfil- está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponímicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombran y otros se refieren a la abundancia de elementos naturales que caracterizan el lugar nombrado" (p.37).

17. E. Morote Best, "Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes", Edición del Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1988. Esta es una importante antología de estudios etnofolklóricos de campo que registran temas míticos reiterados en variadas producciones del campo oral que en muchos casos significan articulaciones del mundo físico, natural o material con el mundo mítico-ritual renombrado en los discursos orales del cuento popular. El capítulo "Aldeas sumergidas" tematiza, reutilizando incluso figuras bíblicas, la conversión de un hecho humano ( una sociedad o comunidad aldeana)

que, castigada, torna a elemento natural, en este caso, lagunas. Otros tópicos tratados en sendos capítulos - como "El tema del Viaje al Cielo", "Las cartas a Dios", "La huida mágica", "El nakaq" o "La zafa-casa", que es el rito de conjuración mágica de cada nueva construcción- desarrollan esquemas semejantes de imbricación mágico-ritual de contenidos mitológicos con elementos materiales.

18. P. Frost en "Santuario Histórico de Macchu Picchu", Edición Nuevas Imágenes, Lima, 1995, describe el "camino inka" o "valle sagrado del Urumbamba", que articula a lo largo de 43 kilómetros una serie de accidentes naturales con diferentes actos de antropización de carácter funcional y ritual, confluyendo en el asentamiento de Macchu Picchu. M. MacLean estudió también esta temática en su "Sacred water, sacred land: Inca landscape planning in the Cusco area", E. UCAL, Berkeley, 1986.

19. N. García Canclini, "Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización", Editorial Grijalbo, México, 1995. Explora las transformaciones de la cotidianidad urbana, incluso o sobre todo, de los sectores populares, como efecto de la globalización mediática y la imposición de estrategias homogeneizantes de consumo: lo interesante es la comprobación de las consecuencias de estos fenómenos sobre la forma y función de las ciudades.

20. O. Paz, que reniega de una indianidad que ha frenado en América, la conformación plena de la modernización, no puede, sin embargo, dejar de admitir, su presencia. En "Tiempo Nublado", Editorial Sudamericana, B. Aires, 1983 - una colección de ensayos político-culturales - dice lo siguiente: " La ciudad de México fue levantada sobre las ruinas de México-Tenochtitlán, la ciudad azteca, que a su vez fue levantada a semejanza de Tula, la ciudad tolteca, construida a semejanza de Teotihuacán, la primera gran ciudad del continente americano. Esta continuidad de dos milenios está presente en cada mexicano. No importa que esa presencia sea casi siempre inconsciente y que asuma las formas ingenuas de la leyenda y aún de las superstición. No es un conocimiento sino una vivencia. La presencia de lo indio significa que una de las facetas de la cultura mexicana no es occidental" (p.146).

21. F. Stastny, "Tradición y modernidad en las artes populares del Perú", ensayo en D. Sobrevilla-P. Belaúnde (eds.), "Que modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo", E. Epígrafe, Lima, 1994. Se trata de un intento de sistematizar las características del "arte popular" ( que incluye prioritariamente las "artesanías" ) y a la vez, un análisis de los riesgos de banalización de esta producción como consecuencia de su inserción en la globalización urbana y mass-mediática.

22. F. Guionneau-Sinclair, "Kunas. Mitología y artesanía de los Kuna de Panamá", ensayo en revista "Nuestra América" 1-93, San Pablo. Es un estudio antropológico de una comunidad indígena- actualmente de 50000 miembros - para centrarse en el análisis de sus elementos mito-cosmogónicos y como estos se elaboran y transmiten sobre la producción artesanal de las molas, piezas textiles que retienen la elaboración de aquellos contenidos aún en su funcionalidad cotidiana.
23. E. Guidoni ha realizado numerosos trabajos investigados - mucho registrados en la revista de su dirección "Storia della Città". Aquí apuntamos, en la materia que se trata, el que firma junto a A. Marino, "Territorio e città della Valdichiana", Roma, 1972, donde se propone, por así decir, el método etonourbanístico de investigación de los asentamientos populares y su vasta imbricación de culturas materiales.
24. E. Sereni, "Il capitalismo nelle campagna", Torino, 1968 y su texto más significativo, acerca de la historización del paisaje agrario italiano, "Storia del paesaggio agrario italiano", Bari, 1962.
25. G.F. Caniggia , "Tipología de la edificación. Estructura del espacio antrópico", Editorial Celeste, Madrid, 1995: más que interesante respecto del ya remanido tema de las tipologías arquitectónicas ( del cuál sin embargo, Caniggia es, junto a Muratore, su verdadero introductor en el debate arquitectónico de fines de los '60) es , de este libro, su proposición acerca de la posible tipificación a escalas territoriales y urbanas, de las cuáles podría "deducirse" la cuestión de los tipos edilicios.
26. R. Kusch, "La seducción de la barbarie", E. Ross, Rosario, 1990.
27. J. Lezama Lima, "La expresión americana", E. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.