

TOPOFILIA AMERICANA. HACIA UN CONCEPTO DE PATRIMONIO AMBIENTAL EN AMÉRICA LATINA

Roberto Fernández*

A partir de la omnipresencia de lo ambiental americano -la *Hylea* de Humboldt- se trata de postular la preponderancia de un patrimonio ambiental (en tanto manifestación de relaciones Sociedad/Naturaleza) en lugar del clásico concepto de patrimonio cultural. La noción de patrimonio ambiental conlleva a una concepción no coleccionística ni privatista de lo patrimonial; por lo tanto, en extremo, a una visión no objetualista ni clasificadora de fragmentos discretos y selectos de la materialidad susceptible de adquirir valor patrimonial devenido de su diferencialidad. Este argumento ambiental, opuesto asimismo al naturalismo ecologista, se propone evaluar la significación del sitio como pre-determinación del gesto objetual social. Así, emergen cuatro categorías significativas de patrimonio ambiental:

- El paisaje natural o fundante como motivo de contemplación y discursos cosmogónicos.
- El paisaje como materia transformada en las alternativas de la antropización.
- El paisaje del gesto colectivo en la no-ciudad americana dominada por la hibridación mestiza y populista.
- El paisaje de una clase de producción social de objetivos determinada por su voluntad de inserción en lo natural pre-cultural.

La construcción de una concepción ambiental patrimonial requiere, por último, una predisposición «topofilica», o sea, una conducta afectiva con aquello que se busca aquilatar como patrimonio social.

1. La idea subyacente de patrimonio en el contexto del desarrollo histórico-cultural occidental y desde el propio origen latino del término, refiere a una voluntad de clasificación diferencial del *continuum* de las cosas materiales, señalando que, a través del valor y su apropiación, una clase de objetos calificados conforman el

* Arquitecto. Universidad Nacional de Mar de Plata (Argentina).

patrimonio de una persona, familia, sociedad urbana, institución, Estado, etc. Si bien en extremo, como dice Marx, siempre en la base de la producción de las cosas materiales existe un componente de trabajo -es decir, una aplicación de esfuerzo humano o social sobre la materia prima de lo transformable, o sea, la naturaleza-, lo cierto es que la noción de patrimonio se acerca al valor más diferencial de la labor humana, esto es, al generado en mérito a una calificación artística. Así, si la noción occidental clásica de patrimonio está referida a una idea de calificación diferencial mediada por la cultura, en tanto forma y sistema de otorgamiento de ese valor diferencial, genéricamente artístico, existiría, desde otro criterio propositivo, una noción de patrimonio que podríamos definir como ambiental, consistente en la calidad de las relaciones entre una sociedad determinada y una porción discreta de la naturaleza. Cuando existe un cierto equilibrio en esta relación, como normalmente ocurre en las culturas vernáculas, se puede decir que las sociedades de dichas culturas -y extensivamente la humanidad- poseen cierto patrimonio ambiental.

Tal equilibrio está normalmente ligado a la relativa racionalidad o maduración visible en los procesos de antropización de la naturaleza. Por ejemplo, Heidegger encontraba este equilibrio -el «*locus*» esencial- en ciertas ocupaciones sensatas y perdurables de áreas de bosques de la Selva Negra, donde él vivía. Ocupaciones devenidas de tradiciones rurales de muy escasa variación a lo largo del tiempo, respetuosas de las formaciones naturales y renuentes a cualquier clase de exacerbación, sobre todo urbana, de la antropización. Si bien con un talante conservador, rayano en la valoración del «*heimatstil*» hitleriano, Heidegger valoraba como condición de patrimonio la perduración, por así decir, antimoderna, del antiguo modelo aldeano germánico, que supo oponerse, Rhin mediante, al expansivo criterio de la urbanidad romana, y del cual pudo haber emergido esa arcaica asociación entre los conceptos de cultivo y cultura, que en alemán se nombran indistintamente con la palabra «*bauen*» (que quiere decir, a la vez, cuidar o cultivar, cuando no construir o erigir). El edificar es, según Heidegger, ya un morar en el lenguaje y, por lo tanto, en una reconstrucción arqueo-semántica de la idea de patrimonio deberíamos valorar, sobre todo, la unidad construcción/instalación y acogimiento en lo natural, el erigir moradas o residencias, tanto como el cuidar y preservar el territorio natural originario.

Desde esta perspectiva, podríamos confrontar u oponer las nociones de patrimonio cultural y patrimonio ambiental, siendo la segunda más inclusiva y abarcativa que la primera: en efecto, sólo en el contexto amplio -y, por tanto, social- de la idea de patrimonio ambiental, puede circunscribirse y definirse el campo de parámetros valorativos del cual extraer los criterios de formulación para un corpus de patrimonio cultural que, entre otros aspectos demarcaría la especificidad cultural de una genérica relación civilizatoria de articulación social y natural en las largas duraciones (por ejemplo, las que inspiran las fases históricas de los modos productivos de Marx). A partir de estas ideas de prevalencia de la idea de patrimonio ambiental respecto del enfoque más restrictivo de patrimonio cultural (que termina por ser básicamente objetualista, diferencial en su criterio de valor/apropiación, pro-urbano/monumental e histórico/artistizante), podríamos discutir algunos aportes recualifica-

dores, como las ideas de «sostenibilidad territorial» y «ritos refundacionales» en A. Magnaghi, de «bioregión» en R. Sale y A. Atkinson, y de «capital y deuda natural» en W. Rees.

A. Magnaghi¹ critica el desarrollo urbano italiano y su estúpida tendencia a la metropolización, cuando goza de una construcción histórica del territorio, lo suficientemente equilibrada y dispersiva. Frente a las tendencias pro-urbanas concentradoras, propone la «reterritorialización», entendible como la recuperación de ruinas, vestigios y fragmentos históricos, culturales y ambientales que están disponibles como sedimentos territoriales y «energías de contradicción» (respecto de la pro-urbanidad indiscriminada y anonimizante), y que hay que potenciar, para fortalecer un concepto de sustentabilidad territorial cultural, a través del desarrollo de las sociedades locales y del aquilatamiento de los tipos territoriales. En el seno de sociedades industriales avanzadas queda planteada así la desafiante postura, de sabor conservador, de la recuperación del saber local de los «paeses» y sus patrones ancestrales de asentamientos.

R. Sale², recuperando una tradición «wild» americana -que recoge las hipótesis regionalistas de Mumford, Turner y Odum, teñida de cierto matiz de utopismo rural socializante- formula la idea de «bioregionalismo» como un sistema de pensamiento acerca del desarrollo regional basado en cuatro puntos:

- a) La tierra urbana o las ciudades están inmersas en regiones, de las que hay que enfatizar el conocimiento profundo de su potencial bioregional.
- b) Fortalecer el proyecto ideológico de revivir los modos históricos y «folk» de entender la región.
- c) Desarrollar el potencial de conocimiento tradicional y contemporáneo sobre lo regional como un proyecto político y económico.
- d) Generar una auto-liberación en relación a una cerrada vinculación entre el territorio y la ciudad.

Este discurso rechaza su conversión en paradigma -no quiere expandirse- y retoma ciertas disquisiciones del clásico regionalismo geográfico acerca de la entidad

¹ MAGNAGHI, A. y PALOSCIA, R., *Per una trasformazione ecologica degli insediamenti*. Milano, E.F. Angeli, 1992. Aquí se expone ampliamente el concepto de «reterritorialización» y una interesante discusión sobre la noción de «sostenibilidad cultural», alrededor del análisis de los tipos territoriales. Un resumen de las ideas de A. Magnaghi se encuentra en español en su ensayo «Megalópolis: presunción y estupidez (en el caso de Florencia)», publicado en la revista *Ecología Política*, nº 11. Barcelona, 1996.

² SALE, R., *Dwellers in the land. The bioregional vision*. San Francisco, Sierra Club Books, 1985. Los principios del biorregionalismo propuestos por Sale retoman la tradición conservacionista conservadora (Emerson, Muir, Leopold) y utopista (Turner, Odum, Mumford), articulándose con cierta tendencia «new age» proveniente del legado californiano (Capra, Bateson, etc.), visible, por ejemplo, en libros como el de BERMAN, M., *The reenchanted of the world*. New York, Batam Books, 1984.

de las cuencas y la redefinición de los «*hinterlands*» urbanos, cuestiona la expansividad del «*urban lifestyle*» y coincide, en la práctica, con las ideas más innovadoras de grandes teóricos de la planificación que, como Friedmann, proponen un «regionalismo territorialista» (no funcional a los modelos económicos) y el concepto de «*agropolitanism*» (que es, en rigor, un elogio a las pequeñas y medianas ciudades, «balanceadas» en el seno de los espacios regionales de dominante rural).

A. Atkinson³ avanza en estas consideraciones sobre «bioregionalismo» y propone cinco principios para definirlo:

- a) Las bioregiones son áreas territoriales geofísica y ecológicamente coherentes que, sin embargo, no tienen fronteras nítidas.
- b) Las bioregiones son entidades culturalmente coherentes y los procesos de urbanización, comúnmente, conllevan la atrofia del conocimiento local en su sentido bioregional.
- c) El bioregionalismo intenta designar los espacios territoriales a través de una «semántica del consumo», no de la producción.
- d) La medida de la salud de una bioregión es su ajuste a una «*carrying capacity*».
- e) El modelo autosuficiente (todo lo consumido es producido regionalmente) es el desiderátum bioregional, contra las tendencias homogeneizadoras y reductoras de la variedad (o maximizadoras de especialización y expansión del intercambio lejano) del capitalismo avanzado.

En resumen, estos presupuestos de Atkinson contienen la ida clave de negarse a que el suelo (local y regional) sea percibido y operado como una «*commoditie*».

W. Rees⁴ analiza la demanda incesante e irracional de recursos naturales suscitada por el consumo urbano en torno al concepto de «huella ecológica» (que es la expresión territorial de esa demanda, alcanzando a unas 5,5 hectáreas por habitante, según el patrón desarrollado, lo que implica, en su teórica o democrática generalización, disponer de unos 25,5 mil millones de hectáreas productivas, cuando el mundo posee, al máximo de producción, sólo 13 mil millones), que implica reconocer la

³ ATKINSON, A., «The urban bioregion as a sustainable development paradigm». Ensayo en la revista *Third World Planning Review*, 14-4, 1992. Allí se expone una síntesis de los principios y temas técnicos del biorregionalismo, así como una crítica a la expansión del «*urban lifestyle*», visible en la urbanificación indiscriminada del territorio.

⁴ REES, W., «Ecological footprints and appropriated carrying capacity: what urban economics leaves out». Ensayo en la revista *Environment and Urbanization*, vol. 4-2, 1992. Rees expone el concepto de «huella ecológica» o traza ambiental territorial de cada ciudad en el contexto de una radical crítica a la preo anticientificidad del pensamiento económico.

irracionalidad subyacente en esta pregunta que este autor formula: «Si la ecosfera es materialmente cerrada y limitada, ¿por qué se enfatiza la extrema apertura de las regiones urbanas?». A partir de estas ideas, Rees esboza una serie de propuestas:

- a) El desarrollo urbano sustentable sólo es teóricamente correcto en la medida que se considere la interrelación de todas las regiones urbanas.
- b) Las presiones de mercado de la sustentabilidad de una región urbana afectan la capacidad de carga y el capital natural de otras regiones.
- c) Es preciso corregir los «errores del mercado» y reevaluar consecuentemente tierras y ecosistemas.
- d) Sería necesario revisar el patrón de desarrollo de las ciudades tercermundistas.
- e) Las áreas del Sur del mundo (que poseen el 80% de los recursos naturales) deberían garantizar exportaciones del mismo que no afecten el mantenimiento de dicho capital natural.
- f) Deberían imaginarse formas de gobierno local y regional capaces de garantizar los «*life-support landscapes*» y sus potenciales de capital natural.
- g) Posiblemente, la imposición internacional del concepto de capital natural (y deuda natural, del Norte respecto al Sur) sea mucho más significativa, por su envergadura económica, que la deuda financiera (del Sur respecto del Norte).

Este pequeño resumen de ideas generadas por autores alternativos del mundo desarrollado, nos acerca un contexto político, económico e histórico en el cual situar la discusión acerca de la eventual oposición de los conceptos de patrimonio cultural y patrimonio ambiental: Creemos en tal sentido que el segundo incluye y relativiza el primero, así como reformula todo el sistema conceptual y metodológico desde el cual plantearse la problemática latinoamericana. No quisiéramos con ello devaluar la noción de cultura, sino simplemente reproponerla como el marco de lectura local, regional o territorial, para aprehender adecuadamente los términos de la antropización de lo natural, es decir, los términos de calidad o valor ambiental, en tanto dicha antropización (o culturalización) sea equilibrada y sostenible.

2. Tendríamos que ser capaces de distinguir eficazmente (o sea políticamente) la diferencia entre ecologismo y ambientalismo, entendiendo estas nociones como ideologías no semejantes, sino más bien contrapuestas. Dos pequeños libros de sendos intelectuales italianos de mediados de los años 70 (es cierto: las condiciones políticas de esos años cambiaron bastante, pero también se agudizaron los problemas ambientales; no será hora de resituar y retomar estos discursos) ayudan a discernir esta cuestión.

E. Tibaldi⁵, en su polémico panfleto «Antiecológica», propone una acerba crítica al contenido ideológico de la ciencia ecológica -en tanto funcional al sostenimiento del capitalismo, cuanto la necesidad de enfocar los problemas ambientales como problemas sociales-: «La explotación del hombre por el hombre ha permitido pensar en la relación hombre-naturaleza como una relación de explotación de los recursos. Los poseedores del poder, los patronos, pueden tomar la iniciativa de educar a los otros imponiéndoles su propio modo de ver y actuar frente a la realidad». Aquí se enuncia el desplazamiento de la problemática intersocial (o de las diferencias en la apropiación de la naturaleza) a la problemática ecológica (en tanto que «toda» la sociedad es «culpable» de afectar «toda» la naturaleza ecosférica). Sigue así Tibaldi diciendo que «...la ecología como pseudociencia del ambiente es muy reciente; hija del capitalismo avanzado, forma parte de una amplia constelación de ideologías que tienden a presentar a todos los hombres iguales; todos somos asesinos, todos somos consumidores, todos estamos contaminados, todos somos contaminadores. Pero, dado que es evidente que todos no somos iguales, entre una de las muchas fábulas que la clase dominante nos cuenta, encontramos también una fábula ecológica: *Caperucita Roja ha desobedecido a mamá-naturaleza y será devorada por el lobo-contaminación*». Por fuera del alto voltaje setentista de este discurso, queda quizás claro que existen diferencias (aún en sus estatus ideológicos) entre el ecologismo y el ambientalismo. Al segundo enfoque le interesa comprobar los efectos sociales de la irracionalidad en la relación sociedad/naturaleza, y dichos efectos devienen, entre otras cosas, de la apropiación social diferencial de fragmentos también diferenciales de naturaleza; más que integrar o globalizar, al ambientalismo le importa, sobre todo, diferenciar o localizar.

Nuestro otro autor, E. Turri⁶, en su librito «Ambiente y Sociedad», en un contexto semejante, sitúa la limitación estructural de la continua tendencia a la homogeneización cultural y, bastante antes del discurso imperativo de la globalidad, dice lo siguiente: «Una cultura tecnológicamente especializada tiene limitadas posibilidades de respuesta, limitado campo de elección fuera del ambiente en el que se ha adaptado». Sin embargo, el movimiento histórico contemporáneo presencia la expansión de una «cultura tecnológicamente especializada» (urbana, industrial, objetual, privatista, consumista) y sus «limitaciones» de respuesta y adaptación a otros ambientes se convierten ahora en problemas ambientales (para los sujetos sociales de estos ambientes «conquistados»).

⁵ TEBALDI, E., *Anti-ecología*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1980. Este texto del biólogo italiano postula que el carácter de control territorial asumido por la ecología carece de entidad científica y, en rigor, obedece a un ideológico propósito de garantizar la supervivencia de los modos capitalistas de producción.

⁶ El pequeño texto del geógrafo italiano TURRI, E., *Sociedad y Ambiente*. Madrid, Editorial Villalar, 1977, es una reflexión sobre la relación entre cultura y naturaleza desde las sociedades primitivas hasta el mundo industrial, que intenta demostrar la contingente historicidad de las problemáticas ambientales y su condición cultural (devenida del desarrollo socio-productivo), es decir, lo natural.

Llevando ahora la cuestión nuevamente al tema de lo patrimonial, es evidente que deberá distinguirse patrimonio ecológico -el relicto natural puro, el santuario o área protegida, relativamente a salvo de las acciones antrópicas que debe salvaguardarse como reserva de «stock» de recursos y/o como medida-testimonio de la naturaleza originaria, como la idea de una Amazonia de la «humanidad», no de los brasileños y, muchos menos, de los yanomami- de patrimonio ambiental. Esta segunda noción es más bien el territorio real de la interacción entre sociedad y naturaleza, en donde se entablan las luchas sociales por determinada calidad o estilo de apropiación (habitativa y productiva) de tal naturaleza territorial: es la fricción ambiental del hábitat o soporte de dominante natural más o menos tecnológicamente antropizados, y el habitar o cuadro de necesidades de vida social, fricción que, cuando deviene en algún tipo de irracionalidad, hace emerger el problema ambiental. En este sentido, una idea de patrimonio ambiental sería el reconocimiento (y, eventualmente, el manejo o la gestión) de los equilibrios o adecuaciones territoriales relativas entre grupos sociales y fragmentos de naturaleza. Por contra de discursos ecologistas que eluden la conflictividad social, diríamos que la conversión de ciertos territorios en patrimonio ambiental -como, por caso, la selva lacandona chiapaneca o los latifundios improductivos de los bordes del bioma del Gran Chaco Gualamba brasileño- implicaría la necesidad de obtener reequilibrios entre sociedad y naturaleza, que suponen tanto la resolución de las demandas de tierra del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en México, como la instalación efectiva de los grupos familiares del MST (Movimiento de los Sin Tierra) en Brasil.

Así, la concepción del patrimonio ambiental contiene la idea de una nueva mirada sobre lo territorial, capaz de advertir, sobre todo, las características de una antropización adecuada o racional. Es lo que E. Leff⁷ propone como búsqueda y obtención de una «racionalidad ambiental», que sea crítica, superadora y abarcativa de las racionalidades históricas precedentes, como la marxista-productivista, la weberiana-instrumental o la foucaultiana-relativista. El parámetro axiológico de una noción de «racionalidad ambiental» puede servir para una actitud de crítica y control, pero también para una base metodológica de otorgamiento de valor diferencial al territorio, a la búsqueda de una adecuada caracterización de esta idea de Patrimonio, notoriamente en ciernes frente al gran desarrollo de los criterios clásicos del Patrimonio cultural (artístico, arqueológico, monumental, etc.).

Aún en un estado fermentativo y fragmentario, hay algunos discursos convergentes a la construcción de estas nociones. Por ejemplo, la revisión subjetivo-

⁷ LEFF, E., «Sobre la articulación de las ciencias en la relación sociedad-naturaleza». Ensayo incluido en la antología de LEFF, E. (ed.), *Biosociología y articulación de las ciencias*. México, Editorial UNAM, 1981. Aquí aparece un análisis histórico-evolutivo de las diferentes nociones de «racionalidad» (desde Marx hasta Weber y Foucault) para proponer la condición superadora de una «racionalidad ambiental» capaz de cuestionar los aspectos críticos del modo productivo capitalista.

perceptualista que R. Sennett⁸, en *La Conciencia del Ojo*, propone para la rehistorización completa de las ideas clásicas de la urbanidad occidental. Más que ofrecer lecturas de las estructuras de dicha urbanidad, el sociólogo norteamericano plantea estudiar, a través de la «conciencia del ojo» -o sea, el acuñamiento de ciertas subjetividades socio-históricas en torno de las culturas de la percepción, que es una forma de la convivencia social y sus representaciones- el tema de los «fenómenos» o conductas psico-sociales más o menos recurrentes en el seno de cada cultura histórica. Entendiendo mejor al sujeto y su habitar, podremos entender mejor la relación habitar/hábitat y, por lo tanto, adquirir conocimiento de los valores ambientales y su presumible cualidad patrimonial.

Un geógrafo norteamericano, J.R. Short⁹, en su «Imagined Country» -que quizás traduciríamos como «Territorios Imaginados»- se propone una lectura de las relaciones entre la sociedad y sus ambientes, filtradas por la cultura. Aparecen, así, aspectos como la «ruralidad», el territorio o la ciudad en clave de cómo se reconocen y re-presentan, de cómo sus significados, asumidos socialmente, pueden contribuir a consolidar aspectos de identidad regional o nacional. El territorio se revisa deconstruido en un conjunto de «mitos ambientales», los que, a su vez, suelen ser retrabajados en la construcción de productos culturales, fortaleciendo esa entidad mítica. Short, en particular, analiza tres conjuntos de productos: los «westerns» norteamericanos, las novelas inglesas y las pinturas paisajísticas australianas, viendo cómo en esas configuraciones emergen los mitos ambientales territoriales, propios de cada cultura regional. Por fuera de su repertorio específico de temas-territorios (cine, novela, pintura paisajística, USA, Inglaterra, Australia), el libro ofrece pautas metodológicas que contribuyen al análisis topofilico (o afectivo) de las estructuras ambientales y sus fenómenos de percepción: nuevamente, en tal enfoque, parece poder sustentarse una indagación contributiva al concepto de patrimonio ambiental.

3. La condición americana, según las célebres páginas de Humboldt¹⁰, sería,

⁸ SENNETT, R., *La Conciencia del Ojo*. Madrid, Ediciones Versal, 1992. Este escrito re-historiza la urbanidad occidental a partir de la memoria de los sujetos sociales significativos y su grado de conciencia perceptiva, proponiendo una reconsideración textual o narrativa de los hechos urbanos y su condición patrimonial.

⁹ SHORT, J. Rennie, *Imagined country. Society, Culture and Environment*. Londres, E. Routledge, 1991. Lo paisajístico releído a través de sus diversas «traducciones» en algunos registros artístico-culturales: el «western» norteamericano, la novela «ambientalista» inglesa y la «landscape painting» de los territorios naturales australianos. Por fuera de sus estudios específicos, este libro ofrece ideas metodológicas para analizar el Patrimonio ambiental a través de sus representaciones socio-culturales.

¹⁰ HUMBOLDT, A. Su obra completa americana se editó en siete tomos bajo el título *Personal Narrative of travels to the equinoctial regions of the new continent during the years 1799-1804*, confirmada con el naturalista francés BONPLAND, A. en Nueva York en 1966. Las *Cartas Americanas* (edición de C. Minguet. Caracas, 1980) y, fundamentalmente, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (edición de J. Labastida. México, 1974) son fragmentos de la antología general que analizan, tanto la excepcionalidad del mundo natural -la Hylea- americana, como el atraso o la precariedad comparativa del desarrollo cultural americano, sobre todo criticándose el primitivismo de sus monumentos arquitectónicos.

esencialmente, la de una omnipresencia magnificente de lo natural -que dio curso al bautizo de *Hylea*, con que el científico prusiano se permitía, en terminología griega, renombrar América- aunque, a la vez, presentaba en clave evolucionista un claro enfoque del desarrollo cultural americano como perteneciente al cuadro de los pueblos primitivos. Si todo lo natural era más grande y complejo que lo que manejaba su experiencia eurocéntrica, todo lo cultural -visible desde el registro de las costumbres hasta en la cualidad de las ruinas arqueológicas- le parecía menos valioso y más primitivo que los parámetros recogidos por dicha experiencia de talante enciclopédico. De todas formas, el entusiasmo del ojo científico europeo -que, por otra parte, integraba el amplio espectro de los viajeros y cronistas, desde Fernández de Oviedo hasta Darwin- rescataba la relevancia del mundo natural primigenio que, en el transcurso del tiempo, recogió la valoración de biodiversidad excepcional con que ahora mismo es reconocida esta región (y hemisféricamente, el Sur en general, depositario de las reservas más nutridas y variadas de recursos), y que dio vía a los discursos globalizantes de la Conferencia de Río y su discutible Agenda 21. El reconocimiento de esa biodiversidad es, desde luego, una clave para construir el criterio de patrimonio ambiental, como un marco que, desde ese fundamento, integre de manera sedimentaria la antropización ulterior, y no que derive hacia una idea de patrimonio según la cual la cultura es, esencialmente, conflicto u oposición respecto del mundo natural.

Un buen ejemplo de esta idea integrativa y superadora del criterio de patrimonio lo configura el área de algo más de 32.000 hectáreas consagrada al Santuario Natural de Macchu Picchu: allí están, como se sabe, las ruinas de la ciudad incaica, pero también, como se sabe mucho menos, 374 especies distintas de aves, casi el 5% de la totalidad de especies conocidas en el mundo en un área de pocos kilómetros cuadrados. En rigor y retrospectivamente, es preciso revalorar el gesto antrópico de los incas, en la selección del sitio y en el acogimiento de una instalación artefactual cultural en el contexto de una entidad paisajística y ambiental, generando, por tanto, un fragmento complejo de interacción entre sociedad y naturaleza, es decir, un excelente ejemplo constitutivo de lo que llamamos patrimonio ambiental, capaz de contener y enriquecer la mera instancia del patrimonio cultural (objetual, arqueológico, artístico, urbano-arquitectónico, etc.). El sitio pre-patrimonial, por así llamarlo, aparece como determinación y posibilidad del acto antrópico (en tanto instalación territorial consciente y compleja) y, en esta condición, como cualidad esencial contributiva a la constitución del valor patrimonial. La antropización primaria o el gesto fundacional de instalación puede así ser entendido como un modo de lectura, interpretación o reconocimiento de la condición natural del sitio, de su cualidad de «*locus*» natural. En Wiñay Wayna, un sitio apenas a 6 kilómetros de Macchu Picchu, existe todo un proceso de desarrollo del gesto antrópico (el proyecto y construcción del sitio artificial) deducido de lecturas de reconocimiento del lugar natural preexistente: en la secuencia de baños rituales que elaboran el tema de las cascadas de un riachuelo que desciende desde Phuyupatamarca, en el edificio semicircular que «dialoga» e imita el nevado Wakay Wilka, al que se enfrenta. La

pedra sagrada del Templo de la Luna de Macchu Picchu evoca o describe la montaña venerada del Pumasillo, creándose un objeto-eco de la forma natural, como ocurre también en el llamado Templo del Cóndor, en el Intiwatana o la piedra sacrificial o astronómica que intercepta las trazas macroterritoriales del sitio (la conexión entre cuatro montes ceremoniales) y en el Templo de las Tres Ventanas, que no sólo permite medir los solsticios, sino que le hizo inferir al descubridor Bingham que se trataba del sitio que reconstruía el mito fundacional incaico con la alusión a los hermanos Ayar y su emergencia al mundo desde tres nichos o cavernas, su llegada a la luz desde las rocas.

Se da, pues, toda una compleja imbricación de historia (mitificada) y naturaleza, y la pura producción antrópica se nutre de discursos de interpretación y reconocimiento del paisaje, en tanto éste vehiculiza los elementos cosmogónicos de la sacralidad panteísta de la que se constituye, no sólo la historicidad o el transcurrir temporal al compás de los pulsos rituales, sino, asimismo, toda la cotidianeidad social, aún en las diferencias estamentarias de estas formaciones. Este mecanismo proyectual o interpretativo -del cual emerge toda la producción que luego reconoceríamos como de calidad patrimonial- no sólo es encontrable en los grandes conjuntos urbanos o sitios de acogimiento de un complejo territorial en el contexto de un sistema natural, sino, asimismo, en todo el espectro material, que incluye a las piezas arquitectónicas de tales conjuntos y a los objetos cívico-funcionales complementarios (queros, estelas, artefactos funerarios, textiles ceremoniales, etc.).

Decimos que esta materialidad ritual y cotidiana, saturada de significación cosmogónica de base panteísta, está apoyada en una voluntad integrativa de lo antrópico en lo natural, básicamente a través de mecanismos poiético-proyectuales miméticos (por lo demás, bastante semejantes a la «*tekne*» griega, también equidistante de los polos del arte y el artesanato) y, por otra parte, es la forma de re-escribir -en un contexto cultural sin escritura a la manera occidental- el discurso de lo arquetípico en lo ritual cotidiano o, si se quiere, de articular historia y mitología. Bastante se ha dicho acerca del fenómeno de fusión de historia y mitología con que los cronistas españoles -formidablemente resumidos, en la complejidad de su proyecto, en *Orbe Indiano* de D. Brading¹¹- emprendieron el registro de la aventura de la colonización, según el cual, y seguramente imbuidos del espíritu milenarista, acometieron un trabajo semejante al de los responsables de las Escrituras, en cuanto a su «natural» disposición a fundir mitología e historia, por cierto bajo el tamiz de la cristología que predicaban:

¹¹ BRADING, D., *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México, E. Fondo de Cultura Económica, 1991. Se trata de un soberbio resumen de la historia americana del período citado en base al comentario de los textos de los cronistas indianos (Anglería, Bernal, Oviedo, Las Casas, Gomara, Mallorquín, Acosta, etc.). A partir de esta cuidada interpretación de textos, puede leerse, al trasluz, la historia americana reelaborada en torno de las mistificaciones de estas escrituras, no documentales, sino apoyadas en el registro variado de los testimonios orales y las propias experiencias.

así se explica, como señala H. Urbano¹², que el clásico ciclo andino de los héroes Wiracocha sea transcripto/descrito a la luz de las teologías que portaban los cronistas, o bien que lo que no era funcional a esa teología -como, por caso, el ciclo de un verdadero anti-héroe cristiano como Thunupa, sin embargo de fuerte presencia mítica, aún hoy, en el mundo andino- fuera directamente ignorado. La historiografía andina (y, en cierto modo, la mesoamericana) ha aceptado constituirse a partir de esta base mitológica, en tanto considera como fuentes primarias documentales a tales productos cronísticos, que cumplieron el inicial y fundante rol de construir discursos temporales organizados a partir de una materialización de lo mítico: la discursividad historizante de los cronistas respecto del material mitológico ha producido, artificialmente si se quiere, un diferente documento; la transcripción espacial o la indagación de las expresiones concretas de esta materialidad podría dar paso a una análoga construcción de otro núcleo conceptual, como sería el caso de otra noción (respecto de la europea tradicional) de monumento o «unidad» de patrimonio. Así, como hay una historiografía devenida del proyecto de re-escritura de los discursos mitológicos y su conversión en soporte documental, podría haber una concepción patrimonialista, más bien de alcances ambientales antes que artístico-culturales, que emergiera del correspondiente análisis de las expresiones material-espaciales de dicho sistema mitológico. Parte de ese trabajo está desarrollado en diversas investigaciones, como la antología organizada por H. Urbano, citada en la nota 12, en la cual un grupo de diferentes expertos abordan el análisis del carácter fundante de lo mitológico en un cierto conjunto de materiales (alrededor del tema de la figura -en las tunicas, las pinturas o la iconografía arquitectónica- y del tema de la palabra -en los cuentos folklóricos y las tradiciones orales-), precisamente a partir de cómo esos materiales no documentales fueron reelaborados, transcriptos y «explicados» durante el período colonial y, preferentemente, en torno de las interpretaciones sincretistas e inter-culturales de los cronistas eclesiásticos: así, el tamiz de los cronistas -o la muy peculiar transcripción del sistema mitológico americano hecho, en buena medida, por intelectuales utopistas europeos, como eran, básicamente, algunos dominicos, franciscanos y jesuitas- resulta un importante aspecto en cuanto a la necesidad de abordar o definir una noción alternativa de Patrimonio, apoyada, en este caso, y a partir del rol fundante de lo mitológico, en la relectura acerca de las relaciones sociedad/naturaleza que engendra la cualidad ambiental que consideramos sustancial en nuestro análisis americano.

¹² URBANO, H., «Introducción al estudio del espacio simbólico andino». Ensayo de apertura de la antología a su cargo, *Mito y simbolismo en Los Andes. La figura y la palabra*. Cusco, edición del Centro Bartolomé de Las Casas, 1993. Urbano tiene una postura contradictoria: por una parte, programáticamente, tiende a desmitificar el potencia utopizante de las tradiciones andinas (confrontando, sobre todo, con las ideas de A. Galindo) en nombre de una modernidad inevitable; por otra parte, sus eruditos estudios del potencial simbólico andino tienden, al menos, a demostrar, no sólo su importancia histórico-cultural, sino incluso su vigencia.

4. Sobre la base de los sedimentos ambientales y mitológicos descritos, emerge la idea de paisaje como estructura o forma que engloba y sintetiza el *continuum* en el cual deberíamos ser capaces de efectuar lecturas interpretativas tendentes a indagar acerca de la existencia de unidades o elementos de patrimonio, no ya en los convencionales términos de materialidad discreta, sino según otros parámetros y valoraciones. En cuanto realidad presente y, a la vez, registro de los cambios históricos (en tanto actitudes o procesos antrópicos transformativos de lo natural, original o fundante), en América parecen existir, al menos, cuatro situaciones que merecen nuestra consideración preferente:

- a) El paisaje como objeto y condición de contemplación y los efectos existenciales devenidos de tal situación.
- b) El paisaje como escenario y testimonio de transformaciones antrópico-productivas.
- c) El paisaje alternativo de las «imperfectas» ciudades americanas.
- d) El paisaje en tanto condición activo-receptiva en cuanto a una producción cultural más bien integrativa e imitativa respecto del paisaje como macroforma o soporte finalmente acogedor de esa clase de producción (o microforma).

En ésta y en las tres subsiguientes notas analizaremos cada una de estas nociones o proposiciones que, en rigor, pueden llegar a contener los términos programáticos de una indagación alternativa -en tanto ambiental y mitologista- respecto a la cuestión del patrimonio en su dimensión territorial.

Desde luego, la idea del paisaje como objeto y condición de contemplación y, a partir de ello, la emergencia de diferentes construcciones (desde psicológicas a filosófico-religiosas) es quizás la más americana -o, extensivamente, extra-occidental- de las nociones habituales y la que menos se ajusta a la idea convencional de cultura, entendida más bien como distancia, enfrentamiento (transformativo) y aún violencia respecto de la dimensión arquetípica del paisaje: la cultura occidental hace gala del valor humano de lo diferencial respecto de lo natural y, en ese valor diferencial, constituye su idea básica de patrimonio.

R. Kusch¹³ matiza algo más este respeto por el paisaje de dominante natural,

¹³ De los varios textos del anropólogo argentino KUSCH, R., las referencias acerca de la posibilidad de una estética americana se encuentran en su artículo «Anotaciones para una estética de lo americano», aparecido originalmente en la *Revista Comentario*, n° 9. Buenos Aires, 1955, y luego reeditado varias veces hasta en uno de sus últimos libros, *La seducción de la barbarie*. Rosario, Editorial Ross, 1990. Conectado con este pensamiento y a la búsqueda de una cierta identidad americana confrontada respecto de una idea de «racionalidad metódica», véase el ensayo de HERNÁNDEZ, E., «La piedra que desecharon

al señalar que, por fuera de la idea amable que subyace en la visión científica de Humboldt sobre el paisaje americano, por el contrario, en la raíz de la vida real, éste inspira temor, conmueve y se presenta como amenazador y eventualmente dañino, como se expresa, por ejemplo, en la novelística de Rivera, Icaza o Asturias: es decir, hay cierto espanto humano frente a lo in-humano (o sobre-humano) del espacio natural, el cual «queda ahí», a ser contemplado y conjurado lejos de toda voluntad técnica de dominación. El entendimiento de lo comunitario-solidarista americano debe situarse, así, en una actitud de elemental defensa o hábito de mera supervivencia. El relato del Popol-Vuh de los mayas no es otro que la reiteración del mito americano de las cuatro edades, según las cuales se trata de sobrevivir ante la presión del Gigante Negro (la Naturaleza) mediante adaptaciones sucesivas, con contenidos mágicos o alquímicos que, como el Gigante Blanco (el maíz), garantizarían, sólo de forma solidaria, la supervivencia. Así, la vida cotidiana -por ejemplo, el ciclo de las prácticas agrícolas- es fuertemente emocional y mágica (poco y nada técnica), y en permanente contacto temeroso y reverencial con la envolvente natural, cuyo paisaje debe ser objeto de constante contemplación y desciframiento: esta actitud, aún o sobre todo, en el mundo práctico cotidiano, implica nutrir lo habitual de un contenido mágico, y ello supone el montaje de rituales, o sea, despliegues plásticos o manifestaciones expresivas. Para apenas vivir (no trascender), hay que entender/descifrar la naturaleza, y para conjurar su in-humanidad (o monstruosidad destructiva), hay que practicar rituales mágicos conjuratorios (rogativas, reclamos, agradecimientos, invocaciones), y ello establece la actividad que llamaríamos expresivo-sensible (o, muy imperfectamente, artístico-cultural).

Por eso, la «objetualidad» -o, si se quiere, la materia del patrimonio- no es nada fuera de su interpretación en el contexto de su relación con lo natural, desde lo que se entiende y funda como ritual. Un efecto subsidiario de este componente que define lo patrimonial como ambiental y mitológico, es la voluntad de exposición, la apertura al espacio de lo natural y, consecuentemente, por ejemplo, en la arquitectura, la voluntad de circunscribirse a la idea de espacio abierto, no interior: sin contacto con la cosmogonía de lo natural -el ciclo de la luz solar o de las estaciones, la alternancia sol-lluvia, etc.- la vida «interior» resulta altamente insegura o peligrosa. Y otro efecto secundario, de alto interés, es la geometrización de los «productos culturales», entendible como el máximo gesto de conjuración de lo monstruoso-natural, la aventurada idea de proponer un mínimo orden cósmico-humano frente a la omnipresencia de lo caótico-natural o in-humano. Se ha sostenido, dado el origen de la expresividad geometrizzante en las prácticas textiles (los tocapus incaicos, por ejemplo), que este efecto estético particular es una expresión de la estabilización

los constructores. Notas sobre el origen de la racionalidad metódica», en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, XIII-13. Buenos Aires, 1988: a una «*res cogitans*» europea (intelectual, totalizadora, urbano-burguesa y metropolitana) se podría oponerle una «*res extensa*» americana (manual, sensible-fragmentaria, agrario-proletaria, colonial).

humana en su conflicto de supervivencia y, paralelamente, una manifestación devenida de la instauración de formas matriarcales. Lo último que vale la pena consignar en este párrafo comentador de las ideas de Kusch es que, si bien se trata de referencias al momento indígena o fundacional americano, muchas de estas características, concurrentes a definir «lo esencial americano» en relación a la idea de patrimonio ambiental, subyacen todavía y han atravesado nuestra historia, «contaminándose» con el contacto formal con la cultura occidental y convergiendo, con fuerte vigencia de aquella originalidad, en la conformación de los híbridos discursos del mestizaje.

En algunos estudios etno-arqueológicos andinos de R.T. Zuidema¹⁴, las relaciones contemplativo-operativas de sujetos/comunidades y territorios -lo que da lugar a la sustanciación de las complejas relaciones ambientales y sus consecuencias patrimoniales- echan bastante luz, junto a otros trabajos, respecto de estos aspectos rito-mitológicos, en su faz de manifestación territorial. Por ejemplo, Zuidema ensaya una explicación de los ceques, ejes que describían la estructura territorial a partir de su capital, Cusco, y que, a través de ciertos elementos materiales (trazas, constelaciones de huacas o enterratorios ceremoniales) cumplían, además, funciones más complejas, desde evocar los ritos fundacionales y sus genealogías constitutivas del poder aristocrático, hasta designar los espacios territoriales del curacazgo. Los 41 ceques irradiados desde el Templo del Sol interceptaban 328 lugares sagrados o huacas, y esta organización no sólo representaba la historia/mitología y la organización del Imperio, sino que también implicaba un modo de interpretar la complejidad del mundo (sobre)natural, ya sea a través de la posibilidad de registrar fenómenos astronómicos en dichas trazas, como, sobre todo, ordenar y regular la administración hidráulica del territorio, articulando, en este caso, nuevamente, los aspectos rituales conjuratorios del mundo natural con el manejo del recurso en su finalidad productiva agrícola. Si bien dominado por una cosmovisión mitológica panteísta, el territorio era manejado, desde esta complejidad de sentidos mágicos y técnicos, concurrentes a establecer cierta conceptualización de las relaciones ambientales y, por ende, de los artefactos patrimoniales. En base a los ceques, se montaban ceremonias invocativas que, como la Citua y las de los parajes Socaire y Occros, rogaban a las montañas, en la dirección provista por cada eje específico, que otorgase su cesión anual de aguas, mediante instrumentos precisos, como las talatur, letanías de 12 coplas que los sacerdotes oficiaban en las noches adecuadas.

5. Con ser significativo el concepto de contemplación del paisaje y su condición fundante de una posible cualidad americana cifrada en el «mero estar», lo cierto es que la colonización europea, basada en una estrategia de ocupación extensiva

¹⁴ ZUIDEMA, R.T., «Lugares sagrados e irrigación: tradición histórica, mitos y rituales en el Curso». Ensayo incluido en su antología *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, Edición Fomciencias, 1989.

de los territorios en base a distintos dispositivos como las ciudades, los repartimientos urbanos y territoriales (las mercedes o suertes de chácaras y estancias), y los contratos encomenderos, supuso, en un plazo más bien corto, una intensa remodelación antrópica del paisaje natural y, por ello, el inicio de una tradición eurocéntrica, cuyas características quedaron en un término medio híbrido respecto de ambas tradiciones habitativas.

De tal forma, el paisaje americano agregará una dimensión adicional a su antigua condición de dominante natural y emergerá, así, el paisaje de las grandes transformaciones antrópicas del territorio, a veces en el contexto de ciertas manifestaciones de modernidad de «laboratorio»¹⁵. Desde este punto de vista, y ya desde la inicial operación ocupacional caribeña, pocos años después del arribo de Colón¹⁶, se sucederán numerosas experiencias de transformación productiva y habitativa del paisaje natural: desde su puesta en producción e intercambio, como lo prueban las innovativas explotaciones mineras de Potosí y el montaje de complejas novedades tecnológicas y socio-económicas¹⁷, el despliegue de las economías primario extractivas con características de enclave y sus estrategias de desplazamiento metropolitano de las materias obtenidas, por ejemplo, mediante el sistema de las flotas de galeones¹⁸ o las organizaciones adaptativas de viejas instituciones europeas a la realidad americana, como, por ejemplo, los complejos conventuales, como El Tejar y San Francisco de Quito, Los Descalzos en Lima o Santa Catalina de Arequipa¹⁹. En rigor, las características de todas estas estrategias urbano-territoriales, no sólo significaron la apertura a una reordenación esencialmente urbana del territorio, sino subsecuentemente, el desarrollo de una concepción de lo patrimonial novedosa para la América aborigen (aunque aprovechará su potencial artesanal y simbólico), semejante -aunque, a la vez,

¹⁵ FERNÁNDEZ, R., *El Laboratorio Americano*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.

¹⁶ En el ensayo de MORSE, R., «Tendencias y planteos en la investigación urbana latinoamericana. 1965-1970», incluido en su libro *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*. Buenos Aires, Editorial SIAP, 1971, su autor examina varias estrategias urbano-territoriales americanas, como la fundación de las 15 ciudades de la Isla de La Hispaniola a cargo de Ovando en 1504-1505, el desarrollo urbano del área poblana mexicana hacia el siglo XVI o el caso de la irradiación territorial de centros como Tunja, en la Nueva Granada del siglo XVI.

¹⁷ TANDETER, E., *Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial. 1692-1826*. Cusco, Ediciones del Centro Bartolomé de Las Casas, 1992. Éste es un documentado estudio de la concurrencia de elementos tradicionales, como la mita, la minga y la kajcha, junto con fenómenos de novedad económico-financiera de tenor cuasi capitalista, tanto como respecto de innovaciones tecnológicas en la azoquería y el refinamiento del mineral.

¹⁸ En el ensayo de BENÍTEZ ROJO, A., «La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña», *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 429. Madrid, 1986, se efectúa un análisis de los procesos agro-extractivos de enclaves desarrollados en el Caribe durante el período colonial, así como del sistema de las flotas de galeones diseñado por el asturiano Menéndez de Avilés.

¹⁹ Un breve análisis de algunas características propias de los conventos americanos consta en el ensayo de BONET CORREA, A., «El Convento de Santa Catalina de Arequipa y la arquitectura de los conventos de monjas en Hispanoamérica», incluido en el texto antológico *Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano*. Roma, E. IILA, 1982.

distinta en su «imperfección» e hibridación- a los desarrollos culturales europeos, sobre todo de los períodos culturales renacentista y barroco. Esas semejanzas/ diferencias, que dieron lugar, como sabemos, a intensos debates historiográficos e iconológicos, por caso, sobre el barroco americano y su respectiva posibilidad de autonomía como expresión artística²⁰, constituyen, aún en sus posibles divergencias de interpretación y valoración, los términos de un nuevo capital patrimonial que debe incorporarse en el análisis americano.

El desarrollo de las ciudades americanas en su correlación con la apropiación de los vastos «*hinterlands*» rurales, es lo que, en general, dio motivo a sus fundaciones, es otra de las facetas del análisis que debe abordarse en la consideración de lo específico patrimonial americano: es lo que propone el significativo estudio de J.L. Romero²¹ y su indagación en torno de las diferentes fases históricas y tipos ideológicos de ciudades hidalgas (siglos XVI-XVII), criollas (siglo XVIII), patricias (1800-1880), burguesas (1880-1930) y de masas (1930-1970). El encuadre de Romero, eficazmente contenedor de los términos colonizantes del proceso de urbanización americana, pero también de sus paulatinas instancias de identificación diferencial, es particularmente interesante desde nuestras necesidades de definir la especificidad patrimonial, puesto que ensaya una ejemplificación y valoración del corpus patrimonial en tanto correlativo del concepto predominantemente eurocéntrico culturalista (literatura, artes plásticas, monumentos arquitectónicos, etc.), pero más relevantemente, instala la historización del desarrollo urbano americano en el contexto de los procesos de transformación antrópica del territorio, por ejemplo, presentando los casos de las ciudades mineras auríferas brasileñas, las cafetaleras colombianas o los enclaves portuarios. En tales esquemas, la reformulación de las diferentes clases de relación campo/ciudad no sólo es funcional para explicar el proceso político-cultural urbano, sino también indirectamente, para entender aspectos de las percepciones y representaciones simbólico-artísticas y de las recalificaciones de la cultura material, aspectos esenciales para la construcción de parámetros patrimoniales americanos, nuevamente articulables en la condición esencialmente ambiental, en tanto articulación de las sociedades (ahora predominantemente urbanas) con sus territorios naturales.

En este sentido, un trabajo del filósofo argentino E. Dussel²² acerca de lo que denomina «*filosofía de la poiésis*», es particularmente interesante, no sólo por definir la cuestión poiética, sino por intentar aplicar el término en una historización que comprende no sólo una revisión del concepto en el seno del desarrollo cultural

²⁰ Acerca del provincialismo del llamado «Barroco americano» y, por lo tanto, de su valor relativamente reelaborativo, se sabe han existido diferentes posturas de descalificación de una eventual especificidad (Palm, Gasparini), junto a otras de mayor valoración (Bayón, Gutiérrez, Bonet, Mesa-Gisbert, Castedo, etc.).

²¹ ROMERO, J.L., *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. México, Editorial Siglo XXI, 1976.

²² DUSSEL, E., «Filosofía de la poiésis». Ensayo incluido en su libro *Filosofía de la producción*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1984.

europeo, sino también en sus facetas exo-europeas (oriental, arábica y, especialmente, americana). Para Dussel, la «*poiésis*», palabra de origen griego, identifica las relaciones histórico-tecnológicas de las sociedades con la naturaleza, a partir de una consideración central en torno del trabajo humano: es, por tanto, diferente de la «*praxis*» o «práctica», que supone el análisis de las relaciones hombre-hombre, es decir, aquellas relaciones esencialmente políticas y constitutivas de las relaciones sociales de producción. En el fondo, la historización poiética conlleva a realizar lo que Marx llamaba una «historia crítica de la tecnología», y este trabajo, para Dussel, será esencial, no sólo para establecer el marco evolutivo hegemónico dominante en la tradición europea, sino los términos en que tal evolución y hegemonía se presentan respecto de la situación americana. En el análisis histórico-poiético «central», Dussel presenta las características griegas clásicas, feudales y modernas (en torno de los análisis de la producción estética y técnica en Kant, Hegel, Heidegger y Marx) y, a contraluz de tal desarrollo conceptual, los efectos poiéticos en el mundo latinoamericano (colonización-evangelización, ortodoxia-innovación en el despliegue de modos productivos, periferización, dependencia y neo-capitalismo, populismos y desarrollismos, estrategias de liberación, etc.). Lo importante de esta propuesta de historización poiética (en términos ambientales y tecnológicos) es que permite construir las diferencias entre América y Europa en el nivel de las prácticas y los objetivos y, por lo tanto, ayuda a resituar la indagación de lo patrimonial nuevamente en un campo de semejanzas y diferencias, de símiles recursos tecnológicos y concepciones acerca del trabajo humano en general y del artístico en particular y, asimismo, de oposiciones en el campo de definición de lo material y su valor-apropiación y, por tanto, también de posibles oposiciones entre capital material-culturalizado y capital simbólico-mitologizado.

6. Si la idea de un paisaje antropizado, unas transformaciones más o menos profundas de los territorios de dominante natural, supone ser otra de las características en la que buscar criterios americanos, específicos en cuanto al concepto de patrimonio, la ciudad -que también es, básicamente, expresión esencial de la conformación de la cultura material de raíz eurocéntrica- resulta ser un ámbito de cierto modo peculiar de América en cuanto a nuestros intereses. N. García Canclini²³ estudió especialmente estos fenómenos, dentro de lo que llamó «culturas híbridas», o formas peculiares de modernidad periférica, mestiza y populista.

En primer lugar, en cuanto a sus características de «ciudad otra», de circunstancia determinada por una especie de homogeneidad uniforme, en la que prevalece la anomia de la gestualidad colectiva. En este ítem resultaría interesante verificar la

²³ GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo, 1990. Se trata de un fundamental libro para la consideración de las culturas del mestizaje americano, en el contexto de su inserción espúrea en el mundo del mercado y la mass-mediatización, que incluye una interesante discusión convergente «hacia una teoría social del patrimonio» (capítulo IV, «El Prevenir del pasado»).

aplicación y eventual especificidad de una serie peculiar de «no lugares», como los que M. Augé²⁴ propuso para la ciudad europea o, en general, la ciudad resultante de la homogeneización global del consumo. A las características de ciudad discreta o anónima, en cuanto a aspectos de materialidad formal (de los que suele derivarse la idea de patrimonio material urbano), se le podría oponer la relativa relevancia de una ciudad in-material, una ciudad atravesada por relatos, como ha sido materia de variada y nutrida producción ficcional y como quedó propuesta en el concepto de «ciudad letrada» de A. Rama²⁵ que, por otra parte, como plantea R. Adorno²⁶ podría recoger el afán descriptivo-textualizador de tempranos cronistas americanos como Guamán Poma, por lo demás un feroz crítico de la trasposición americana de la modernidad urbana europea barroca.

En segundo lugar, por la traducción de esas cualidades de anomia e indeterminación en cierto conjunto de características, si no específicamente propias, al menos muy notorias en la ciudad americana, como la importancia de los tejidos homogéneos y cierto repertorio escueto de tipologías repetitivas, la condición agregativa de unidades de relativa homogeneidad interna, como son los «barrios» y la relevancia de componentes que, en rigor, son extraurbanos o «*bordeline*», como el suburbio, el arrabal, la periferia, la interfase campo-ciudad. Este fenómeno de identidad barrial resultó ser extremadamente funcional para el acogimiento de las migraciones europeas modernas, otra característica típica de la cultura urbana de varias ciudades americanas, como lo estudió, por ejemplo, S. Spini²⁷ para Bixiga, un barrio de migrantes italianos en San Pablo, donde quedaron dibujadas cuestiones muy nítidas propias de su identidad patrimonial «débil» (ocupaciones urbanas, oficios y herramientas, fiestas y rituales urbanos, modos de instalación habitacional y productiva, costumbres habitativas, etc.).

²⁴ AUGÉ, M., *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1994. Celebrando el redescubrimiento urbano de los antropólogos (ya sin territorios naturales vírgenes por explorar), el libro inicia cierta consideración de la anomia urbana «sobremoderna» y abre un método (antropológico) y un objeto (las culturas de los «no-lugares» urbanos) promisorios y de necesaria consideración que, en el caso americano, parece liderar García Canclini.

²⁵ RAMA, A., *La ciudad letrada*. Hannover, New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984. Rama sistematiza para el caso americano una clase de estudios acerca de la ciudad re trabajada desde la escritura y la visión ficcional de los narradores, que ya habían desarrollado, por ejemplo BUCK-MORSS, SCHORSKE o BERMAN, y que en América merecerá luego investigaciones como las de SARLO, CÁNDIDO o ACHUGAR.

²⁶ ADORNO, R., *Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima, Editorial PUCP, 1989. Este es un preliminar estudio del célebre memorial de 1615 del cronista andino, revisado como instrumento de percepción/representación del mundo colonial y de las latentes oposiciones entre modernidad europea y tradicionalidad andina en el campo de lo espacial y objetual.

²⁷ SPINI, S., *Bixiga. Avio d'uma pesquisa etnourbana*. San Pablo, Brasil, Editorial IIC. 1984. Se trata de la indagación y registro del corpus patrimonial de un barrio popular paulistano fruto de la inmigración italiana de principios de siglo: bajo la influencia de los estudios patrimoniales populares de Guidoni se lleva a cabo un prolijo inventario de un Patrimonio «débil», que cruza testimonialidad oral y objetos lábiles o evanescentes.

En tercer lugar, la relevancia de la imbricación cultural de pautas rurales en el contexto de la vida urbana, como consecuencia de los relevantes y muy activos procesos migratorios campo/ciudad y por la peculiar forma de aculturación urbana del migrante de origen rural. La significación de elementos de socialidad rural en la vida urbana no aculturada -como la minga o los modelos de ayuda solidaria, el compadrazgo de origen tribal o de formas cooperativas como el ayllu andino, el intercambio en base al trueque y aún la existencia de intercambios simbólicos como las formas potlach o la persistencia de una vasta dotación de rituales simbólicos de origen mitológico agrarista- son características que suelen encontrarse de manera prevaleciente en algunos escenarios urbanos americanos. El citado García Canclini estudió muchos de estos fenómenos para el caso mexicano, uno de los más importantes.

En cuarto lugar, la importancia de la pluralidad cultural devenida de los factores multiétnicos y de la coexistencia de variadas minorías urbanas. Si bien éste es un aspecto generalizado de cualquier cultura urbana contemporánea, esta mixtura es específica de América en relación a las procedencias internas de sus contingentes de recientes migrantes. Factores tales como la desintegración de estos migrantes (o su pseudociudadanización mediática y su pertenencia a las llamadas redes informales), así como la apropiación blanda y transitoria de algunos espacios urbanos, son algunas características que se conjugan en la determinación de nuevas ritualidades urbanas y en el despliegue de lo que podríamos llamar «patrimonio informal» (como, por ejemplo, en formas musicales como el «rap» urbano, el arte callejero o de «graffitis», etc. Es decir, en parte, lo que A. Silva²⁸ estudió bajo lo que denominó «imaginarios urbanos», especialmente para el caso de ciudades colombianas y brasileñas). Un investigador social peruano, G. Portocarrero²⁹ se ocupó de analizar conductas psico-sociales de migrantes rurales afincados en Lima, llegando asimismo a comprobar la existencia de modos complejos de imbricación cultural y social, conflictos interétnicos y consecuencias específicas, no sólo en el plano de las relaciones grupales, sino también en el cuerpo de la materialidad y los objetivos cotidianos y simbólicos.

7. Deducidas de las tres nociones anteriores de relaciones paisaje/patrimonio (el paisaje natural y la contemplación, el paisaje de las transformaciones antrópicas territoriales y urbanas y el paisaje de las ciudades de patrimonio «débil» y anónimo),

²⁸ SILVA, A., *Imaginarios Urbanos*. Bogotá, 1985. Este estudio registra la productividad urbano-social popular, como los «graffitis» y demás expresiones de arte callejero, focalizado en los casos de Bogotá y San Pablo.

²⁹ PORTOCARRERO, G., «El psicoanálisis, las ciencias sociales y el mundo popular». Ensayo incluido en la antología a cargo de URBANO, H. (comp.), *Modernidad en Los Andes*. Cusco, Edición del Centro Bartolomé de Las Casas, 1991. Además de ofrecer un detallado estudio crítico de las posturas de diferentes científicos sociales sobre el mundo de la marginalidad popular urbana, detecta, como conclusión de trabajos de campo, la perduración de componentes míticos en el encuadre cotidiano del emigrante rural reciente de las grandes ciudades, desconfianza respecto de la modernidad y refugio en prácticas y rituales conjuratorios y de sanación frente a la hostilidad y ausencia de solidaridad del mundo urbano.

emerge una cuarta y última caracterización, según la cual podría postularse, para el caso americano, la existencia de una suerte de voluntad cultural (o «*kunstwollen*»), tendente a configurar objetos o elementos de la cultura material con fuerte imbricación en las estructuras dominantes del paisaje, incluso intentando que el objeto mismo pueda ser leído y entendido como un fragmento de dichas estructuras generales; un micro-objeto contextual y perteneciente a las macro-estructuras paisajísticas.

Esta voluntad interactiva objeto/paisaje opera, tanto como clave para analizar nuevas dimensiones patrimoniales, así como vía organizadora de una proyectualidad de posible alcance patrimonial, al menos en el registro de lo que hemos identificado como patrimonio ambiental. La noción de una micro-objetualidad contextualista no forma parte exclusiva de la modalidad productivo cultural americana, sino que puede ser extensiva a muchas culturas, por así llamarlas, pre-modernas: en el contexto europeo, ello puede ser verificado en varios casos de culturas materiales agrarias y populares, cercanas a los casos vernaculares, como quedara registrado en los varios estudios etno-urbanísticos desarrollados, por ejemplo, por E. Guidoni³⁰. Incluso en algunos escenarios tan sofisticados como los del diseño industrial, pudieron proponerse «modos proyectuales», según los cuales algunos objetos de diseño fueron pensados desde su eventual pertenencia conceptual a las diferentes regiones italianas³¹.

Desde la perspectiva específica de este ensayo interesan considerar tres cuestiones relevantes para América Latina: el de los objetos artesanales, el de los objetos o constructos arquitectónicos caracterizados por una materialidad análoga a la de sus soportes ambientales, y el de los objetos o constructos arquitectónicos caracterizados por una determinación formal que pretende generar cierta clase de asimilación geográfica o geológica con las estructuras del paisaje preexistente. En estos casos, podríamos proponer la existencia de valores o cualidades en términos patrimoniales, a partir de ciertos tipos de elaboración de principios de contextualismo ambiental.

El objeto artesanal, como por ejemplo lo trata y caracteriza T. Escobar³², se presenta como una dimensión relevante de la actividad popular y, en tal caso, se revela

³⁰ De los múltiples trabajos de investigación etno-urbanística de GUIDONI, E., puede dar cierta imagen de síntesis su tomo de la Historia de la Arquitectura, dirigido por NERVI, P.L., *Arquitecturas primitivas*. Buenos Aires, Editorial Viscontea, 1984. Hay, asimismo, una edición española de la Editorial Aguilar.

³¹ Sobre un particular enfoque de las posibles relaciones entre objetos y territorios, véase el texto editado por AMADORI, C. et al., «Progetti e territori», editado como catálogo de la muestra *Abitare il tempo*. Verona, 1991, publicado en Venecia ese mismo año por Arsenale Editrice. El libro registra proposiciones proyectuales, según las cuales diferentes diseñadores deducen características de sus objetos proyectados de las características o cualidades específicas (culturales, tecnológicas, estéticas) de nueva diversas regiones de Italia y de dos países invitados (Alemania y Japón).

³² ESCOBAR, T., *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Asunción de Paraguay, Edición RP-Museo del Barro, 1986. Éste es un completo y complejo abordaje de los cruces múltiples entre lo artístico y lo popular, las artes y las artesanías, la cultura y lo mitológico.

como un fragmento resignificado y hecho instrumento social, del mundo de lo natural. La pieza consecuente de una práctica artesanal reivindicada, como diría Dussel, la «conciencia poética» -en tanto manifestación de un trabajo de cultura sobre el material natural: barro, madera, piedra, vegetales- y como objeto que no es meramente, ni funcional (o instrumental), ni artístico (o referencial-representativo). En efecto, esta entidad no-vitruviana del objeto artesanal (en tanto doble carencia de «*utilitas*» y «*venustas*») lo convierte, sobre todo, en dispositivo de lectura o comentario acerca del mundo natural y, a la vez, en cosa constitutiva de la condición ambiental del patrimonio. Por otra parte, a menudo, el objeto artesanal cumple un destino ritual, en tanto evocación y reproducción de una primaria identidad mítica que suele ser intrínseca del objeto, o propia de su condición originaria: el primer objeto artesanal o las cabezas de serie -los vasos de madera o keros incaicos, las máscaras del carnaval boliviano, los instrumentos musicales percusivos brasileños- remiten a una función precisa en la versión fundante de un mito; la reproducción artesanal retiene, a menudo, la función ritual de evocación rememorativa del mito originario, al menos dentro del mundo vernacular capaz de memorizar la articulación mito/rito. A Colombres³³ explora esta cualidad simbólica del objeto artesanal, tanto o más significativa que su identidad material ambiental, es decir, su condición mimética de la naturaleza.

8. Hace ya más de dos décadas, cuando apareció editado en inglés el libro «*Topofilia*», de Yi Fu Tuan³⁴, pudo percibirse la posibilidad de una reconstrucción histórica de las formas habitativas urbanas en torno de un concepto afectivo, de amor (filia) al lugar o sitio (topos), y que dicha interacción, por así llamarla, socio-emocional, está probablemente en la base de la voluntad cultural de enaltecer, transformar o enriquecer un sitio natural a través de alguna clase de intervención o instalación proyectual o proyectada. Más que valorar el grado de «violencia» del acto cultural proyectual -que, en definitiva, ha sido determinante en la conformación axiológica de las preceptivas estéticas y, por ello, de las nociones patrimoniales clásicas-, la noción de topofilia tiende a exaltar la sensibilidad o prudencia del proceso de antropización en cuanto éste respeta y ama la cualidad del «*locus*» originario. El discurso topofilico, hay que decirlo, también está en la base del pensamiento

³³ COLOMBRES, A., *Liberación y desarrollo del arte popular*. Asunción del Paraguay, Edición del Museo del Barro, 1986. Bajo la presentación de los propósitos del Museo del Barro, en tanto ámbito dedicado a estudiar y exponer piezas del Patrimonio artesanal popular, Colombres analiza las características del artesanato, sus cualidades y principios, su banalización y mercantilización, y su significación socioeconómica (en México hay unos seis millones de artesanos, casi el 10% de su población).

³⁴ TUAN, Yi-Fu, *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes and values*. New Jersey, E. Prentice-Hall, 1974. Siguen siendo un significativo compendio sobre los aspectos de la percepción como vehículo de la relación de empatía entre sujeto y territorio. Luego de una recapitulación general de conceptos ligados al etnocentrismo de los «mundos personales», se abordan ciertas microvisiones topofilicas en Grecia y China, para pasar a considerar la ciudad moderna -desde el medioevo hasta Los Ángeles- y lo que define como la relación entre «disposiciones físicas» («*physical settings*») y estilos de vida urbana.

heideggeriano, tanto en cuanto a su vertiente positiva de formulación del pensar como una condición o derivación del morar (o instalarse con respeto y sabiduría en el territorio), como a su vertiente negativa o crítica referida al cuestionamiento de la inhospitalidad de la ciudad moderna. Diríamos así que en estas posibles consideraciones tópico-afectivas respecto de lo patrimonial, se inscribe la posibilidad de trascender de una noción objetualista y privatista de patrimonio cultural de repertorio a una noción territorialista y social de patrimonio ambiental de paisaje, trascendencia que es válida, creemos, en cualquier contexto histórico-cultural, pero particularmente pertinente en el caso del patrimonio americano y sus peculiaridades.

Quizá sobre estos sedimentos topofílicos sea posible también entender la cualidad deglutiva e hiperasimilativa que J. Lezama Lima³⁵ consideraba básica de una «expresión americana»: el goce afectivo respecto del paisaje y sus cualidades ambientales podía ser extendido -como él lo hizo, junto con Borges o Paz- a un goce cultural capaz de apropiarse enciclopédica y golosamente de toda la cultura disponible y reproducirla según un modo proyectual barroco, cuya cualidad, asimismo, garantizará la forma de una inserción topofílica en lo natural americano. El erotismo barroco de la estética lezamiana permitía imaginar un concepto de historia mitificada, de imágenes y diversas urdimbres paralelas, con medios preceptivos basados en la gravitación, la urdimbre, la resonancia y las analogías (no homologías). Las «eras imaginarias» lezamianas dan curso a una historiografía basada en una imaginación transgeográfica, transcultural y transhistórica, susceptible de nutrir estéticas que pudieran rechazar la pura similitud y la repetición: lo americano, así, en términos de expresión, podría surgir tanto de la peculiaridad del ambiente y su paisaje, cuanto de la capacidad digestiva de recrear las eras imaginarias, basadas en una libre apropiación de los materiales culturales disponibles. Esto queda ya muy cerca del sincretismo mestizo, de la hibridación entendida como un goce que consuma en América lo que el barroco -el estilo más marginal del episteme europeo- apenas insinuó en su espacio originario. Por eso, Lezama celebra y admite la validez diferencial de una cultura de retazos y desechos, de corpúsculos generativos que podían y debían ser «sumados críticamente», desde los héroes cosmogónicos americanos, como el Hunalipú popoliano y los amantecas aztecas o los «señores barrocos» (Sor Juana, Sigüenza, O Aleijadinho), hasta los rebeldes románticos (Simón Rodríguez, Miranda, Martí), los poetas popu-

³⁵ LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*. México, Edición del Fondo de Cultura Económica, establecida por I. Chiampi, 1992. Se trató de la transcripción de un ciclo de cinco conferencias ofrecidas por Lezama en La Habana en 1957: «Mitos y cansancio clásico», «La curiosidad barroca», «El romanticismo y el hecho americano», «Nacimiento de la expresión criolla» y «Sumas críticas del americano». Repleto de referencias propias de la erudición exuberante del cubano, éste sigue siendo un texto fundamental para el entendimiento de lo americano. «En América -dirá Lezama- donde quiera que surge posibilidad de paisaje tiene que existir posibilidad de cultura. El más frenético proceso de la mimesis de lo europeo, se licúa si el paisaje que lo acompaña tiene su espíritu y lo ofrece, y conversamos con él, si quiera sea en el sueño» (p. 167).

lares (Hidalgo, Hernández) y hasta los «hombres de los comienzos» de la «*frontier-culture*» norteamericana (Melville, Whitman, Thoreau).

En definitiva, esa estética reescribe la historia en forma de poesía, por ejemplo en E. Cardenal³⁶:

«Las carreteras no eran para carros
sino para ritos
las carreteras, religiosas.
Las ciudades no tenían defensas
(como pueblito maya de hoy, sin defensas entre sus milpas).
No tenían murallas ni cuarteles».

El texto, de estético se hace político, y construye, como en los ritos, una forma de memoria, también para la desgracia del fin de lo americano autónomo:

«Los mayas actuales
no recuerdan a Quetzalcoatl
artcrafts de Guatemala, lo que queda de aquel arte
tejidos para turistas, Mexican curious
la foto es melancólica
la foto es en colores pero melancólica».

Sin embargo, como reserva de paciencia:

«El tiempo es redondo y se repite».

O como pura metáfora:

«Un quetzal disecado
vuela verde en la selva
y hay esperanzas».

³⁶ Las citas de CARDENAL, E., provienen de su largo poema «Mayapán», de su libro «Homenaje a los Indios Americanos», publicado entre otros materiales en la *Antología*, al cuidado de P.A. Cuadra. Buenos Aires, Ediciones C. Lohlé, 1971.