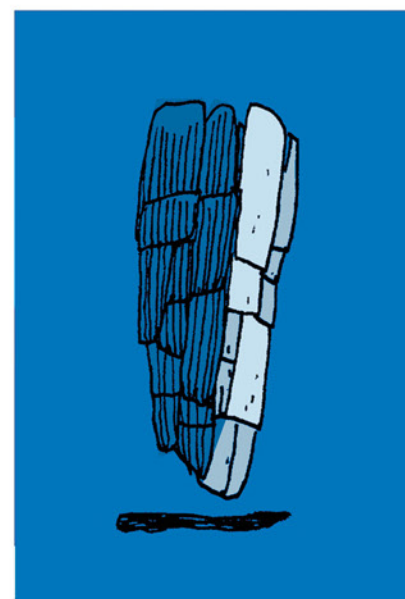
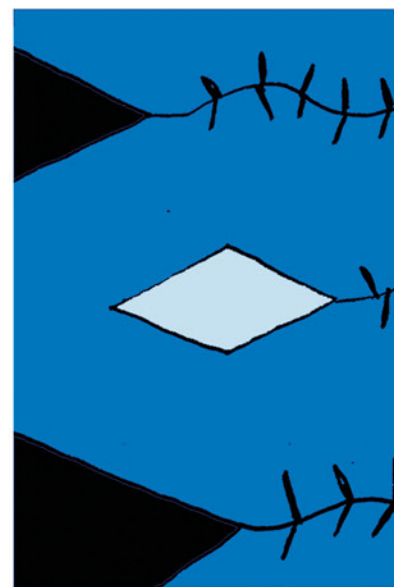
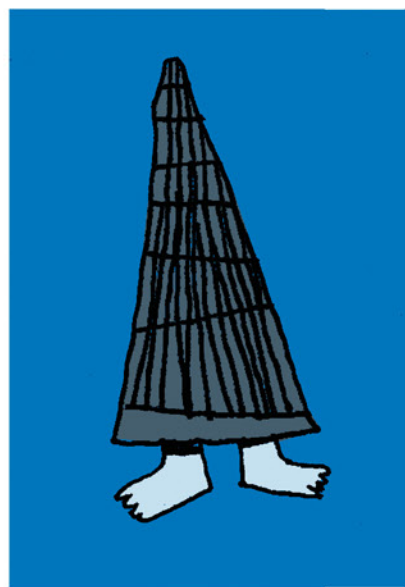
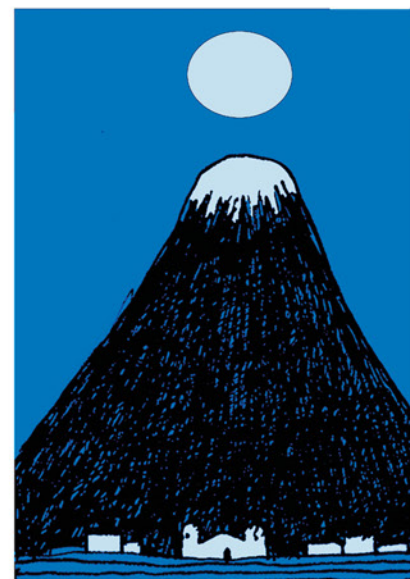
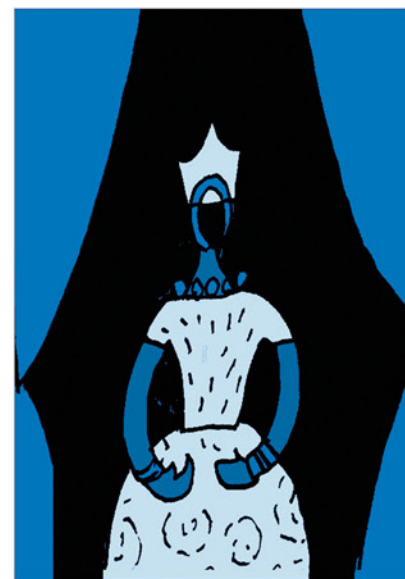
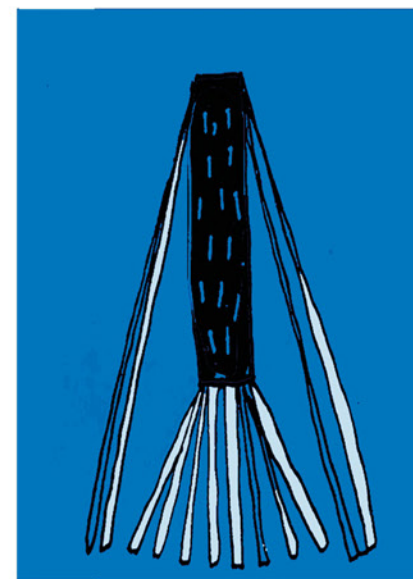
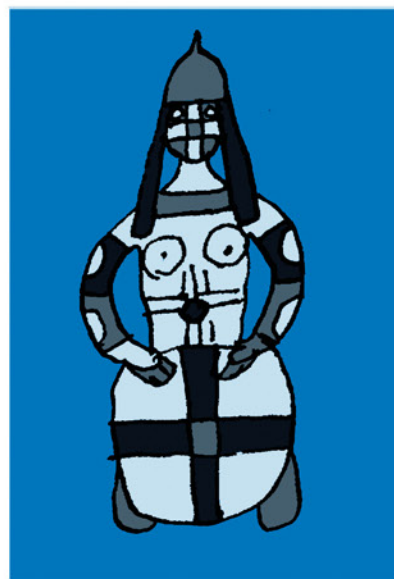
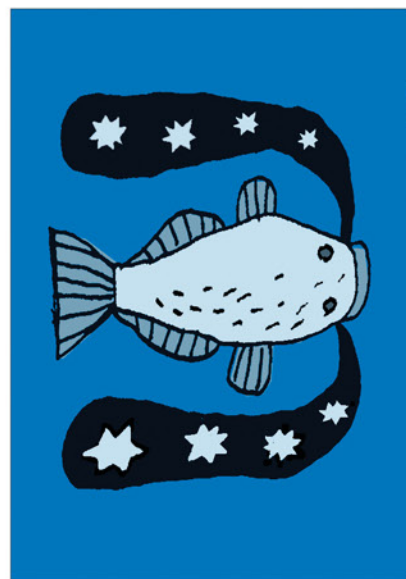
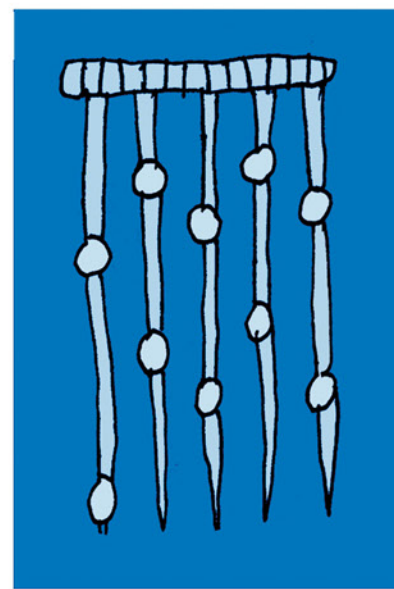
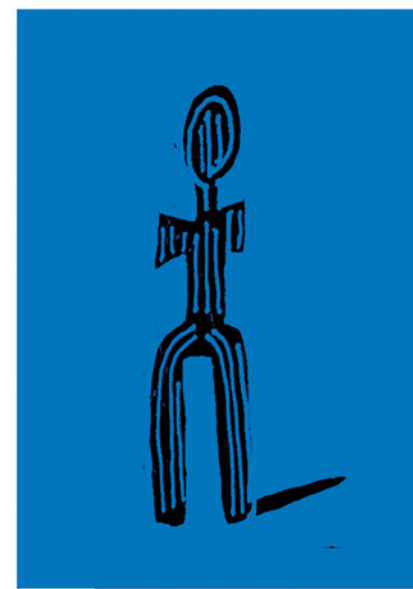
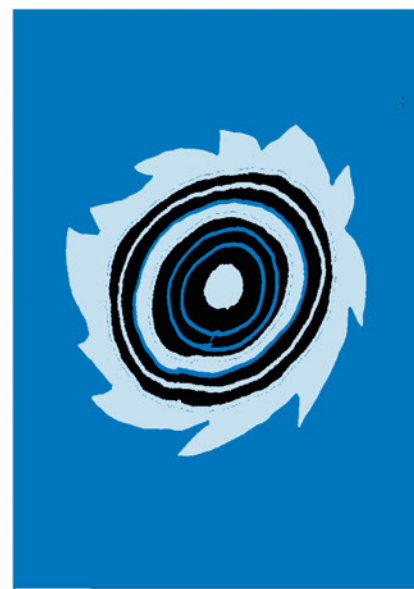


ATLAS DEL PATRIMONIO LATINOAMERICANO

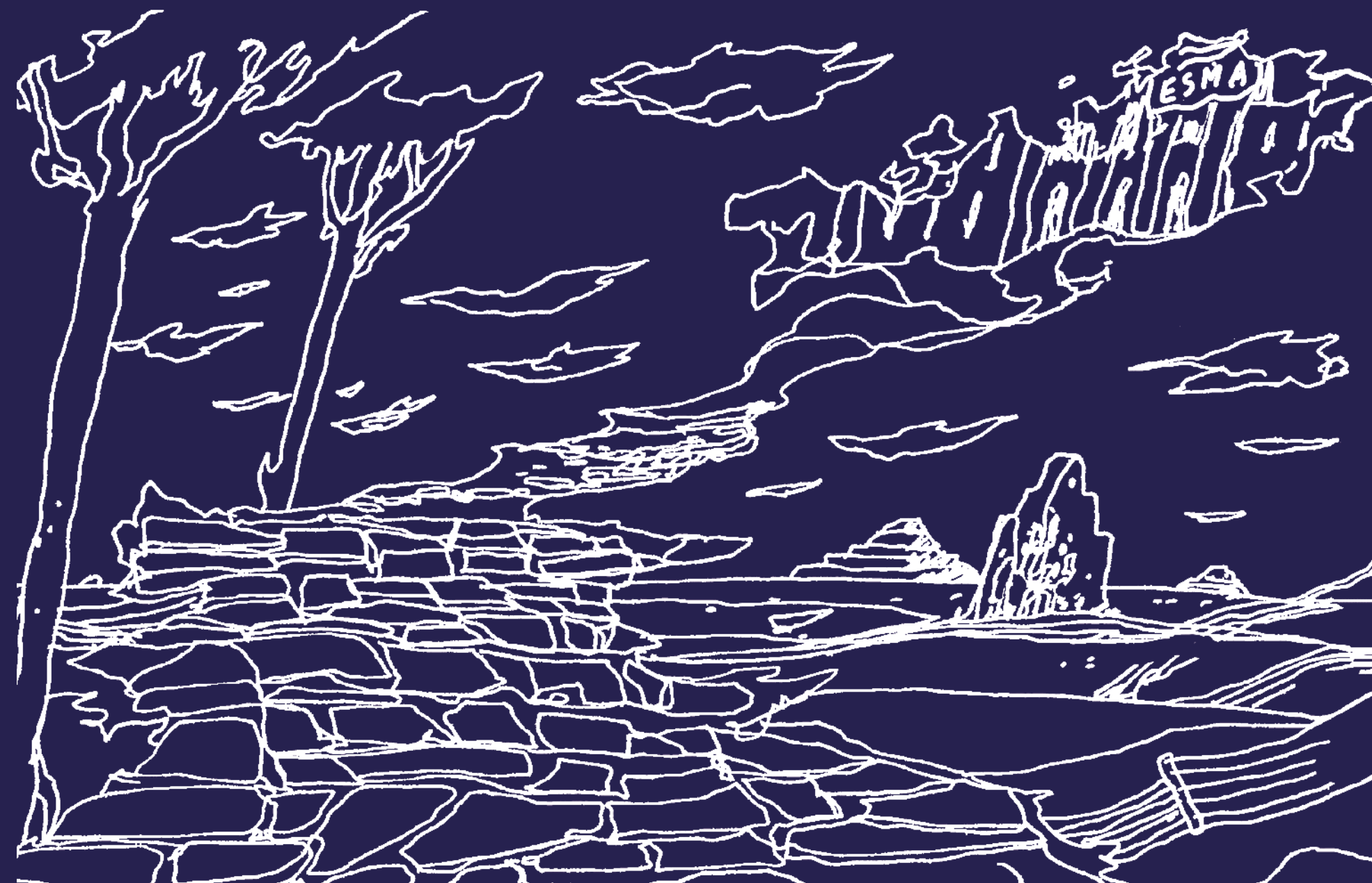


ORGANIZACIÓN Y EDICIÓN

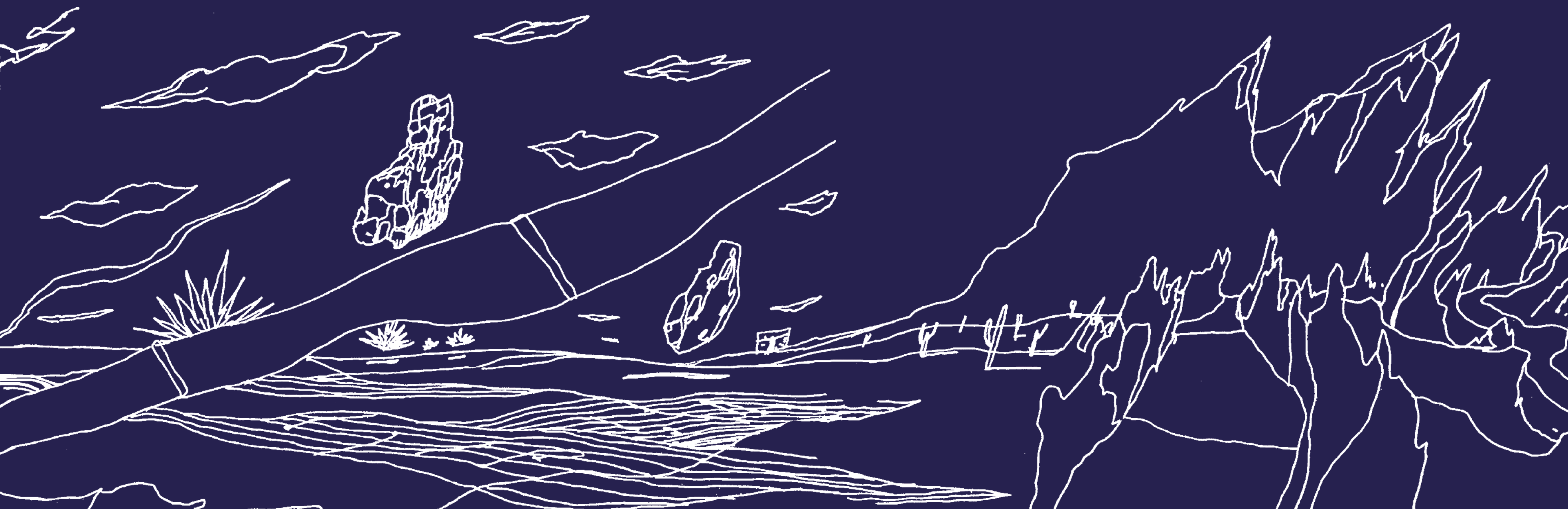
YOSELIN RODRÍGUEZ · RODRIGO CHRISTOFOLETTI



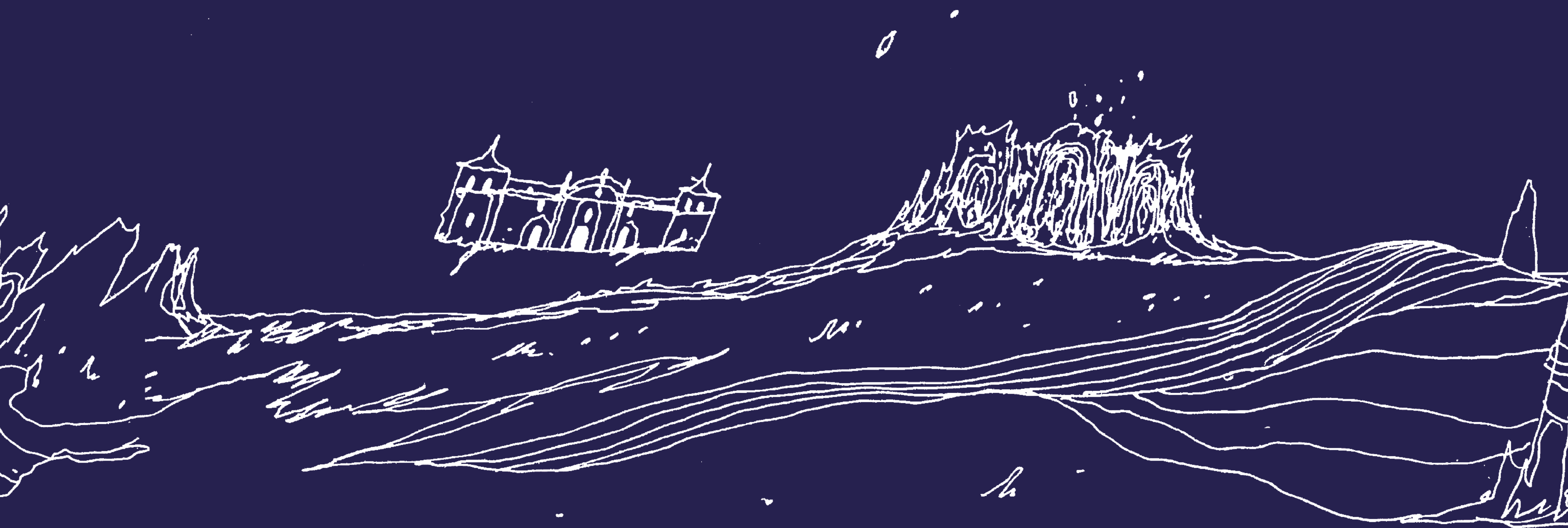
ATLAS DEL PATRIMONIO
LATINOAMERICANO



ATLAS DEL PATRIMONIO



LATINOAMERICANO

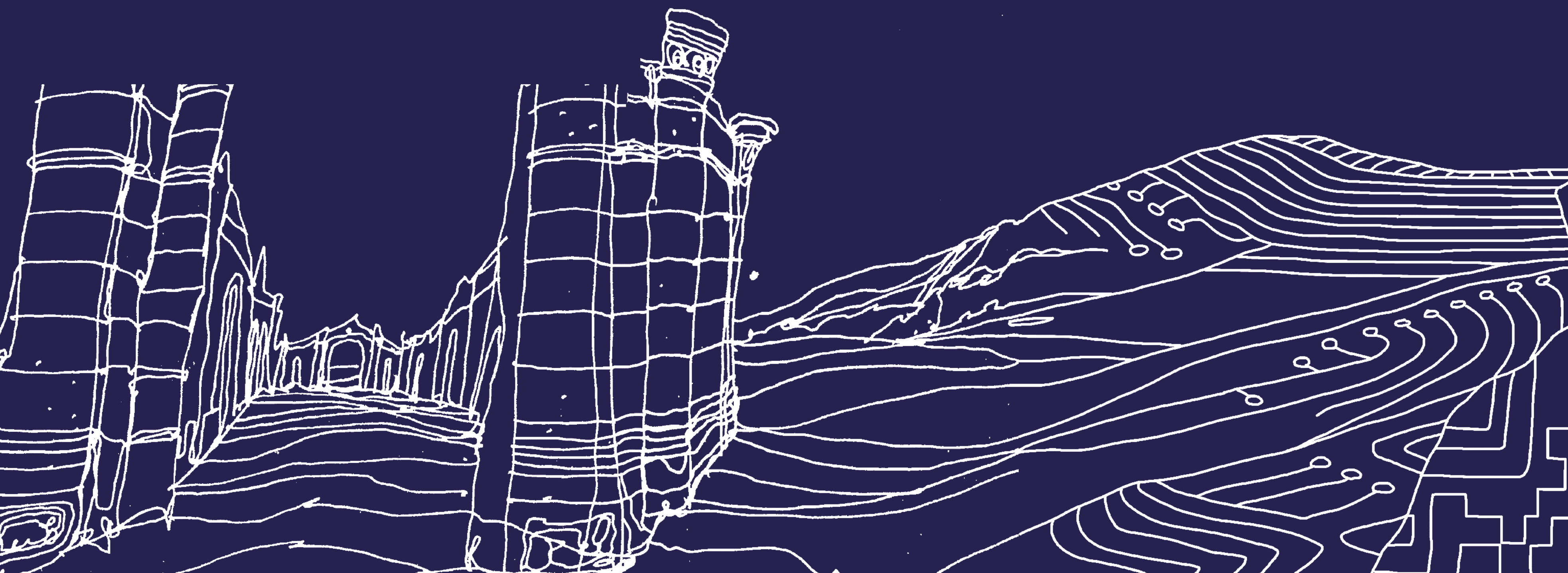


organización y edición

Yoselin Rodríguez
Rodrigo Christofolletti

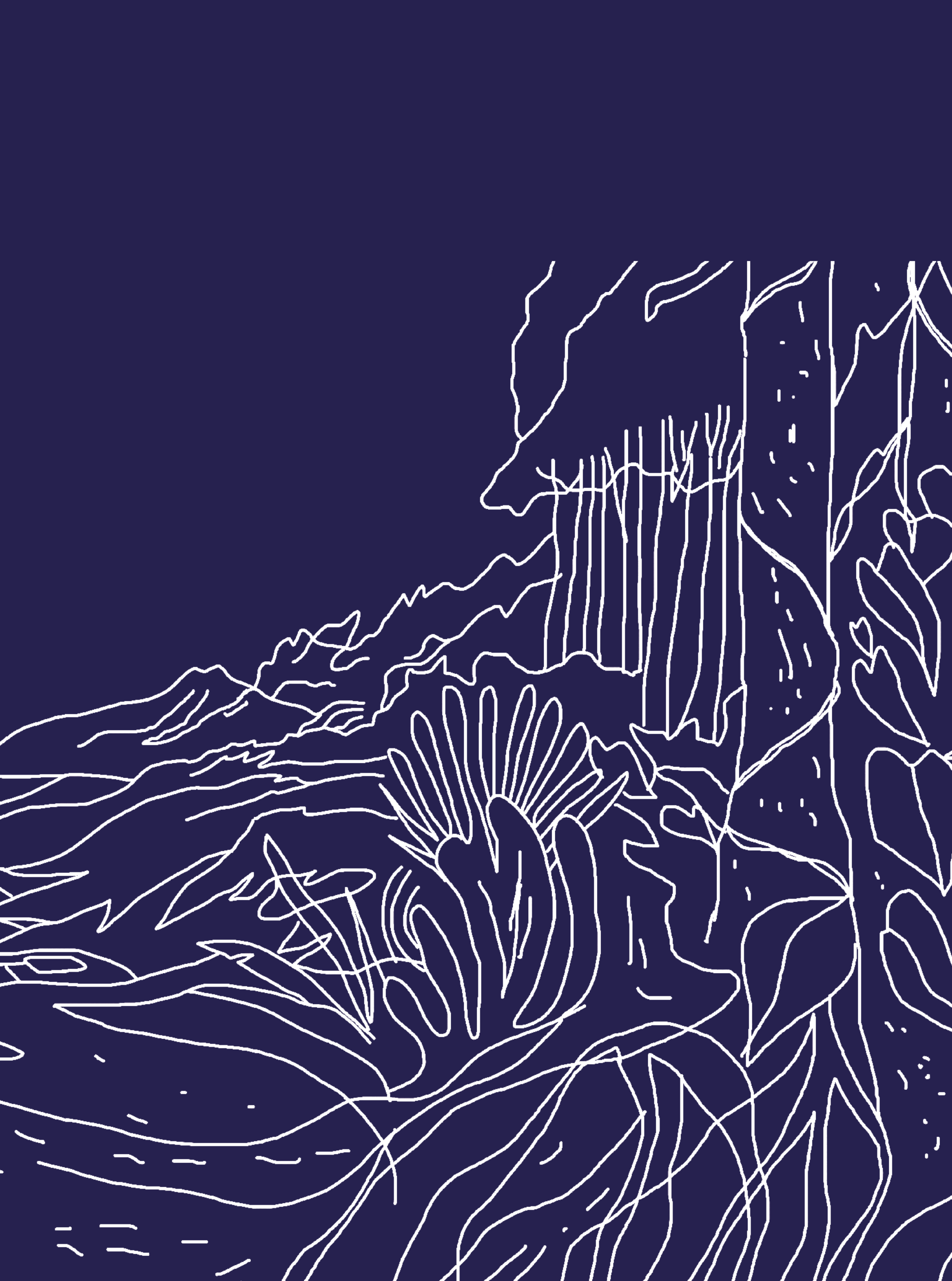
ilustraciones

Guazzelli



PRIMERA EDICIÓN
París, Otoño de 2025





Para todos los pueblos
de este territorio llamado
América Latina



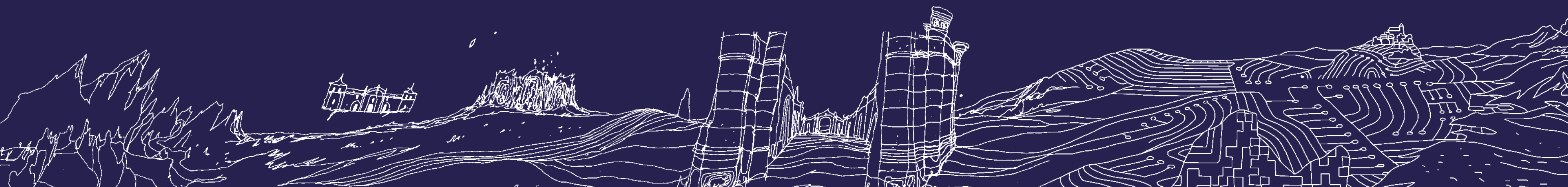
Desde América Latina tejemos una declaración poética y política: el patrimonio no es herencia estática, sino energía viva que se respira, se lucha y se reinventa como tejido colectivo de memorias, territorios y futuros posibles. Invertimos el mapa para reconocernos en el centro de nuestra historia, transformando legados coloniales en pactos de reciprocidad y creación. Este Atlas no es una suma de capítulos, sino una constelación crítica y afectiva que afirma el patrimonio como derecho, poesía y horizonte de justicia. Frente al olvido, sembramos memoria; frente a la estandarización, multiplicamos saberes. Desde el Sur, con la fuerza de nuestros pueblos y la profundidad de nuestras memorias, ofrecemos al mundo un tejido donde arte, memoria y dignidad se entrelazan como futuro posible.

Yoselin Rodríguez

Rodrigo Christofolletti

19	PRÓLOGO	19
23	INTRODUCCIÓN	
	Memoria y monumentos	32
37	Monumentalidad y canonicidad	
47	Colonialidad y decolonialidad	
57	Archivos, documentos y memoria	
65	Patrimonio de muerte	
73	Museos y memoriales	
81	Políticas de reparación histórica	
	Identidades en movimiento	94
99	Ancestralidad y patrimonio indígena	
109	Patrimonio afrodescendiente y resiliencia	
119	Gastronomía y seguridad alimentaria	
129	Moda y patrimonio indígena	
139	Movimientos ciudadanos y disputa patrimonial	
149	Patrimonio y migraciones forzadas	
	Lugares y paisajes	162
167	Patrimonio paleontológico y colonialismo	
177	Patrimonio arqueológico	
187	Lugares y sitios	
197	Patrimonio biocultural subacuático	
207	Paisajes urbanos patrimoniales	
217	Memoria urbana y resistencia	
227	Patrimonio Industrial	
	Desafíos contemporáneos	240
245	Patrimonio inmaterial y propiedad intelectual	
255	Patrimonio inmaterial y políticas de salvaguarda	
265	Patrimonio digital	
275	Tráfico de bienes culturales	
285	Retorno y justicia	
297	Educación patrimonial	
	Redes y dinámicas de cooperación patrimonial	310
315	Patrimonio transfronterizo	
325	Patrimonio y turismo	
335	El patrimonio en las relaciones Sur-Sur	
345	Agenda internacional de cooperación patrimonial	

ATLAS DEL PATRIMONIO LATINOAMERICANO



PRÓLOGO

Alessandra Ribeiro Martins

“(…) soy del sur y vengo del sur, a esta asamblea, cargo inequívocamente con los millones de compatriotas pobres, en las ciudades, en los páramos, en las selvas, en las pampas, en los socavones, de la América Latina patria común que se está haciendo”.

José Mujica,
Asamblea General de la ONU,
24/09/2013

EN EL DISCURSO DE JOSÉ MUJICA ANTE LA ONU encuentro la fuerza ética y la diversidad de voces que inspiran este Atlas y dan forma a la identidad de América Latina. El fragmento destacado en el epígrafe evoca una región en construcción, una “patria común que se está haciendo”, una idea que encuentra su expresión más vívida en el mapa invertido del artista Torres García. La imagen de que “nuestro norte es el sur” siempre me ha fascinado. No es una idea nueva – tiene más de ochenta años –, pero aún resuena en expresiones artísticas y discursos políticos como el de Mujica. Comprender esta inversión cartográfica ha permitido que muchas generaciones resignifiquen su mirada sobre el continente, y no es casualidad que sea el eje simbólico de este Atlas.

La cartografía patrimonial en América Latina se presenta aquí como un motor que plantea preguntas: desde un punto de vista metafórico, es la red por donde fluye la memoria y la vitalidad de nuestros pueblos. Este Atlas es fruto de un entramado de hilos que se estiran, se cruzan y



se entrelazan, tejiendo una constelación multicolor de saberes, prácticas y territorios. Es, en este sentido, un gesto colectivo para reconstruir las piezas dispersas de nuestra identidad. Como una gran familia separada por conquistas, revueltas y violencias, seguimos buscándonos, reconociéndonos y reinventándonos.

América Latina, anclada entre los océanos Atlántico y Pacífico, está formada por montañas, desiertos, selvas, cordilleras, volcanes y llanuras, pero también por civilizaciones antiguas, tradiciones milenarias y una riqueza humana incomparable. Es una tierra marcada por el mestizaje, por borraduras y pérdidas irreparables y también por la creación incesante de nuevas formas de vida y conocimiento. En su patrimonio cultural y natural reside el instrumento más poderoso para preservar nuestro futuro compartido.

Desde Tierra del Fuego hasta México, la mezcla de pueblos indígenas, africanos y europeos dio origen a una pluralidad étnica y cultural única. Nuestra identidad híbrida, concebida en plural, nos atraviesa y nos une en una sociedad donde las similitudes y diferencias se entrelazan, abriéndonos caminos hacia la equidad, la justicia y los derechos humanos y culturales como fruto de nuestras experiencias compartidas.

Este Atlas del Patrimonio Latinoamericano no solo mapea el patrimonio consagrado y protegido, sino también el patrimonio en entornos deteriorados debido a la pérdida de territorios naturales, la minería ilegal, la deforestación, el crecimiento urbano descontrolado, la expansión del turismo insostenible y su impacto en las poblaciones más vulnerables. Estos patrimonios están siendo amenazados, lo que afecta nuestras relaciones ancestrales con el cosmos y nos aleja de nuestras tradiciones, rituales e identidades.

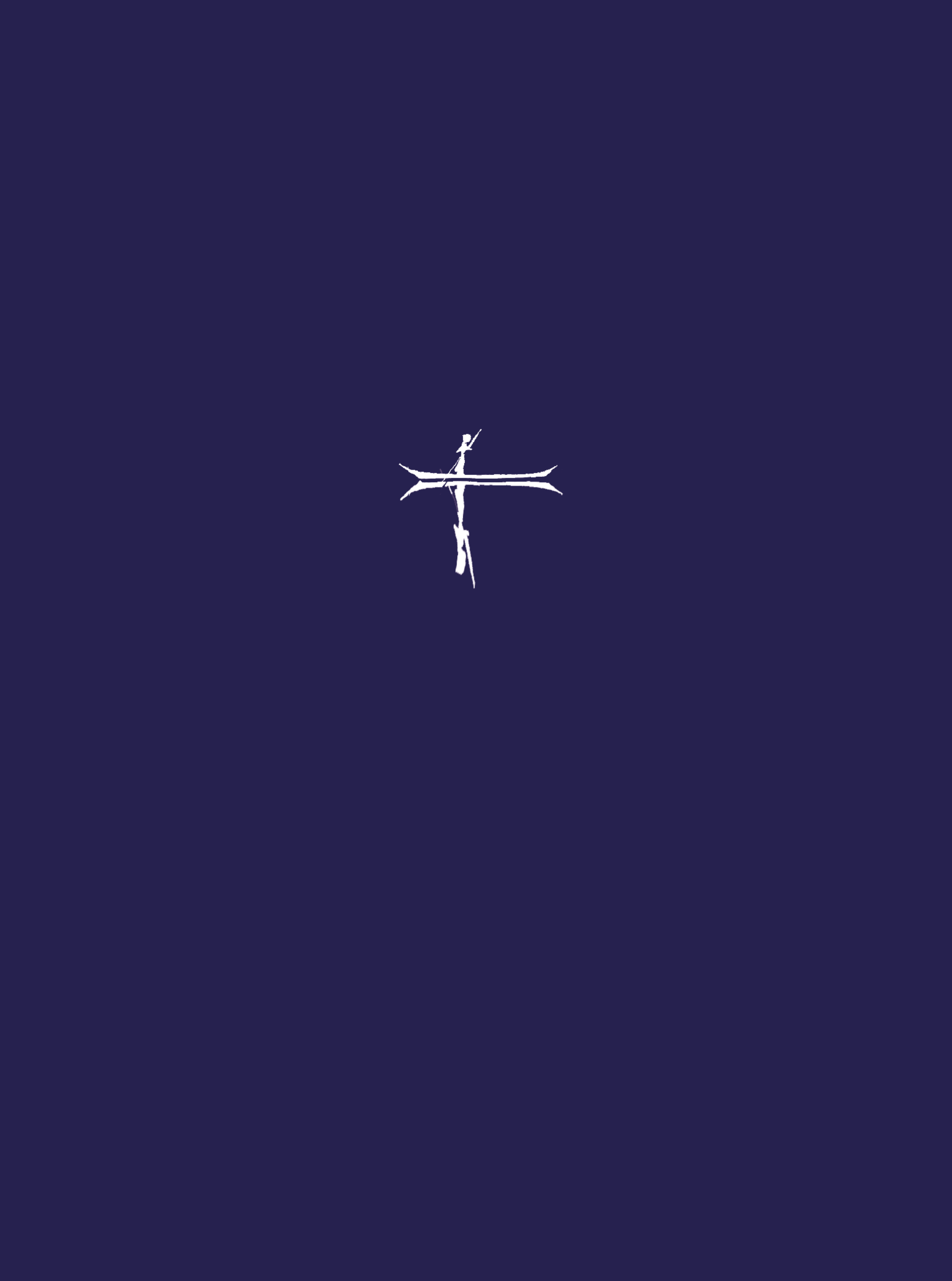
Es una referencia para quienes buscan reconectarse con sus raíces ancestrales, territoriales, naturales e históricas. Es un legado que nunca nos separará de nuestras similitudes ancestrales, ya que somos el producto de un conjunto de procesos comunes y, por lo tanto, cada día nos volvemos más similares y diferentes a la vez. Más que un inventario, este Atlas propone una cartografía sensible a las huellas coloniales y a las desigualdades históricas que aún atraviesan la región. Como latinoamericana, considero fundamental revelar las relaciones de poder que aún operan en detrimento de los pueblos históricamente marginados y afirmar la necesidad de construir un nuevo discurso patrimonial basado en epistemologías que fueron negadas por el pensamiento colonial.

Como advirtió José María Arguedas, es preciso “retirar las piedras que

impiden ver” y reconocer la profundidad de nuestras culturas originarias. Esta convicción atraviesa el espíritu de esta obra colectiva: resultado de urdimbres y tramas de un “tejido vivo”, de una “cartografía afectiva” y una “constelación crítica de recuerdos y futuros” que hacen que esta publicación sea muy valiosa. Que la “patria común que mira al sur” se fortalezca y se refleje en las páginas de esta publicación, que llega en un excelente momento para mantener viva la suavidad de esta llama.

Campinas, Primavera de 2025

Alessandra Ribeiro Martins — Historiadora y doctora en Planificación Urbana por la PUC de Campinas. Maestra y líder de la Comunidad Jongo Dito Ribeiro de Campinas. Madre de los Santos Umbandista, es consultora especializada en estudios sobre la gestión cultural de espacios públicos compartidos y patrimonio cultural inmaterial. Actualmente es miembro del Consejo Asesor del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), Brasil



INTRODUCCIÓN

AMÉRICA LATINA HA DESARROLLADO UNA VISIÓN particular y crítica sobre su patrimonio cultural y natural. Este Atlas surge como una apuesta por visibilizar esa mirada, enraizada en sus propias memorias, símbolos y territorios. Un gesto fundacional de este enfoque puede rastrearse en 1943, cuando Joaquín Torres-García pintó *América Invertida*, una obra que rompía deliberadamente con la convención cartográfica occidental al colocar el Sur arriba. Este gesto no fue sólo estético, sino profundamente político y epistemológico. De esta manera, propuso mirar al continente desde sí mismo, descentrando las jerarquías geopolíticas y culturales impuestas, en una época en que aún no se habían consolidado las nociones actuales de patrimonio cultural y natural. Como recuerda Gabriela Piñero, tanto Torres como los miembros de su Taller del Sur concibieron este acto como parte de un proyecto de integración continental, enraizado en la valorización de las civilizaciones indoamericanas y en la formulación de un arte americano con fundamentos propios. Desde entonces, el patrimonio ha pasado de un papel secundario a protagonista, entendido hoy como un vector esencial que incluye diferentes instancias de poder.

Para Torres-García, las culturas precolombinas eran portadoras de una cosmovisión compleja. Sus geometrías sagradas, sus calendarios astronómicos, sus mitologías, sus sistemas sociales y sus expresiones artísticas revelaban principios constructivos abstractos comparables a los de Egipto, Grecia o la India. Esta herencia permitía fundar un universalismo constructivo no desde el eurocentrismo, sino desde las bases culturales de América Latina. Para él, la geometrización presente en textiles, cerámicas y arquitectura ancestral era un lenguaje visual continental, un símbolo de unidad posible más allá de las fronteras nacionales. Desde esta perspectiva, el patrimonio latinoamericano es presentado aquí como una red de símbolos, saberes, prácticas y territorios que constituyen una ontología propia del continente. Invertir el mapa es también invertir los valores de referencia, es posicionar

a América Latina como punto de partida para pensar el patrimonio, desplazando el centro hegemónico que ha definido qué es valioso, qué debe conservarse y bajo qué lógicas debe ser interpretado.

Otra forma de subvertir las jerarquías culturales heredadas apareció años antes con la publicación del *Manifiesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade. Esta obra constituyó una declaración disruptiva que propuso una filosofía cultural brasileña –posteriormente reinterpretada desde perspectivas latinoamericanas– basada en la apropiación creativa de lo extranjero. Dicha “antropofagia cultural” no rechaza lo europeo, sino que lo digería, lo resignificaba y lo transformaba en algo propio. Esta visión híbrida y activa inspiró a artistas, pensadores y gestores a repensar una tradición desde una subjetividad mestiza, afirmando una autonomía simbólica y política frente a la metrópolis, no como herencia cerrada, sino como proceso abierto. Años más tarde, Néstor García Canclini ampliaría esta mirada, al sostener que el desafío no radica solo en recuperar una “identidad esencial”, sino en articular múltiples formas de pertenencia. Estas abarcaban desde las resistencias indígenas y afrodescendientes hasta las transformaciones urbanas, digitales y migrantes. Estas dinámicas, al entrecruzarse, configuran una historia cultural discontinua, híbrida y en permanente movimiento. De esta manera, el pasado y el presente se conectan como hilos que se unen formando un tejido vivo.

En este marco de reflexión sobre el patrimonio, el *Atlas del Patrimonio Latinoamericano* se inscribe en una tradición creativa y decolonial. Ha sido elaborado con la participación de investigadoras e investigadores de la región que comparten la voluntad de repensar el patrimonio desde una perspectiva autónoma, integradora y situada, enraizada en las realidades y saberes de América Latina. A diferencia de los atlas geográficos tradicionales –centrados en coordenadas fijas y límites políticos–, este documento se concibe como una herramienta intelectual y sensorial, cuyo enfoque interdisciplinario articula lo material e inmaterial, lo cultural y lo natural, lo ancestral y lo emergente, desafiando las categorías heredadas de la modernidad colonial.

A partir de estas miradas fundacionales que resignifican el lugar de América Latina en la historia cultural global, el Atlas se propone como una cartografía cultural que une concepto e imagen para expresar la riqueza y complejidad del patrimonio regional. Su morfología es, por naturaleza, polisémica. Conceptualmente puede entenderse tanto como una compilación de mapas, gráficos o representaciones sistemáticas de información geográfica, histórica, cultural o científica, como una representación visual y conceptual de saberes entrelazados. En este sentido

expandido, el Atlas funciona como un dispositivo de pensamiento que facilita la comprensión crítica de datos complejos, y que al mismo tiempo responde a los desafíos concretos de la práctica patrimonial en la región, marcados por tensiones, exclusiones y disputas sobre el saber.

Estos retos se ven agravados por la permeabilidad de las fronteras nacionales, la existencia de lazos afectivos que las atraviesan y una comprensión más antropológica y menos sectaria del patrimonio como perteneciente a unos pocos y para unos pocos. Hegemonizado por disputas académicas que priorizan y dictan la importancia de los temas de estudio, el conocimiento sobre el patrimonio ha encontrado espacios alternativos para la acción. La historia pública ha mostrado cómo los espacios no formales pueden ser fructíferos para la difusión y la puesta en práctica de su protección y salvaguarda, favoreciendo no al profesor/instructor o al experto/académico, sino a los poseedores del conocimiento, a los custodios de la ancestralidad y a los nuevos actores de la preservación. En este sentido, este proyecto presenta otras bases interpretativas y categorías de realidad basadas en experiencias latinoamericanas. El Atlas se convierte entonces en un interesante instrumento que combina diferentes lenguajes y enfoques, uniendo conocimientos académicos y lúdicos, para todos los públicos, imágenes y conocimientos sensoriales. Además, respetando las idiosincrasias regionales que alimentan la pluralidad de esta región.

En coherencia con este enfoque plural y sensorial, las entradas del Atlas reconocen las diversas identidades preservacionistas y las colaboraciones potenciales para el universo de la protección y salvaguarda del patrimonio común, respetando las especificidades. También exploran las políticas y prácticas que tratan de democratizar la conservación y representación del patrimonio, así como las expresiones culturales que cuestionan las jerarquías establecidas. Se analizan las dinámicas de colonialidad y decolonialidad en América Latina, explorando cómo estas perspectivas influyen en la comprensión y preservación del patrimonio cultural. De esta fuente creciente de temas surge la constatación de que el patrimonio puede ayudar a revelar cuestiones que antes eran poco discutidas. Para hacer frente a esta diversidad, este documento establece un diálogo franco con la pluralidad de temas, cartografiando tópicos que han ganado visibilidad en las últimas décadas.

Bajo el prisma de una red o “teia” –entramado simbólico y orgánico–, las entradas del Atlas dialogan entre sí, sin jerarquías fijas. Así se configura un tejido patrimonial vivo, donde las tesituras y urdimbres de la región se entrelazan, creando nuevas formas de lectura. Sus dibujos, mapas, tablas y colores establecen una conexión en red, muchas

veces rizomática, entre los diferentes espacios de la región y su patrimonio, conectándolos unos con otros. Éste es su poder visual y se centra en expresiones visuales como tarjetas de presentación hacia territorios aún por descubrir.

Además de establecer vínculos con marcos institucionales existentes, este proyecto pone en evidencia las tensiones entre los criterios oficiales de valoración y las formas comunitarias de reconocimiento patrimonial. Allí donde los estándares normativos tienden a homogeneizar, muchas expresiones culturales –como las terrazas agrícolas andinas, los archivos orales del pueblo Garífuna o las prácticas ceremoniales vinculadas a la selva amazónica– afirman sentidos sagrados, afectivos y territoriales que escapan a los mecanismos formales de validación. Esta distancia revela la necesidad de ampliar los marcos de comprensión y de abrir espacios para epistemologías y memorias que no caben en las categorías hegemónicas.

Desde esta perspectiva, el *Atlas del Patrimonio Latinoamericano* parte de una convicción clara en la cual el patrimonio de la región no es periférico ni residual, sino central para comprender los sentidos contemporáneos de la cultura, la sostenibilidad, la democracia y la dignidad. Lejos de ser un inventario de objetos del pasado, el patrimonio es hoy un dispositivo de imaginación social, en el que se juegan derechos, narrativas, pertenencias y futuros. Su diversidad, complejidad y vitalidad lo convierten en una fuente inagotable de saberes, que exige ser pensada desde las prácticas vividas, las memorias encarnadas y las luchas presentes. Desde la América Invertida que se niega a repetir moldes, este proyecto reafirma su voluntad de crear desde sí misma –y de visibilizar propuestas emergentes, voces locales y otras formas de producir, cuidar y transmitir lo patrimonial de manera más justa, situada y sostenible.

Sin embargo, más allá de estas aspiraciones conceptuales y políticas, el estudio y la gestión del patrimonio siguen atravesados por tensiones estructurales persistentes. Se reproducen jerarquías entre la memoria monumental y las memorias vivas; se perpetúan dispositivos de conservación que privilegian lo excepcional por sobre lo cotidiano; y subsisten marcos institucionales que dialogan poco con los saberes de las comunidades que originan y sostienen los patrimonios. A ello se suman las presiones contemporáneas: globalización, extractivismo, turismo desregulado, despojo territorial y apropiación de conocimientos ancestrales. Frente a estos desafíos, el Atlas propone una comprensión situada del patrimonio, que reconozca su dimensión política y su potencia transformadora.

Frente a estas múltiples amenazas y contradicciones, este proyecto colaborativo se afirma como una apuesta por el pensamiento patrimonial, no solo como un elemento que sistematiza conocimientos, sino como una plataforma que propone alternativas críticas. En lugar de reproducir modelos normativos, el Atlas documento promueve una ética del reconocimiento, de la escucha y del cuidado, orientada a renovar los marcos existentes mediante instrumentos normativos, analíticos y pedagógicos que visibilicen exclusiones y amplíen horizontes de sentido. Más que un inventario, este documento es una herramienta situada, útil para comunidades, instituciones, académicos y responsables de políticas públicas. Su vocación es doble, por un lado, busca visibilizar perspectivas locales y, por otro, promover formas de gobernanza patrimonial más justas, sensibles y contextualizadas. Esta apuesta reafirma el valor de las memorias, prácticas y saberes históricamente silenciados.

En diálogo con los procesos de gobernanza cultural internacional – como la Agenda 2030 o las convenciones de la UNESCO –, el *Atlas del Patrimonio Latinoamericano* se inscribe en un momento estratégico de proyección regional en el marco de MONDIACULT 2025. No como un producto acabado, sino como un espacio vivo de pensamiento, acción y futuro. Esta apuesta por una gobernanza patrimonial más justa se nutre también de una comprensión cada vez más compleja y expandida del propio concepto de patrimonio, que ha experimentado profundas transformaciones en las últimas décadas.

A lo largo del tiempo, el concepto de patrimonio ha evolucionado de una perspectiva centrada en monumentos y objetos hacia una comprensión más amplia, dinámica y relacional. Actualmente, abarca prácticas culturales vivas, saberes ancestrales, vínculos con la biodiversidad y modos de vida en transformación. Esta apertura ha generado nuevas disputas: ¿qué se preserva?, ¿quién lo decide?, ¿con qué recursos y al servicio de quién? Lejos de ser neutro, el patrimonio es un campo de tensión y de proyección, es un terreno simbólico y político donde se articulan memorias, resistencias, pertenencias y horizontes de futuro.

Entendemos el patrimonio cultural y natural latinoamericano como un conjunto de recursos heredados del pasado que las personas consideran, independientemente de a quién pertenezcan, como reflejo y expresión de sus propios valores, creencias, conocimientos y tradiciones. Estos elementos se encuentran en constante proceso de cambio, abarcando todos los aspectos resultantes de la interacción entre las personas y los lugares a lo largo del tiempo. Por tanto, percibimos el patrimonio como un conjunto de bienes materiales y elementos inmateriales, culturales y naturales, generados indistintamente por el

ser humano a lo largo de la historia. Estos adquieren valores y significados relevantes para las personas en el presente, convirtiéndose en bienes de interés general. De allí la necesidad de establecer un sistema de protección que garantice el cumplimiento del derecho fundamental de todas las personas a su conservación y disfrute colectivo.

Esta concepción del patrimonio encuentra su fundamento en una matriz histórica tejida por múltiples raíces culturales. Este patrimonio es el resultado de la confluencia de diferentes culturas y civilizaciones, entre ellas la indígena, la africana y la europea, y refleja la historia compartida y las experiencias colectivas de los pueblos latinoamericanos. La ampliación pone de manifiesto una historia de preservación del patrimonio común, así como potencialidades y dificultades similares. Se expresa también en lo que algunos autores clásicos llamarán el “giro decolonial”, movimiento que no rompe el diálogo con el saber eurocéntrico, pero considera que dicha episteme ya no es tan hegemónica y, por ello, no contempla la complejidad de las diferentes formaciones sociales en cada lugar y región del mundo.

En este escenario, la dimensión de los derechos humanos adquiere una centralidad irrenunciable. Pueblos indígenas, afrodescendientes, migrantes y comunidades históricamente marginadas han sido sistemáticamente excluidos de los procesos de reconocimiento. Sus formas de patrimonialización han sido negadas, cooptadas o folklorizadas. Sin embargo, redes de resistencia cultural han reivindicado el derecho a la memoria, la reparación histórica y la restitución de bienes y saberes. Así, el patrimonio se posiciona como un campo de disputa por la equidad, la dignidad y la justicia cultural.

Uno de los puntos de inflexión en esta reconfiguración es el papel cada vez más visible de las comunidades como protagonistas de los procesos patrimoniales. Experiencias de gestión comunitaria, archivos orales, redes de museos de base, prácticas de pedagogía patrimonial y activismos culturales han cuestionado el monopolio técnico-académico desde abajo. Estas iniciativas promueven formas de patrimonialización más inclusivas, sensibles al contexto y vinculadas al territorio. Esta insurgencia epistémica se nutre de una constelación de propuestas críticas –indígenas, afrodescendientes, campesinas, populares, comunitarias– entrelazadas con miradas de género, enfoques intergeneracionales y saberes territoriales que interpelan las lógicas coloniales del saber y del poder.

En este contexto, el patrimonio se revela como un espacio de tensión entre dinámicas extractivas y reproductivas, entre homogeneización y pluralidad, entre el archivo institucional y la memoria encarnada. Re-

conocer su dimensión conflictiva es, al mismo tiempo, afirmar su potencia para imaginar futuros más justos, sostenibles y diversos desde el Sur global. Este potencial enfrenta presiones cada vez más intensas. La mercantilización del patrimonio –a través del turismo no regulado, las industrias creativas o el uso instrumental en estrategias de marca-país– convive con el tráfico ilícito de bienes culturales y la apropiación de conocimientos ancestrales. Estas dinámicas generan contradicciones profundas entre la valorización económica y el respeto a los derechos culturales de los pueblos. Frente a ello, se vuelve urgente una justicia patrimonial que no se limite a proteger físicamente los bienes, sino que garantice agencia, participación y autonomía para sus portadores.

Una de las dimensiones más afectadas por estas tensiones es la riqueza natural y biocultural de América Latina, que constituye un eje transversal de este Atlas. Desde los bosques tropicales hasta los desiertos, la biodiversidad regional está profundamente entrelazada con saberes tradicionales, prácticas agrícolas, cosmologías y formas de vida sostenibles. Esta interdependencia se expresa en textiles, técnicas culinarias y ritualidades que revelan múltiples formas de habitar el mundo. Preservar este patrimonio implica también enfrentar amenazas como el cambio climático, la minería, los incendios o los monocultivos, y sostener los vínculos vitales entre comunidades y ecosistemas. Esta pluralidad se manifiesta como archivo vivo de memorias, conocimientos y territorios resilientes.

Esta diversidad, profundamente arraigada en los territorios y saberes de la región, se refleja también en la composición del Atlas. Reúne veintinueve textos producidos por investigadores de distintos países y disciplinas –desde la antropología, la paleontología, la historia o la arquitectura, hasta la diplomacia cultural, la gestión del patrimonio o la educación– seleccionados mediante una convocatoria abierta. Esta variedad metodológica no solo refleja el carácter interdisciplinario del campo patrimonial, sino también una apuesta política por construir una mirada latinoamericana plural, comprometida y situada. Los casos incluidos no buscan exhaustividad, sino representatividad. Algunos son ampliamente reconocidos, otros valorados localmente, y muchos más aún no han sido inscritos formalmente, pero poseen un profundo valor simbólico y afectivo. Esta obra se concibe como un documento abierto al debate, a futuras ampliaciones y a la construcción colectiva de una agenda patrimonial propia.

El *Atlas del Patrimonio Latinoamericano* no parte de clasificaciones oficiales ni de tipologías normativas, sino que propone una lectura crítica y contextual del patrimonio. La selección de ejemplos o estudio de casos responde a criterios que combinan anclaje territorial verifica-

ble, reconocimiento cultural, valor simbólico y potencial pedagógico. Se incluyen patrimonios materiales e inmateriales, visibles o sumergidos, institucionalizados o en disputa, así como experiencias comunitarias, redes transfronterizas y fenómenos culturales emergentes.

Esta visión se plasma de manera concreta en su estructura, organizada en cinco grandes partes que entrelazan memoria y monumentos, identidades en movimiento, lugares y paisajes, desafíos contemporáneos y redes de cooperación. Cada sección propone un eje temático con su propia introducción curatorial, componiendo un tejido patrimonial vivo, donde dialogan memorias, cuerpos, expresiones, paisajes y disputas. Un enfoque articulado, pero siempre abierto. Esta imagen del tejido no es solo una metáfora. Recupera una herencia profunda del pensamiento latinoamericano: la geometría de los textiles andinos, los calendarios mesoamericanos, los trazados de las piedras incaicas, que encarnan un orden cósmico y social. Esa abstracción estructural inspira una América unificada desde sus raíces, con un arte, una cultura y un patrimonio vivo que dialogan entre lo ancestral y lo contemporáneo, entre lo comunitario y lo universal.

La base de datos y el índice que acompañan esta obra permiten mapear coordenadas, rutas, conflictos y capas temáticas por región, tipos o nivel de reconocimiento. Esta metodología busca liberarse de la dependencia de las listas oficiales, sin dejar de dialogar con ellas, proponiendo nuevas formas de visualización y análisis territorial crítico. Las decisiones curatoriales responden tanto a criterios sustantivos como a límites editoriales, dejando abierta la posibilidad de futuras ediciones ampliadas, especializadas o colaborativas.

En fin, el *Atlas del Patrimonio Latinoamericano* se propone no solo como una compilación de textos, sino como una cartografía afectiva y política, una estrategia para fortalecer la presencia de la región en las discusiones globales y una afirmación de su potencial como espacio de pensamiento, de acción y de futuro. Lejos de reproducir modelos ajenos, el Atlas proyecta desde la región una visión holística, inclusiva y transformadora del patrimonio: como tejido, como mapa, como horizonte. Invitamos, entonces, a multiplicar sus sentidos, con la conciencia de que en esta obra latan las memorias, los cuerpos y las voces de una región que no solo resiste, sino que imagina y crea. Embebido en la fuerza vital que une la pluralidad y la diversidad, este documento es presentado como materia prima y espíritu de América Latina.

*Los editores,
París, verano de 2025*

REFERENCIAS

Andrade, Oswald de. *Manifesto antropófago*. Nuevo Texto Crítico 12, no. 1 (1999): 25–31.

Enamorado, V. M. “Algunas reflexiones sobre la noción de Patrimonio Cultural: la deconstrucción de un discurso edificado desde el elitismo y el eurocentrismo.” In *Didáctica del patrimonio y de la cultura andaluz*, 15. Granada: Editorial Tleo, 2020.

García Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Mancilla Carrasco, P. “El mapa invertido de Joaquín Torres-García y las ciencias sociales de América Latina: Hacia un símbolo estético del pensar latinoamericano.” *Desde el Sur* 15, no. 1 (2023): e0014.

Murlender, Laura. “La escuela de Joaquín Torres-García y su tesis americanista: Buscar a América.” *Diversidad* 9, no. 5 (2014): 43–59.

Piñero, Gabriela A. *Rupturas y continuidad critica de arte desde America Latina*. Santiago. Metales Pesados, 2019.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder.” Ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Buenos Aires, 2009.



Memoria y monumentos

¿Qué voces construyen la memoria de América Latina? Esta sección invita a mirar más allá de estatuas y panteones, para descubrir monumentos vivos: archivos insurgentes, tumbas silenciadas, museos que sanan.

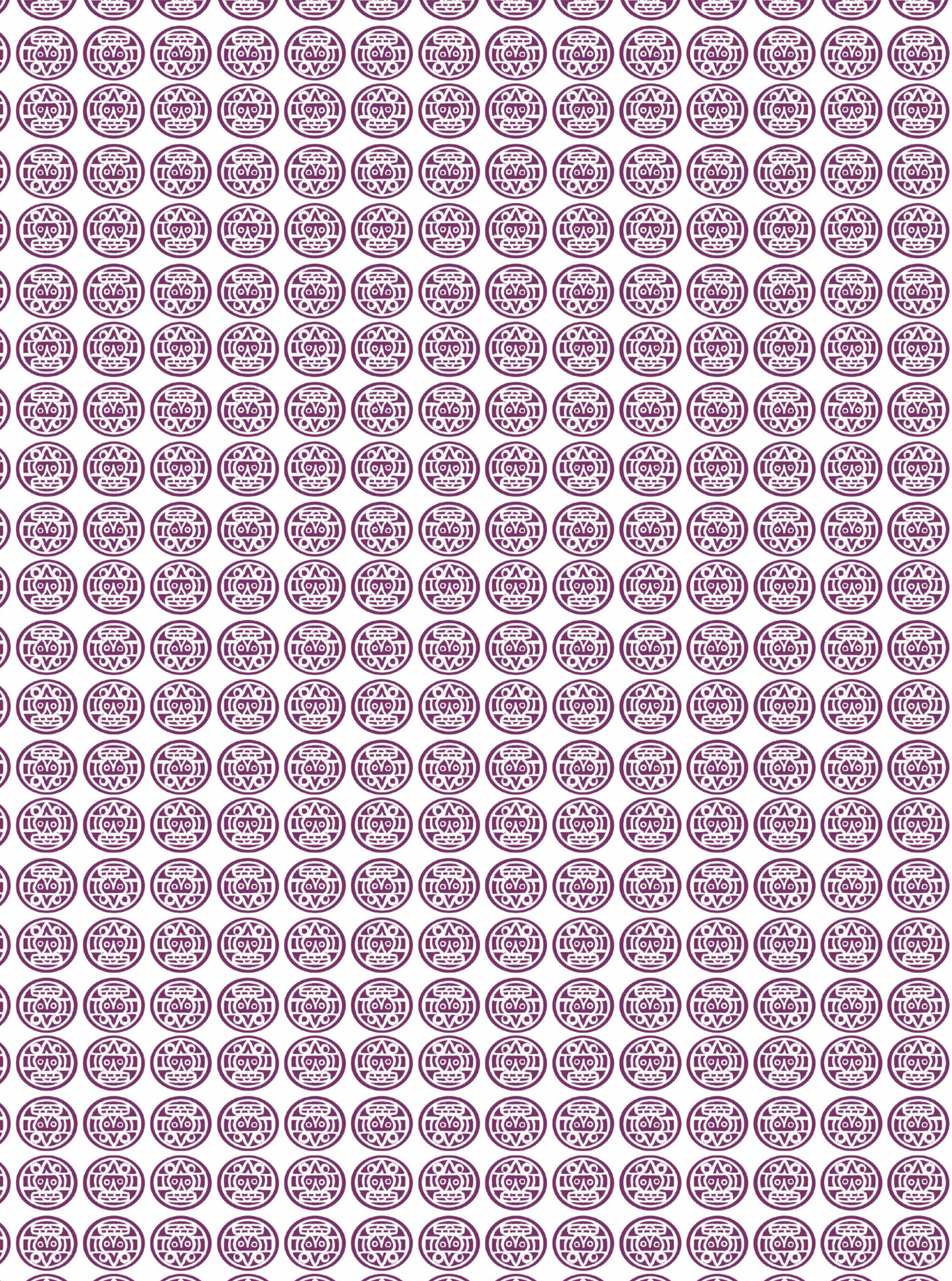
Aquí, la monumentalidad no equivale a grandeza oficial, sino a resistencia cotidiana. Las memorias subalternas –indígenas, afrodescendientes, populares– irrumpen con fuerza en el paisaje patrimonial, reclamando su derecho a existir y persistir.

Desde fosas comunes hasta memoriales comunitarios, del arte funerario a la reparación histórica, esta parte del Atlas del Patrimonio Latinoamericano abre preguntas cruciales:

¿Quién recuerda? ¿A quién se olvida? ¿Cómo se repara una herida colectiva?

Memoria y monumento se entrelazan como territorios de disputa y creación. No son solo pasado: son el punto de partida para imaginar futuros más justos.





Monumentalidad y canonicidad

Flavio de Lemos Carsalade

EL ARGENTINO RAMÓN GUTIERREZ, UNA REFERENCIA en el estudio del patrimonio cultural latino americano, suele mostrar una fotografía durante sus conferencias. La fotografía muestra un edificio vernáculo y, frente a él, un banco donde están sentados hombres y mujeres con trajes tradicionales. En tono provocador, hace una pregunta al público ¿dónde está el patrimonio cultural? Ante el silencio del público, contesta “es el banco”. Al final, es allí que la gente se encuentra y crea lazos, allí donde nace la cultura y su continuidad. Para los latinoamericanos, el patrimonio no reside necesariamente en la monumentalidad, ni se limita tampoco a los grandes exponentes de la alta cultura generalmente reservada a las élites dirigentes. Por el contrario, este se manifiesta en los espacios compartidos, los objetos cotidianos y en las practicas sociales que tejen la identidad colectiva.

La regla que mide el “banco” patrimonial no tiene la misma escala que la que mide el Panteón. La vara que los estableció no es el mismo instrumento que ha sido manejado por diferentes constructores. Así, cuando tengamos que escribir sobre la nomenclatura «Monumento», tendremos que partir, al contrario de lo que predicán los diccionarios y las enciclopedias, de las diferencias y no del significado *ubi et orbi*. Para evitar ser condenados por los exégetas, deberemos seguir un camino ortodoxo, empezando por examinar los términos que componen esta ecuación monumental. La palabra griega “canon” (κανόνας, kanónas) se refiere a un instrumento de medida que sirve

para comparar magnitudes. Con el tiempo, esta palabra pasó a designar el conjunto de reglas, o modelos, de un tema determinado, y se le han asociado conceptos como reglas, modelos generales, preceptos de validación, normas, estándares, legitimidad y veracidad.

Es interesante notar como el concepto ha evolucionado, pasando de un instrumento de medida - el cual serviría de referencia compartida para un dialogo - al concepto abstracto de verdad, el cual debería ser aceptado por los participantes en ese dialogo. Se trataría, desde luego, de un *a priori* del que hay que partir y sobre el cual no hay ninguna duda. Sin embargo, esta concepción rígida del canon patrimonial ha sido contestada, especialmente en América Latina, donde la diversidad cultural desafía las nociones uniformizadoras y promueve una visión más dinámica y relacional del patrimonio. En vez de un modelo universalista y fijo, el patrimonio en la región refleja una multiplicidad de influencias, resignificaciones y prácticas que surgen no sólo de la preservación, sino también de la reinención continua.

El concepto de patrimonio mundial cultural y natural, en el momento de su adopción por la UNESCO, reflejaba un enfoque heredado de los movimientos conservacionistas europeos, como la Carta de Atenas (1931) y la Carta de Venecia (1964). Este enfoque favorecía los monumentos y los sitios excepcionales, frecuentemente considerados como representaciones de un pasado elitista y que, con el tiempo, llegó a ser criticado por causa de la visión eurocéntrica y limitada que este representaba (Rodríguez, 2022). Sin embargo, esta perspectiva ha sufrido revisiones dentro de la propia UNESCO, a través de reuniones como MONDIACULT (1982) y la Reunión de Nara (1994), que ampliaron las nociones de autenticidad y de diversidad cultural. Sin embargo, su aplicación en América Latina aún se enfrenta a desafíos, por lo que es esencial mejorar la articulación de las políticas globales y de las prácticas locales con miras a garantizar una preservación más inclusiva y efectiva.

Esta lógica vinculada al concepto de «monumentalidad» se inspira principalmente de dos fuentes, entre otras, que finalmente son complementarias. La primera trata de una lógica de dominación, militar o religiosa, en la cual los valores y los dioses de los vencedores prevalecen, y la cultura de los vencidos tiene que someterse a la cultura dominante y a las disposiciones estratégicas que el dominador considera mejor para las regiones bajo dominación. Es una actitud colonial-extractivista que ha marcado la dominación europea en el territorio americano, desde la segunda mitad del siglo XVI. De acuerdo con esta lógica, los pueblos dominados eran supuestamente bárbaros, por ello

había que imponerles costumbres, normas y religión ajenas, como si fuera necesario sustituir sus propios valores y dioses. Se trata de una lógica común de dominación. Esta concepción que sigue existiendo en ciertos enfoques patrimoniales, apoya la jerarquización de ciertos bienes culturales en detrimento de otros.

La segunda fuente trata de la evolución de los saberes, fundamentada en la tradición occidental que favorece el conocimiento sistematizado, académico y científico. Sus orígenes se remontan a la tradición iluminista y cartesiana del fin del siglo XVII, que cree en el método «correcto» para evitar el error, o el método de diferencias entre lo ilusorio y lo «real». Sin embargo, los saberes no se limitan al conocimiento científico, ni tampoco a los conocimientos que resultan de un solo método de una de las múltiples formas científicas. La ciencia, en su forma actual, corresponde a un subconjunto de saberes, y eso saberes no son solamente la enunciación de significados denotativos, sino la mezcla del saber vivir, el saber hacer, etc.

Los saberes, así entendidos, corresponden, desde luego, a la «formación» muy amplia de varias competencias, y presentan afinidades con las costumbres, en la preeminencia de la forma narrativa característica de la formulación de los saberes tradicionales. Es interesante observar la distinción entre los saberes científicos y la cultura en las relaciones de legitimación, porque mientras la ciencia tiene por objetivo ser universal, la cultura es local y, por esta característica, significa que el patrimonio y los conocimientos no científicos también se legitiman dentro del propio grupo social. Así pues, si el canon utiliza reglas que apuntan a una verdad, esta idea no se apoya ni en el método científico, ni en el filosófico, ni siquiera en el artístico, donde reina la libertad absoluta (sin la cual no sería arte).

Este desafío a los cánones universales y a la valorización de los saberes locales llegó a su punto culminante en 1982, durante la Conferencia MONDIACULT celebrada en Ciudad de México. En aquella ocasión se propuso una nueva definición del patrimonio cultural, que incluía tanto los elementos materiales, como inmateriales, de la creatividad de los pueblos: lenguas, rituales, creencias, lugares y monumentos históricos, literatura, obras de arte, archivos y bibliotecas. Además, se subrayó que la atención al patrimonio monumental no debía prevalecer en la formulación de las políticas culturales, ni en la asignación de los presupuestos culturales. El patrimonio inmaterial fue reconocido entonces como uno de los avances más positivos de la última década, marcando un punto de inflexión en la concepción global del patrimonio cultural (Rodríguez, 2022).

La palabra monumento, a su vez, procede del griego, *mnemosynon*, y del latín, moneo, monere, que significa “recordar”, “aconsejar” o “advertir”. En sentido estricto, se trataría de cualquier signo de referencia a un recuerdo concreto, en cualquier escala o grado de importancia. Sin embargo, la palabra fue apropiada de forma moderna a algo que se refiere a lo «monumental», a algo grandioso, excepcional. Como demostrado por Jacques Le Goff, esta evolución del concepto se ha visto alimentada por la institución del «monumento histórico» y el interés de quienes cuentan la historia. Ya no se entendía como algo que iba de lo sencillo a lo grandioso, sino que se limitaba a las estructuras conmemorativas, y en general a las que pretendían materializar una cierta memoria colectiva destinada a sobrevivir. Cuando la alta cultura está asociada al concepto francés de manifestación de la cultura a través de sus máximos exponentes, el monumento se vuelve aún más ostentoso y autorreferencial. Aunque Riegl, en 1903, ya señalaba que los monumentos pueden ser intencionados y no intencionados, incluso aquellos creados sin la intención de representar hechos históricos, cuando son apropiados por la alta cultura, se convierten en excepciones que hay que mantener en su integridad y autenticidad, dos términos que también merecen nuestra atención en esta entrada léxica.

Aunque los monumentos parezcan ser simples improntas de momentos históricos que han adquirido notoriedad, su existencia obviamente no es neutral. En realidad, fueron creados en repetidas ocasiones por el poder dominante como formas de persuasión y de manipulación de las masas. Al ejemplo de las inscripciones egipcias en las cuales se mezclaban dioses y faraones para «instruir» al pueblo, o de la riqueza formal del Barroco como reacción a la Contrarreforma, para educar a los cristianos. La creación de monumentos es, desde luego, un esfuerzo deliberado, tanto en su origen (construcción) como en su apropiación como patrimonio. El problema de esta génesis y atribución es que a menudo elude la legitimación popular necesaria para su reconocimiento como patrimonio colectivo, y se presenta como un bien más representativo de una élite que de un pueblo como un todo. Peor aún, la elección de un monumento puede ser también una forma de reproducción de las ideas dominantes.

Las nociones de autenticidad e integridad, tal como las entiende la tradición europea y que se han convertido en un instrumento de medición para el reconocimiento del patrimonio cultural de la humanidad, han resultado insuficientes para incluir variadas tradiciones. La reconstrucción ritualista de los templos japoneses en madera y la sustitución de materiales en los edificios arquitectónicos de tierra, característica de los asentamientos sencillos latinoamericanos, son ejemplos que cues-

tionan la noción de permanencia material como indicador exclusivo del valor patrimonial. Si la materialidad de la piedra parecía ser la métrica de la eternidad y si esta misma materialidad parecía no estar relacionada con ningún atributo intangible, estas certidumbres se fueron diluyendo porque no son «universalmente» válidas. Además, el propio concepto de universalismo está padeciendo de una inversión hoy en día.

El «universalismo» ya no se refiere a un conjunto de principios comunes presentes en cualquier cultura, como valores supuestamente omnipresentes, sino que se manifiesta como diversidad y particularidad regional que deben tener sentido precisamente por su diferencia: la alteridad es el principal atributo de lo universal. Del mismo modo, la excepcionalidad tampoco es un criterio de lo común, finalmente, «excepcional» es precisamente lo que no es común. La palabra «representatividad» parece ir mucho más allá de la noción de excepcionalidad, ya que su origen no es la alta cultura, sino aquellos bienes que definen mejor los valores en los cuales las sociedades se reconocen.

La evolución del concepto de patrimonio en la UNESCO ilustra la transición de la monumentalidad hacia un enfoque antropológico e integrado. La introducción de la categoría «paisajes culturales» en 1994, marcó un cambio crucial, al conectar cultura y naturaleza, y dialoga hoy día con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Ejemplos como las terrazas agrícolas andinas, las Líneas de Nazca (Perú) y el Qhapaq Ñan (red de caminos incas) ponen de relieve la interacción entre el medio ambiente y los valores espirituales y los rituales locales.

En Centroamérica, el Parque Nacional de Tikal (Guatemala) ilustra cómo la arquitectura maya se relaciona con el cosmos y la naturaleza. En el Caribe, el Valle de Viñales (Cuba) y el Morro de San Juan (Puerto Rico) muestran cómo la cultura y la naturaleza se conectan en paisajes únicos. Por último, las misiones jesuíticas guaraníes (Brasil, Argentina, Paraguay) reflejan una integración única entre espiritualidad, prácticas agrícolas y biodiversidad. Estos ejemplos simbolizan la pertinencia de un enfoque holístico del reconocimiento del patrimonio, e ilustran cómo la integración de la conservación del medio ambiente y la valorización cultural pueden servir de modelos mundiales para equilibrar el desarrollo sostenible y la preservación del patrimonio.

La Declaración de Nara sobre la Autenticidad (1994) puso de relieve los valores asociados a la autenticidad que varían según las culturas, inclusive dentro de una misma sociedad. Este principio se amplió en la Declaración de Yamato (2004), que reconoció el carácter dinámico y transfronterizo del patrimonio inmaterial. En la década de 1990, la intensificación de las demandas multiculturales y el ascenso de los

gobiernos progresistas en América Latina impulsaron la valorización de la diversidad cultural y el patrimonio inmaterial. Este contexto político influyó directamente en la participación activa de la región en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), consolidando el papel de América Latina como líder en la promoción de enfoques inclusivos y equitativos (Rodríguez, 2022).

Eduardo Galeano va al encuentro del «banco» de Ramón Gutiérrez cuando reflexiona sobre lo que sería la cultura para los latinoamericanos: “Para nosotros, la cultura no terminó con la producción y el consumo de libros, pinturas, sinfonías, películas y obras de teatro. Tampoco empezaba ahí. Entendíamos por cultura la creación de cualquier espacio de encuentro, y para nosotros, la cultura incluía todos los símbolos de la identidad y de las memorias colectivas: los testigos de lo que somos, las profecías de la imaginación, las denuncias de lo que nos impide ser”. (Galeano, 2021, 145). Las especificidades de América Latina y el Caribe desafían el bastón europeo y exigen que tengamos una actitud iconoclasta, de lo contrario perderemos lo que para nosotros es patrimonio, así como todo su significado.

Existen varias especificidades en América Latina y muchas entre ellas necesitan tener sus propias normas. Hay una gran diversidad de pueblos originarios de la región y, mientras algunos dejaron estructuras de piedra (incas, aztecas, mayas), otros se caracterizaron por asentamientos efímeros (como los indígenas brasileños). Las realizaciones en piedra tienen una fuerte relación con la naturaleza y los caminos solares, y tienen significados que van más allá de la talla o de la pericia. La ausencia de estructuras permanentes que caracteriza al caso de los indígenas, no significa que no hayan dejado memoria ni patrimonio, pues se trata de una memoria y de un patrimonio de otro tipo relativo al conocimiento y a las tradiciones. Si por la herencia colonial los monumentos de tradición europea se superpusieron a estructuras originales, eso no significa que esos monumentos hayan desaparecido, simplemente se trata de una legibilidad híbrida, denunciadora de momentos históricos. Para la métrica europea, una historia de 500 años es reciente; para muchos americanos, es un horizonte reconocible.

A pesar de la importancia concedida a los monumentos de piedra de las antiguas civilizaciones, la tradición de la materialidad en la región está compuesta por distintas tradiciones arquitecturales vernáculas de tierra o de madera (como en Chile), y su durabilidad no es la misma. Esto no significa que la sustitución del material ponga en peligro la autenticidad de los testimonios históricos, sino que simplemente continúan a permanecer a pesar de las transformaciones. De hecho,

la transformación es una característica de América Latina, ya que los edificios, las ciudades y los centros históricos viven bajo el impacto constante de las desigualdades sociales y los sucesivos movimientos de desalojo, gentrificación, presión y re-ocupación. Bajo la presión del patrimonio como atractivo turístico, la población más pobre de la zona de Pelourinho (Bahía, Brasil) fue expulsada, llevándose con ella la «bahianidad» de sus calles. Lo mismo ocurrió en Cartagena de las Indias (Colombia), Cuzco (Perú), así como en otros centros latinoamericanos. Bajo la presión económica de los grandes movimientos financieros, las restauraciones que deberían dialogar con la ciudad se transforman en desarrollos inmobiliarios al ejemplo de Puerto Madero (Buenos Aires, Argentina). La restauración «monumental» utilizada en estos casos no favorece en absoluto a la función social del patrimonio.

Tampoco, en este caso, existen economías que den prioridad a las operaciones plásticas monumentales de los bienes patrimoniales. Estas se realizan según las posibilidades presupuestarias disponibles, sin comprometer su función patrimonial. En La Habana, el orgullo por el patrimonio cultural sigue permaneciendo, independientemente de los métodos utilizados para su restauración, que se ajustan a las condiciones de una economía muy presionada por los bloqueos. Si los principios de la restauración adoptan técnicas particulares, por muy adecuadas que sean, las políticas públicas que han tenido éxito en el norte global tampoco se aplican aquí. Tampoco sirve el «alquiler social» en los planes de asentamientos urbanos para personas que sólo se sienten seguras en su propia casa. Son las transformaciones las que hacen que nuestros monumentos pasen de ser pequeñas capillas a grandes catedrales, cada vez más auténticas, como es el caso de la Iglesia de Nuestro Señor de Bonfim (Salvador Bahía) o de la Basílica de Guadalupe (Ciudad de México).

Estos templos no existen como monumentos sin las festividades que los acompañan, las procesiones, las kermeses y el sincretismo. En América no hay patrimonio tangible que pueda separarse del intangible, como supone la métrica europea, fascinada por la herencia artística grabada en materiales pétreos. Como dice Ramón Gutierrez, «estos valores del patrimonio tangible e intangible son los que se viven en la fiesta, esa fiesta barroca que constituye uno de los elementos fundamentales de la cultura americana». Es esta fiesta del alma la que hace que el Barroco sea aún más exuberante, encantador y vivo, estallando en las iglesias franciscanas de Perú o México. El *art déco* también adquiere aquí rasgos barrocos, mientras que el modernismo desarrolla su propia personalidad, adaptada a los materiales, técnicas y necesidades locales. En sus mejores momentos, estas expresiones arquitectónicas se distancian del universalismo preconizado por las ideas corbusianas.

El patrimonio cultural de América Latina está intrínsecamente ligado al territorio y a su diversidad de paisajes y culturas. Se manifiesta en la conexión con la Pacha Mama, en las aguas andinas y la arquitectura de paja de las islas flotantes del Uros Kontiki (Bolivia), en la relación con los mares y sus tradiciones, ya sea en los moai de la Isla de Pascua o en los balandros del noreste de Brasil. También lleva las marcas de una herencia histórica de opresión y liberación, como demuestran el muelle de Valongo (Brasil) y la Escuela Superior de Mecánica de la Armada de Buenos Aires (Argentina), símbolos de la esclavitud y de las dictaduras que moldearon la región. Las políticas patrimoniales deben reconocer esta especificidad y alejarse de los modelos rígidos que ignoran el carácter vivo y dinámico de la cultura. América Latina no puede reducirse a cánones universales que no reflejan sus realidades.

En América, nuestros monumentos son los pueblos, sus territorios, sus fiestas, sus riberas, su historia marcada por la opresión y la liberación, las relaciones entre la materia y las personas. No hay cánones que den cuenta de tantas almas diferentes; al fin y al cabo, todos caben en el cielo, inclusive el canónico.

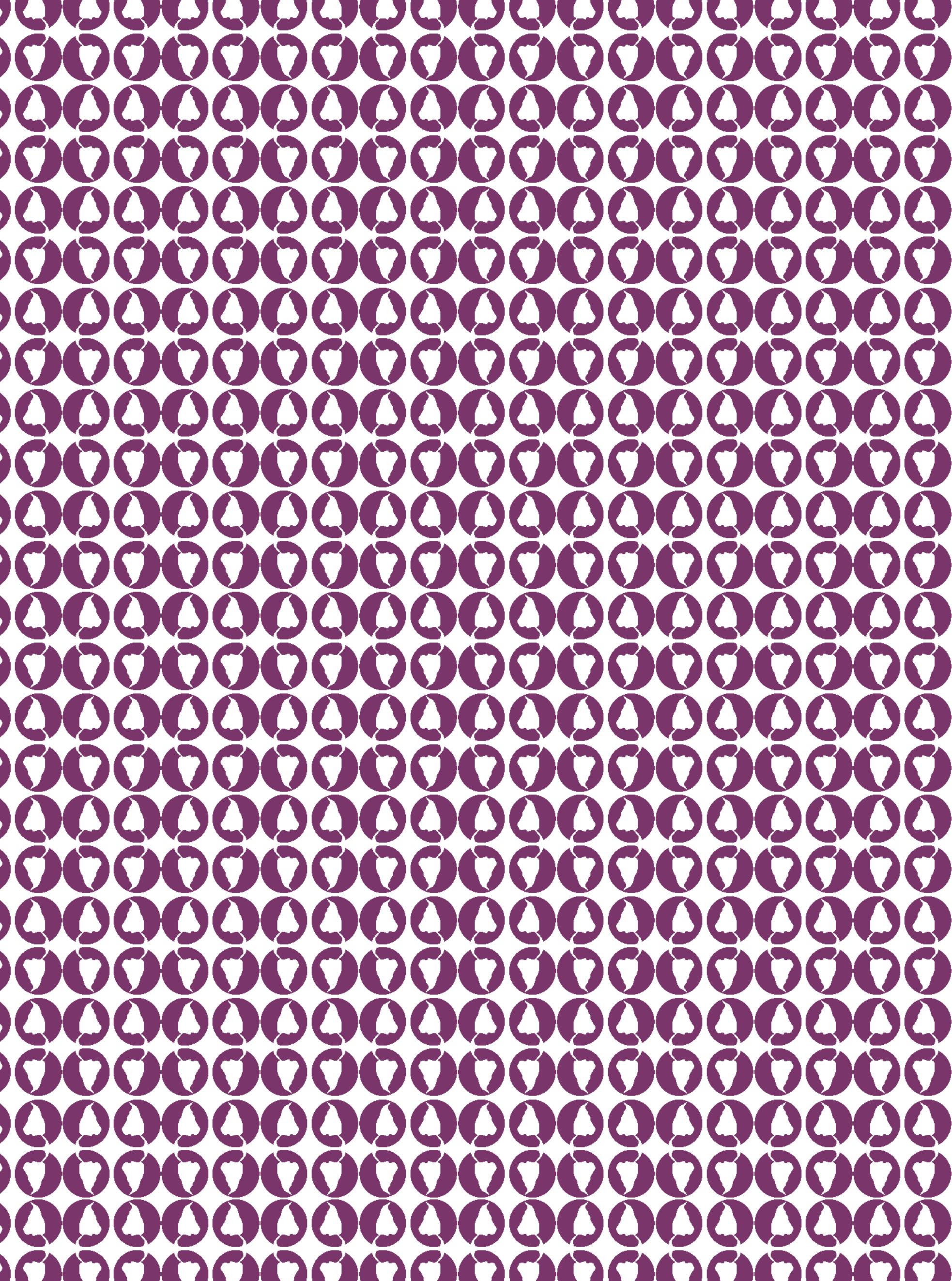
Flavio de Lemos Carsalade — Arquitecto-Urbanista y Profesor Titular de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil
| flavio.carsalade@gmail.com

REFERENCIAS

Galeano, Eduardo. *Días e noites de amor e guerra*. Porto Alegre: LP&M, 2021.

Gutiérrez, Ramón. *Notas personales*. Conferencias realizadas por el autor.

Rodriguez, Yoselin. *Amérique latine et Caraïbes à l'UNESCO: les enjeux du patrimoine dans les relations internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022.



Colonialidad y decolonialidad

María Esperanza Rock Núñez

AMÉRICA LATINA ES UNA REGIÓN DE GRAN DIVERSIDAD cultural y natural, donde la herencia colonial ha coexistido con la resistencia y creatividad de las comunidades originarias y afrodescendientes. Su lucha por el reconocimiento de sus tradiciones persiste frente a estructuras de poder que aún reflejan legados coloniales. La revalorización de estas culturas es clave, pues resisten concepciones políticas rígidas que no reflejan sus cosmovisiones y formas de vida. En este contexto, es fundamental adoptar un enfoque crítico decolonial que cuestione las narrativas dominantes e impulse un modelo de gestión patrimonial más inclusivo, que valore tanto el conocimiento ancestral como su interconexión con el presente.

Pensadores como Paulo Freire (1970), Aníbal Quijano (2000), Enrique Dussel (1998), Silvia Rivera Cusicanqui (2007), Castro Gómez y Grosfoguel (2007), Walter Mignolo (2007) y Arturo Escobar (2008) han analizado la colonialidad del saber y del poder, evidenciando la exclusión de las epistemologías indígenas y afrodescendientes. Freire propuso una educación liberadora para los oprimidos; Quijano y Dussel destacaron cómo la colonialidad del poder y el saber perpetúa la marginalización de estas epistemologías; Rivera Cusicanqui expuso la dominación simbólica como un mecanismo de continuidad colonial, mientras que Mignolo y Escobar han desarrollado teorías sobre la descolonización del conocimiento y la necesidad de alternativas epistémicas desde el Sur Global. Sus reflexiones han dismantelado estruc-

turas de dominación y han abierto caminos para repensar el poder, el conocimiento y el patrimonio desde una perspectiva crítica y transformadora, influyendo en debates globales sobre justicia epistémica.

La definición del patrimonio cultural debe replantearse para reconocer diversas formas ontológicas y expandir sus narrativas más allá de las categorías tradicionales. Esto implica un cambio en la manera en que se conciben tanto los objetos materiales como las prácticas culturales, evitando su clasificación bajo criterios occidentales que limitan su comprensión integral. Es fundamental integrar visiones críticas que superen representaciones hegemónicas y permitan interpretar el legado cultural en su complejidad. Ejemplos como el Centro Histórico de Ciudad de México, La Habana Vieja y Cusco evidencian una herencia colonial eurocéntrica, por lo que más que negar su valor, es necesario enriquecer sus interpretaciones, incorporando las voces de las culturas originarias y afrodescendientes para revelar los procesos de dominación que los han configurado. Reconocer estos procesos no implica borrar el pasado colonial, sino resignificarlo desde una perspectiva que integre múltiples narrativas y visibilice las contribuciones históricas de los pueblos que fueron marginados.

Las civilizaciones prehispánicas como los Mayas, Aztecas e Incas desafían la visión eurocéntrica de la historia con un legado que trasciende la arquitectura y revela cosmovisiones profundas. Monumentos como Teotihuacán, Machu Picchu y Chichén Itzá no solo representan hazañas constructivas, sino que reflejan una conexión simbólica con el cosmos y la naturaleza, aspectos esenciales en su interpretación patrimonial. El arte prehispánico, con su riqueza simbólica y técnica, no fue reconocido como “arte” en los cánones occidentales hasta su clasificación dentro de marcos europeos, a pesar de que sigue vivo en las prácticas culturales de muchas comunidades. Esta permanencia desafía la visión dominante que lo reduce a un pasado estático.

Este legado de resistencia cultural se mantiene en iniciativas contemporáneas que buscan revalorizar saberes ancestrales. Los movimientos decoloniales, liderados por pueblos indígenas y afrodescendientes, rescatan estas formas de conocimiento y producción cultural como una respuesta a la imposición de modelos eurocéntricos. No se trata de una musealización rígida del pasado, sino de reconocer que estas expresiones siguen vivas y evolucionan con el tiempo.

Desde una perspectiva decolonial, el patrimonio debe interpretarse más allá de lo monumental y lo material, integrando su dimensión simbólica y ontológica. El enfoque de “patrimonio vivo” y la valoriza-

ción de saberes ancestrales resaltan que el patrimonio es dinámico y relacional. Para comprenderlo, es necesario alejarse de visiones totalizantes y aceptar la oralidad y la cultura, como una de sus principales formas de transmisión. En muchas comunidades, el arte sigue siendo un medio esencial para expresar y preservar la memoria colectiva, funcionando como herramienta de resistencia y continuidad cultural. Este enfoque revalora las cosmovisiones propias de cada comunidad, donde naturaleza, espiritualidad y colectividad forman un todo indisoluble. Las propuestas decoloniales no solo cuestionan las visiones eurocéntricas del patrimonio, sino que amplían su significado hacia un principio más inclusivo y pluralista.

Los movimientos culturales y artísticos en América Latina han sido fundamentales en la reinterpretación y resignificación del patrimonio, permitiendo que comunidades originarias y afrodescendientes recuperen su historia y memoria colectiva. La resistencia cultural ha sido una herramienta clave para la protección de espacios, tradiciones y expresiones patrimoniales, contribuyendo a su transmisión y visibilización en contextos de exclusión, discriminación y marginación. El movimiento zapatista en México, además de su lucha por la autonomía indígena, ha impulsado iniciativas de recuperación y gestión comunitaria del patrimonio, promoviendo el fortalecimiento de lenguas indígenas, prácticas agrícolas tradicionales y formas de organización ancestral que han sido reconocidas como parte del patrimonio inmaterial del país.

La recuperación de bienes culturales saqueados durante la colonización es una acción fundamental en la restitución y decolonización del patrimonio, garantizando que estos objetos vuelvan a formar parte de las prácticas culturales y ceremoniales de sus comunidades de origen. La restitución del arte precolombino y objetos sagrados en América Latina no solo reivindica saberes ancestrales, sino que ha transformado la gestión patrimonial, orientándola hacia modelos más inclusivos que reconocen el derecho de los pueblos originarios y afrodescendientes a su propia memoria histórica. Es crucial recordar el pasado colonial marcado por violencia, saqueos y discriminación, ya que su reconocimiento es fundamental para la reparación y para la toma conciencia global con el fin de que la humanidad no repita estos dolorosos sucesos.

Estos avances se reflejan en reformas constitucionales que han fortalecido el reconocimiento del patrimonio cultural. La Constitución mexicana de 1917 fue pionera al declarar la nación como pluricultural, sentando un precedente en la región. En 1991, la Constitución de Colombia reconoció la diversidad étnica y cultural del país, garantizando derechos a los pueblos indígenas, afrocolombianos y comuni-

dades raizales sobre su identidad y territorios. Ecuador (2008) y Bolivia (2009) avanzaron aún más, consolidando el reconocimiento del Estado Plurinacional y otorgando derechos explícitos a estos pueblos sobre la protección y gestión de su patrimonio.

En Brasil, la Constitución de 1988 reconoció y protegió el derecho de los pueblos indígenas a preservar y utilizar sus lenguas, impulsando su oficialización en estados como Paraná y Mato Grosso do Sul. En 2023, la traducción de la Constitución al *nheengatú* permitió que los pueblos amazónicos accedan a sus derechos en su propia lengua, marcando un hito en el reconocimiento de la diversidad lingüística. En Paraguay, el guaraní fue reconocido como lengua oficial junto al español en la Constitución de 1992. La creación de la Academia de la Lengua Guaraní en 2010 ha sido fundamental en la preservación, normalización y enseñanza de esta lengua, garantizando su inclusión en ámbitos educativos y culturales.

La educación también ha sido clave en este proceso. Programas de educación intercultural bilingüe en Colombia, México y Bolivia han integrado lenguas, cosmovisiones y tradiciones indígenas en los currículos escolares, garantizando la transmisión intergeneracional del conocimiento. En Perú y Colombia, el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) ha permitido que las comunidades originarias participen activamente en la enseñanza de su patrimonio, fortaleciendo su identidad cultural y su derecho a la educación en sus propios términos.

La gestión del patrimonio cultural en América Latina ha evolucionado, priorizando la participación comunitaria en su conservación y revalorización. Más allá de una tarea institucional, se ha convertido en un proceso colectivo que asegura la continuidad de saberes ancestrales en un contexto de transformación social. En Colombia, la Red de Gestión Cultural del Banco de la República ha sido pionera en fomentar la participación comunitaria en la preservación del patrimonio. Mediante programas de formación y empoderamiento cultural, ha impulsado proyectos con comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, promoviendo la gestión autónoma de sus patrimonios. Iniciativas como el Museo del Oro y la Red de Bibliotecas han sido clave en la recuperación y divulgación de conocimientos ancestrales, reforzando su papel en la identidad cultural del país.

En Brasil, el programa Puntos de Cultura ha impulsado una gestión cultural descentralizada, fortaleciendo la autonomía de comunidades históricamente marginadas. En regiones rurales y periféricas, este programa ha permitido que las comunidades preserven y transmitan

sus tradiciones sin intermediación institucional, asegurando su continuidad en un contexto contemporáneo. Además, ha fomentado la producción artística basada en expresiones culturales locales, integrando música, danza y cultura digital. Este programa ha inspirado a diversos países latinoamericanos como Chile, Argentina, Bolivia, Colombia, México, entre otros quienes desarrollan una importante labor de impulsar el sector cultural con valores pluralistas. Estos ejemplos ilustran la transición de una gestión cultural centralizada hacia un modelo decolonial, democratizando el acceso a la cultura y devolviendo a las comunidades el control sobre sus propios legados.

A nivel regional, diversas organizaciones han promovido la cooperación en la gestión del patrimonio cultural. Redes como la de Patrimonio Cultural de la OEI y la Red Latinoamericana de Patrimonio Cultural Inmaterial han articulado plataformas de intercambio de conocimientos, fortaleciendo la colaboración entre gobiernos, ONGs y comunidades locales. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003) ha sido un referente clave en la protección de las tradiciones orales, la música y las danzas en América Latina. Sin embargo, ha puesto en evidencia las limitaciones de los marcos normativos internacionales para integrar las cosmovisiones de los pueblos originarios, especialmente en la distinción entre lo material y lo inmaterial.

En las últimas décadas, la gestión del patrimonio en América Latina ha transitado de una concepción eurocéntrica a un modelo decolonial, donde el patrimonio se entiende como un proceso dinámico vinculado a las comunidades y sus saberes ancestrales. Este enfoque impulsa la participación comunitaria y posiciona el arte como una herramienta de resistencia, memoria y reconstrucción identitaria. Artistas como Rufino Tamayo (México) y Guerrera de los Andes (Bolivia) han reinterpretado símbolos prehispánicos en sus obras, reivindicando la identidad originaria. En la pintura y escultura, figuras como Osvaldo Guayasamín (Ecuador), Marta Rodríguez (Colombia) y Fernando Botero (Colombia) han cuestionado las representaciones coloniales del cuerpo, la historia y la identidad. Joaquín Torres García (Uruguay), con América Invertida, rompió con las jerarquías geopolíticas impuestas por Occidente, resignificando el lugar de América Latina en el mundo.

El muralismo mexicano, con figuras como Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, ha sido fundamental en la visibilización del patrimonio histórico y cultural de México, plasmando en sus obras narrativas que recuperan la memoria indígena y popular. A través de murales en edificios públicos y espacios urbanos, estas obras han servido como her-

ramientas de educación patrimonial, transmitiendo la historia y cosmovisión de los pueblos originarios. Escritores como Gabriel García Márquez (Colombia) y Eduardo Galeano (Uruguay) han recuperado y resignificado el patrimonio narrativo latinoamericano, integrando en sus obras tradiciones orales, mitos y cosmovisiones de los pueblos originarios y afrodescendientes. Gabriela Mistral (Chile), además de ser la primera mujer latinoamericana en recibir el Nobel de Literatura, reivindicó la oralidad y la educación indígena como formas esenciales de transmisión del patrimonio inmaterial. Rigoberta Menchú (Guatemala), Nobel de la Paz, ha documentado en su testimonio las tradiciones mayas y su cosmovisión, convirtiéndose en una voz clave para la preservación del patrimonio oral de su comunidad.

La música es otro acto de resistencia y una manifestación fundamental del patrimonio inmaterial. Violeta Parra rescató las tradiciones musicales chilenas a través del canto popular, convirtiéndolo en un vehículo de denuncia social. Por su parte, la arquitectura de Freddy Mamani en El Alto, Bolivia, ha resignificado la estética andina, creando una nueva identidad visual que desafía la homogeneización urbana occidental. El arte urbano ha emergido como una herramienta clave en la preservación y reinterpretación del patrimonio cultural en ciudades de México, Brasil, Argentina, Chile y Puerto Rico. Murales y grafitis han sido utilizados para rescatar la memoria de comunidades desplazadas, recuperar narrativas históricas marginadas y generar espacios de educación sobre el patrimonio inmaterial de los pueblos afrodescendientes e indígenas.

La danza es también componente del patrimonio inmaterial y desempeña un papel central en la afirmación cultural de los pueblos afrodescendientes e indígenas. En Colombia, la cumbia y el mapalé han sido símbolos de resistencia frente a la imposición de modelos culturales eurocéntricos. En México, el baile folklórico y las danzas indígenas han sido esenciales en la preservación de cosmovisiones originarias, conservando narrativas históricas que han sido excluidas de los relatos oficiales. En Perú y Bolivia, la música andina y las danzas autóctonas siguen siendo prácticas de resistencia frente a la globalización y el colonialismo cultural, reafirmando su lugar en el panorama cultural contemporáneo. El arte y el patrimonio no solo están en museos, sino en las prácticas cotidianas de las comunidades, donde la identidad se mantiene viva y en constante transformación. Géneros musicales como el son cubano, la salsa, la cumbia, la samba y la bossa nova han sido vehículos de resistencia y afirmación, fusionando influencias indígenas, africanas y europeas para desafiar las fronteras impuestas por la colonialidad.

El arte, la música y la danza han sido ejes fundamentales en la resignificación del patrimonio en América Latina, funcionando como estrategias de resistencia y reafirmación identitaria. Estas expresiones han permitido la recuperación de saberes ancestrales y la construcción de nuevas narrativas que desafían la mirada eurocéntrica y reivindican la autonomía cultural de los pueblos originarios y afrodescendientes. Para fortalecer esta transformación, las políticas culturales deben garantizar la participación de estas comunidades en la gestión y transmisión de su patrimonio. Reformular los marcos institucionales y jurídicos es clave para integrar la diversidad epistemológica y territorial de la región. Asimismo, la investigación debe adoptar enfoques colaborativos que posicionen a las comunidades como protagonistas en la construcción del conocimiento patrimonial. En definitiva, la preservación del patrimonio en América Latina requiere un enfoque dinámico e inclusivo, donde las epistemologías y ontologías de los pueblos originarios sean reconocidas como fundamentales en la construcción de la memoria colectiva.

María Esperanza Rock Núñez — *Doctora en Historia mención Etnohistoria. Actualmente se desempeña como investigadora en el Institute for Social Movements, Ruhr University Bochum; Directora de NUDISUR (www.nudisur.org)*
| maria.rocknunez@ruhr-uni-bochum.de

REFERENCIAS

Dussel, Enrique. *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Escobar, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Durham: Duke University Press, 2008.

Lander, Edgardo, comp. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000.

Lugones, María. “La colonialidad del género.” *En Feminismo y descolonización*, editado por María Lugones, 23–44. Buenos Aires: Editorial XY, 2008.

Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: Genealogía de un concepto político*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” *En La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander, 201–246. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Rivera Cusicanqui, Silvia. “Oprimidos pero no vencidos”: *Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900–1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 1984.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Silencio y gritos en la historia: Los indígenas en la transición democrática*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen: Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.



Archivos, documentos y memoria

Tania García Lescaille

Margarita V. Hernández Garrido

EL PATRIMONIO DOCUMENTAL ES UN ACERVO fundamental para la preservación de la memoria colectiva y cultural de una nación. En América Latina, su valor *per se* trasciende lo archivístico y administrativo, convirtiéndose en un testimonio de los procesos históricos, las luchas sociales y la diversidad cultural. Ejemplo de ello son iniciativas como el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), que conserva documentos históricos y grabaciones etno-musicales de los pueblos Chacobo, Takana y Moxos (1903-2001); y el Archivo General de la Nación de Argentina, que alberga registros sobre la independencia y conformación del Estado. En Chile, la Biblioteca Nacional Digital ha impulsado la conservación de archivos relacionados con la historia y cosmovisión mapuche.

El patrimonio documental se presenta en distintos formatos y contenidos, desde manuscritos históricos hasta archivos digitales contemporáneos. En términos generales, se puede clasificar según su soporte y contenido, lo que permite comprender su alcance y relevancia en la memoria colectiva. Desde el punto de vista material, los documentos pueden ser analógicos o digitales. Los primeros incluyen piezas textuales como manuscritos, libros y periódicos, como el Códice de Mendoza en México, la Colección Imprenta de Niños Expósitos en Argentina y el Diario Oficial “El Peruano”. También forman parte de esta categoría analógica las piezas no textuales como los mapas, dibujos y grabados, esenciales para estudios históricos y territoriales. Por ejemplo,

el “Álbum de Figueroa”, una colección del siglo XIX que documenta regiones poco exploradas de Costa Rica, así como aspectos políticos y culturales del período colonial del país.

En el ámbito audiovisual, destacan películas, grabaciones sonoras y fotografías, como la Colección Filmográfica de la Revolución Popular Sandinista (1978-1985) en Nicaragua. Estos archivos han permitido la preservación de testimonios visuales y sonoros de episodios clave en la historia de la región. El Archivo Nacional de la Imagen y el Sonido de Brasil conserva registros de la resistencia *quilombola*, mientras que el cine etnográfico ha documentado la historia de comunidades afrodescendientes en producciones como “El último malón” (Argentina, 1917), “Afroargentinos” (Argentina, 2003) y sobre prácticas culturales y el enfrentamiento a la explotación territorial y al cambio climático, como “Arica” (Chile-Suecia, 2020). Los documentos digitales se encuentran también en sitios de internet almacenados en servidores como la Biblioteca virtual de la Universidad de Buenos Aires y el Repositorio Digital de la CEPAL, que garantizan la conservación y acceso remoto a la información.

Desde una perspectiva de contenido, los documentos pueden abordar diversos aspectos de la historia y la identidad de la región. Los archivos históricos son piezas fundamentales en la construcción de la memoria colectiva. Más allá de su función administrativa, estos documentos han sido testigos de los procesos de independencia, los conflictos sociopolíticos, las dictaduras, los movimientos de resistencia y las transformaciones culturales de la región. Su preservación no solo permite el acceso a la información, sino que también contribuye a la justicia, la reparación histórica y la reafirmación de identidades culturales. Existen archivos de carácter histórico y administrativo, como las Actas de Independencia de México y Venezuela o el Archivo de la Real Audiencia de Quito, que resguardan información sobre la conformación de los Estados. Otro grupo significativo de documentos son los del patrimonio bibliográfico y etnográfico, que preservan tradiciones orales y conocimientos ancestrales, como la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, que resguarda relatos míticos, cantos y poemas.

Uno de los aspectos más relevantes de los archivos históricos en América Latina es su papel en la justicia y los derechos humanos. Los archivos de las dictaduras en Argentina, Chile y Brasil han sido fundamentales en los procesos de verdad, justicia y reparación a las víctimas de regímenes represivos. En Argentina, el acceso a estos documentos ha sido clave en los juicios por crímenes de lesa humanidad, mientras que, en Chile el Archivo Nacional de la Memoria ha permitido reconstruir las historias de desaparecidos políticos.

Igualmente, los archivos de patrimonio cartográfico e iconográfico permiten visualizar procesos históricos y conflictos de la región, como la “Representaciones Iconográficas y Cartográficas de la Guerra de la Triple Alianza”, que resguarda más de 400 piezas visuales sobre este enfrentamiento bélico, inscritas en el Programa Memoria del Mundo de la UNESCO (MoW). El MoW, creado en 1992, ha sido clave en la protección y difusión de estos archivos. Países latinoamericanos han inscrito colecciones de alto valor, como los Archivos de la Real Audiencia de Quito, el Archivo de la Inquisición de Cartagena de Indias, las Actas de Independencia de México y Venezuela, y la Colección “Vida y Obra de Ernesto Che Guevara” (Bolivia-Cuba). Algunas iniciativas nacionales han consolidado archivos esenciales para la reconstrucción de la memoria histórica. En México, el Archivo General de la Nación ha desarrollado programas de digitalización de documentos, como los Códices Mixtecos y la documentación colonial en lenguas originarias.

A pesar de su importancia, los archivos documentales en América Latina enfrentan múltiples amenazas que comprometen su conservación y acceso. Estas vulnerabilidades provienen tanto de factores naturales como de acciones humanas, muchas veces negligentes o deliberadas, que afectan la integridad y disponibilidad de estos bienes. Fenómenos como incendios, inundaciones, terremotos y huracanes han causado la pérdida irreparable de acervos históricos en la región. En 2008, los efectos del huracán Ike dañaron severamente los archivos de varias instituciones culturales en Cuba, poniendo en riesgo documentos históricos de gran valor. De igual forma, en Brasil, el incendio del Museo Nacional de Río de Janeiro en 2018 destruyó una parte significativa del acervo documental del país, incluyendo manuscritos y documentos científicos irremplazables. El museo tenía más de 20 millones de artículos de diferentes períodos de la historia de Brasil y del mundo. Ante estos riesgos, la implementación de estrategias de conservación preventiva, digitalización y almacenamiento en ubicaciones seguras es crucial para mitigar el impacto de estos desastres.

Además de las amenazas naturales, el tráfico ilícito de documentos históricos sigue siendo un problema persistente, con archivos sustraídos y comercializados ilegalmente en el mercado negro. A lo largo de los años, archivos han sido sustraídos, vendidos en el mercado negro o transferidos ilegalmente a colecciones privadas, comprometiendo no solo su integridad, sino también la investigación histórica y el acceso público a documentos esenciales para la identidad de la región. Para contrarrestar este problema, algunos países han implementado normativas específicas. En Argentina, la Ley 15.930 obliga a declarar documentos históricos en manos privadas, permitiendo su inventario y control estatal.

En México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) ha impulsado regulaciones para la protección de archivos históricos y su integración en repositorios digitales, para evitar su tráfico ilegal.

Un documento puede ser eliminado, conservado temporal o definitivamente en los archivos. La documentación se organiza en diferentes instancias, que van desde lo nacional hasta lo local. Cada país ejerce su derecho a decidir el enfoque, la forma de tratamiento y la inclusión o la exclusión de algunos documentos. En Brasil, la Ley de Archivos Nº 8.159/1991 refuerza la responsabilidad del Estado en la gestión y digitalización de documentos patrimoniales, asegurando su acceso público. En Cuba, el Decreto-Ley N. 3 del Sistema Nacional de Gestión Documental y Archivos, establece que “las personas que posean documentos que por su índole puedan formar parte del Fondo Estatal de Archivos, están obligadas a declarar su tenencia ante el Registro del Fondo Estatal de Archivos correspondiente” (Decreto- Ley N.3, 2020).

La cooperación internacional ha sido clave en la recuperación de documentos robados y en la implementación de estrategias avanzadas para la gestión patrimonial. INTERPOL y la UNESCO, en colaboración con gobiernos nacionales, han impulsado bases de datos de alerta para rastrear bienes documentales sustraídos. Un caso reciente es la recuperación en 2023 de seis documentos históricos argentinos, entre ellos un decreto firmado por Juan Manuel de Rosas en 1836, que había sido comercializado ilegalmente. Paralelamente, iniciativas como el Proyecto Humboldt Digital (Habana-Berlín), el Proyecto Codicis (cofinanciado por Erasmus+) y el Programa de Cooperación Interuniversitaria Flamenca han fortalecido las capacidades tecnológicas y la digitalización del patrimonio documental en América Latina y el Caribe, promoviendo su valorización y conservación.

Proyectos como la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano han facilitado la consulta de documentos a través de plataformas en línea, democratizando el conocimiento. Por su lado, la Red de Archivos Diplomáticos Iberoamericanos (RADI) ha promovido la digitalización en contextos de riesgo. La humedad, temperaturas extremas, plagas y el uso de materiales inadecuados aceleran el deterioro de los documentos. Además, la falta de personal capacitado y recursos financieros limita la implementación de programas de mantenimiento y digitalización. Si bien la digitalización ha permitido la conservación de miles de documentos históricos, también ha generado nuevos desafíos. La obsolescencia tecnológica compromete la sostenibilidad de los archivos digitales, lo que ha llevado a la implementación de estrategias de migración digital, almacenamiento en la nube y desarrollo de estándares de preservación para garantizar su accesibilidad a largo plazo.

Asimismo, la brecha digital sigue representando una barrera en la democratización del acceso al patrimonio documental. Mientras algunos países han avanzado en la digitalización y plataformas de acceso abierto, muchas comunidades rurales y naciones con menor infraestructura tecnológica enfrentan dificultades para acceder a estos archivos. Proyectos como la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano y el Portal de la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin: Acervo Digital han promovido el acceso público a documentos históricos, pero es necesario fortalecer las infraestructuras tecnológicas y los programas de formación digital para reducir estas brechas. En el ámbito regional, el Mercosur fomenta el intercambio de conocimientos y estrategias para la conservación documental, impulsando proyectos de digitalización y acceso abierto en los Estados Partes, a través de la Biblioteca Digital del Mercosur, el Grupo Agenda Digital del Mercosur (GAD) y el Sistema de Información del Mercosur (SIM).

Las plataformas digitales se han convertido en espacios clave para la producción y difusión de contenidos digitales (Wise 2010). Entre ellas se encuentran sitios web, aplicaciones móviles, redes sociales, portales de información, sistemas de gestión de contenidos y plataformas de *e-learning*. Se destacan iniciativas como “Mexicana, Repositorio del Patrimonio Cultural de México”, que resguarda los acervos de la Secretaría de Cultura, y “Memórica. México, haz memoria”, que reúne colecciones documentales de diversas regiones del país. En Argentina, la Secretaría de Patrimonio Cultural ha desarrollado el Registro de Museos Argentinos (RMA), una plataforma que interconecta museos nacionales y promueve la difusión de su diversidad patrimonial.

Estos ejemplos reflejan el creciente uso de la tecnología digital en la conservación del patrimonio documental, facilitando la colaboración entre instituciones culturales y tecnológicas. En esta articulación, destacan organismos como la UNESCO, la Federación Internacional de Asociaciones de Bibliotecarios y Bibliotecas (IFLA) y el Consejo Internacional de Archivos (ICA), así como consultoras tecnológicas, cuyo trabajo ofrece modelos replicables para fortalecer la preservación documental en América Latina.

Si bien la digitalización se ha consolidado como una herramienta clave para la preservación y difusión de archivos, la conservación de documentos físicos sigue siendo una prioridad. El control de temperatura y humedad en los archivos, la restauración de documentos dañados y el uso de materiales adecuados para su almacenamiento son estrategias esenciales para prolongar su vida útil. Asimismo, el reto sigue siendo la implementación de políticas nacionales de preservación con finan-

ciamiento estable y a largo plazo, garantizando que estos acervos continúen disponibles para las futuras generaciones.

Las tecnologías digitales han permitido reforzar la prevención, facilitando el acceso público y reduciendo la necesidad de manipulación física de los documentos, lo que disminuye el riesgo de extravío o robo. La autenticación digital y la digitalización masiva han sido estrategias importantes para evitar la falsificación y venta ilegal de documentos. A la par, las campañas de sensibilización promovidas por instituciones culturales y académicas han generado mayor conciencia sobre la importancia de la protección del patrimonio documental y los riesgos del tráfico ilícito.

Sin embargo, la existencia de redes delictivas organizadas y la demanda de coleccionistas privados siguen dificultando la implementación de soluciones definitivas. Una estrategia regional coordinada permitiría una respuesta más efectiva, incluyendo la creación de un observatorio latinoamericano sobre patrimonio documental, en alianza con organismos internacionales, para monitorear archivos en riesgo y denunciar casos de tráfico ilegal. Además, fortalecer el financiamiento para la digitalización y conservación de documentos vulnerables reduciría la dependencia del acceso físico y, con ello, el riesgo de sustracción o venta ilícita.

El patrimonio documental enfrenta amenazas constantes, pero a pesar de estos desafíos, la digitalización, la cooperación internacional y la consolidación de marcos normativos han permitido avances significativos en su preservación y acceso. Pese a todo, existe una creciente voluntad regional por desarrollar infraestructuras digitales inclusivas y eficaces. Esto, mediante la cooperación entre gobiernos, sociedad civil, sector privado, filantropía y organismos internacionales, promoviendo el intercambio de tecnologías, buenas prácticas y financiamiento para garantizar un acceso equitativo y ampliar su alcance en la región (Romero, Hernández, García 2022). Garantizar su futuro exige estrategias sostenibles que integren la tecnología, fortalezcan la gestión archivística y aseguren el acceso equitativo a la información. La memoria histórica no es solo un legado del pasado, sino una herramienta clave para la construcción de sociedades más conscientes, resilientes y conectadas con su identidad.

Tania García Lescaille — Historiadora del Arte. Universidad de Oriente, Cuba.
| opalo@uo.edu.cu

Margarita V. Hernández Garrido — Socióloga. Universidad de Oriente, Cuba.
| hmargarita@uo.edu.cu

REFERENCIAS

Consejo de Estado de la República de Cuba. *Ley de Archivos*. Cuba. https://derechodelacultura.org/wp-content/uploads/2015/02/3_5_1_2_4_cub_dl_221_2001.pdf.

Edmondson, Ray. *Memoria del Mundo: Directrices* (ed. revisada 2002). París: UNESCO, 2002. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000125637_spa.

Fuster Ruiz, Francisco. “Archivística, Archivo, Documento de Archivo.” 2000. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=283269>.

Integra. “Del papel a la nube: El impacto tecnológico en la conservación del patrimonio.” Publicado el 18 de abril de 2024. <https://www.integratecnologia.es/articulos/del-papel-la-nube-el-impacto-tecnologico-en-la-conservacion-del-patrimonio>.

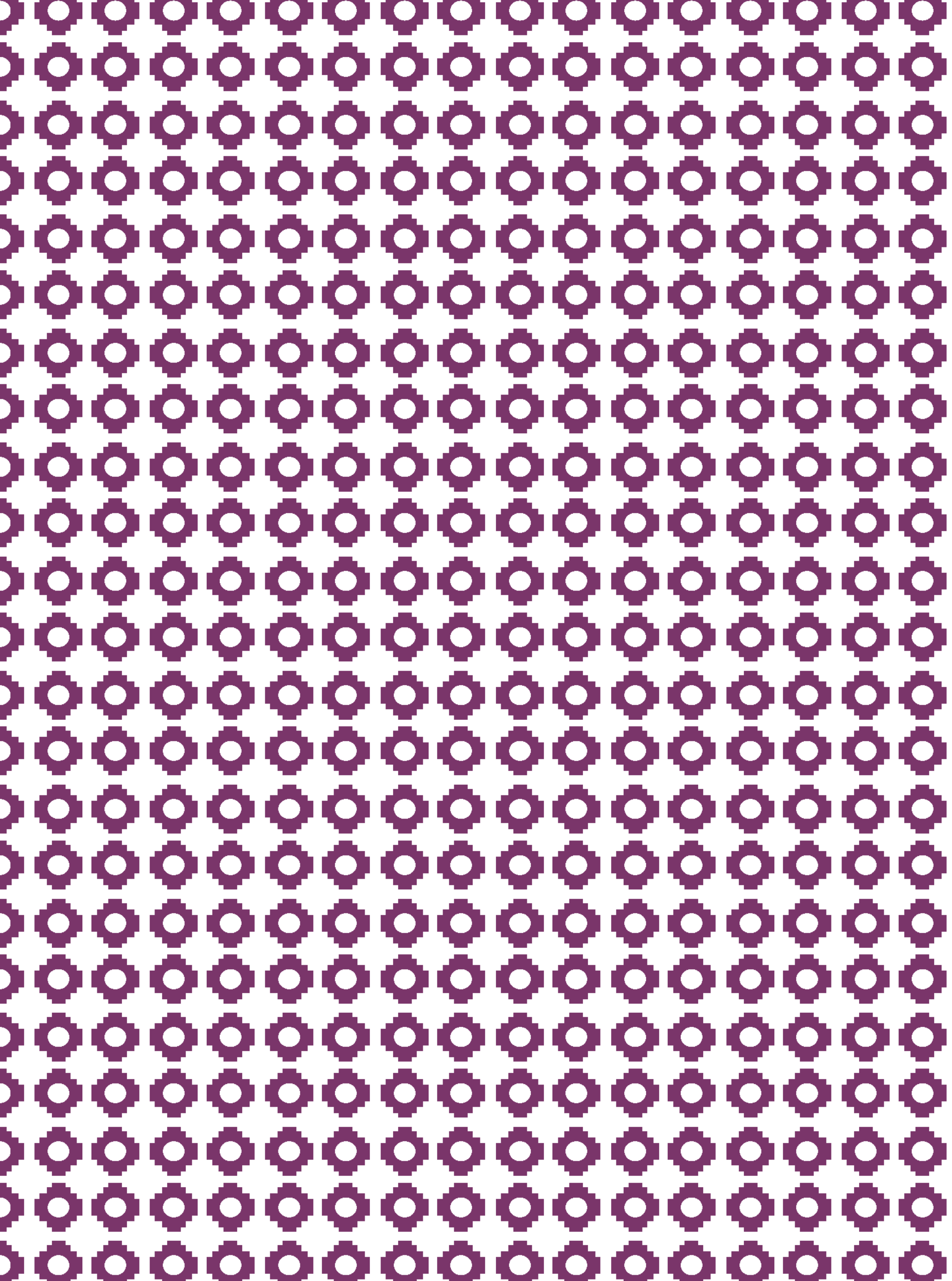
Ley 15930/1961. *Archivo General de la Nación*. Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-15930-60674/texto>.

Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. *Ley del Sistema Nacional de Archivos N° 7202*. Segunda edición, 2001. <https://www.iafa.go.cr/wp-content/uploads/2022/05/ley7202.pdf>.

Romero Fonseca, Milenis, Margarita Hernández Garrido y Tania García Lescaille. “Conocer, visibilizar y comunicar el patrimonio documental de la Universidad de Oriente, un desafío institucional.” *Revista cubana de Información y Comunicación*, ALCANCE 11, no. 29 (2022): 50–66.

UNESCO. “27 nuevas inscripciones en el Registro Regional Memoria del Mundo de América Latina y el Caribe de la UNESCO.” Publicado el 2 de diciembre de 2024. <https://mexico.un.org/es/284934-27-nuevas-inscripciones-en-el-registro-regional-memoria-del-mundo-de-america-latina-y-el>.

Wise, J.A. “Social Media: A New Platform for Communication.” *Electronic Journal of Sociology* 3, no. 1 (2010): 1–12.



Patrimonio de muerte

Adrián Serna Dimas

COMO PATRIMONIO DE MUERTE SE ENTIENDEN LOS monumentos y memoriales que albergan restos mortales humanos, como huesos, entrañas o cenizas. A diferencia del patrimonio funerario, que se encuentra en áreas destinadas al enterramiento y responde a ritos religiosos, el patrimonio de muerte abarca lugares con restos humanos ubicados en los márgenes de los espacios sagrados, en el centro de espacios profanos o incluso en zonas prohibidas. En estos sitios, el rito funerario se transforma en un culto a los muertos que sostiene una reivindicación colectiva, legitima un régimen político o refuerza un orden social. En algunos casos, este culto es conmemorativo, con efemérides establecidas y dirigidas a grandes masas. En otros, adopta un carácter rememorativo, restringido a grupos específicos y sin fechas determinadas, como ocurre con las peregrinaciones a tumbas de figuras políticas o líderes sociales.

En América Latina, el patrimonio de muerte ha estado estrechamente ligado a procesos históricos de independencia, dictaduras militares y conflictos sociales. Estos espacios han sido utilizados para reforzar discursos nacionales, exaltar figuras históricas o reclamar justicia y memoria, como ocurre con el Panteón Nacional de Venezuela o el Parque de la Memoria en Argentina. La resignificación de estos lugares revela la manera en que la región ha enfrentado su pasado y cómo ha construido narrativas de identidad, resistencia y reparación a través de estos espacios.

Desde la Antigüedad, los restos mortales han sido emplazados en espacios colectivos para legitimar el poder, ya sea temporal o espiritual. En la Modernidad, los movimientos revolucionarios, nacionalistas y republicanos transformaron estos sitios en lugares de culto, consolidando la figura de mártires y héroes como símbolos de identidad nacional. Esta tradición continúa en los movimientos sociales recientes, que han convertido en espacios de memoria los sitios donde regímenes autoritarios y ejércitos insurgentes ocultaron o negaron los restos de sus víctimas.

Estos sitios han servido como pruebas judiciales contra los perpetradores, como espacios para la dignificación de las víctimas y como símbolos de resistencia en las luchas por la memoria. Todo esto ha ocurrido en el marco de políticas de verdad, justicia y reparación. En estos casos, el patrimonio de muerte se vincula con espacios como botaderos de basura, parajes abandonados, fosas comunes en cementerios o edificaciones policiales y militares donde se cometieron crímenes de lesa humanidad. La Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) en Argentina, convertida en un sitio de memoria, y la ex Colonia Dignidad en Chile, donde aún se buscan los restos de desaparecidos políticos, son ejemplos de ello (Pérez-Sales y Navarro 2007; El Kenz y Nérard 2011).

El patrimonio de muerte tomó forma desde la segunda mitad del siglo XIX, en latinoamérica. Los próceres de la independencia, convertidos en gobernantes, se enfrentaron a intensas disputas ideológicas. Algunos fueron encarcelados o exiliados, y en esas condiciones encontraron la muerte. Décadas más tarde, cuando las tensiones ideológicas se atenuaron o cuando los partidos políticos necesitaron figuras fundacionales, sus restos fueron repatriados y sepultados en monumentos dentro de antiguas catedrales coloniales o en cementerios republicanos recién establecidos. Estos restos fueron trasladados a panteones nacionales seculares, donde los gobiernos buscaron fusionar honras fúnebres, culto a los muertos y una devoción nacionalista. El caso paradigmático de un prócer defenestrado, luego redimido como héroe nacional y convertido en objeto de culto patrio, es el de Simón Bolívar, cuyos restos reposan en el Panteón Nacional de Venezuela, donde su imagen ha sido reconfigurada por diversos gobiernos a lo largo del tiempo (Roversi, Echeverría et al., 2024).

El patrimonio de muerte representado por el panteón adopta diversas formas y significados en otros países, diferenciándose del caso venezolano. En primer lugar, mientras algunos panteones están inspirados en el Panteón Nacional de Francia, surgido con la Revolución Francesa, otros siguen el modelo de la Cripta Real de El Escorial en España, consolidando una conexión más estrecha entre la monarquía y el poder religioso. Ejemplo de lo primero es el Panteón de los Héroes en Paraguay y

el Panteón Nacional en República Dominicana, que centralizan el culto a los héroes nacionales en monumentos seculares de alto valor simbólico. En contraste, panteones como el Panteón de los Próceres en Perú y la Panteón Nacional de Colombia en la iglesia de la Veracruiz, al ubicarse dentro de recintos religiosos, reflejan una tradición más vinculada a la sacralización de los restos, siguiendo el modelo español.

En segundo lugar, algunos panteones permanecen dentro de catedrales, en forma de sepulturas o monumentos. Otros, en cambio, se encuentran en cementerios como mausoleos, manteniendo la sacralidad del espacio, pero fuera del ámbito eclesiástico. Entre ellos se encuentra el Panteón de los Héroes y Próceres de la Patria en El Salvador, ubicado dentro de la Catedral Metropolitana de San Salvador, donde reposan figuras clave de la historia del país, como el expresidente Gerardo Barrios. Su ubicación en un recinto religioso refleja la continuidad de una tradición en la que la iglesia actúa como garante de la memoria nacional.

En tercer lugar, algunos panteones destacan los restos de los próceres de la Independencia, reforzando la narrativa de una nacionalidad forjada en la lucha contra el imperio. Tal es el caso del Panteón de los Próceres en Perú, donde reposan los restos de figuras como José de la Riva-Agüero. Otros panteones, en cambio, están más vinculados a héroes de guerras nacionales del siglo XIX, promoviendo una narrativa centrada en la defensa de la soberanía frente a amenazas externas. Ejemplo de esto es el Mausoleo de los Héroes de la Guerra del Pacífico en Chile, donde se rinde homenaje a combatientes caídos en el conflicto contra Perú y Bolivia.

Mientras algunos panteones han sido utilizados por regímenes conservadores para exaltar lo que consideran reliquias nacionales, otros han sido apropiados por gobiernos más liberales para reinterpretar el concepto de herencia nacional (Serna-Dimas 2024). En México, por ejemplo, el Panteón Civil de Dolores alberga tumbas de héroes de la independencia, pero también de figuras culturales y artistas, integrando una visión más amplia del legado nacional.

En los años cincuenta, en distintos países latinoamericanos, el auge de regímenes populistas trajo consigo no solo el culto a la personalidad de los caudillos en vida, sino también la devoción a sus restos tras su muerte. Por un lado, los seguidores intentaron preservar la presencia del líder como fuente de legitimidad, erigiendo mausoleos o trasladando sus restos a lugares de culto político. Por otro lado, los opositores optaron por ocultar, proscribir o incluso hacer desaparecer sus restos, al considerarlos símbolos de abyección popular y sedición política. Pronto, esta práctica se extendió a diversos colectivos.

Partidos políticos, sindicatos y movimientos estudiantiles utilizaron los restos de sus líderes asesinados para movilizar emocionalmente a sus militantes y reforzar la cohesión ideológica en sociedades de masas. Ejemplos emblemáticos de caudillos convertidos en figuras de culto y objeto de persecución son los casos de Evita Perón en Argentina, cuyo cuerpo fue secuestrado y ocultado por la dictadura militar durante más de una década, y Getulio Vargas en Brasil, cuyo suicidio fue transformado en un símbolo de resistencia popular (López 2008; Ehrlich y Gayol 2018).

Durante décadas, en América Latina, el patrimonio de muerte estuvo vinculado con la cultura monumental. Es decir, con estructuras conmemorativas que exaltaban héroes nacionales y celebraban eventos triunfales, imponiendo una narrativa oficial sobre el pasado. Esta práctica buscaba imponer símbolos comunes de manera unánime sobre una comunidad relativamente homogénea. Ejemplo de ello es el Monumento a la Independencia en México, donde reposan los restos de figuras clave del movimiento independentista, reforzando una visión heroica de la historia nacional. No obstante, en tiempos más recientes, el patrimonio de muerte se ha asociado a la cultura memorial. Esto implica un giro desde la glorificación de héroes hacia la reivindicación de memorias de conflicto, dando visibilidad a víctimas y hechos violentos silenciados.

En estos casos, el patrimonio de muerte está vinculado con memoriales que contienen restos de personas asesinadas en conflictos armados, como en Centroamérica, o con parajes que representan la última evidencia física de detenidos y ejecutados por regímenes autoritarios. Los parques memoriales o los museos de memoria en el Cono Sur (Jelin y Langland 2003; Pérez-Sales y Navarro 2007; Serna-Dimas 2022), el Memorial para la Concordia en Guatemala y el Parque de la Memoria en Argentina, son ejemplos de ello.

Un caso particular de patrimonio de muerte se relaciona con la religiosidad popular. En distintos países latinoamericanos, es común la aparición de personas asesinadas en parajes remotos, víctimas de violencia extrema y sin identificación alguna. En México y Centroamérica, la figura de la Santa Muerte ha cobrado gran relevancia en estos casos, con altares improvisados en lugares de asesinato o desaparición. En Colombia y Venezuela, la devoción a las Ánimas del Purgatorio ha dado lugar a santuarios espontáneos en fosas comunes o sitios de violencia extrema. En Argentina y Paraguay, la figura de San La Muerte se vincula a quienes murieron en condiciones de abandono o persecución. Además, las cruces blancas y rojas, presentes en carreteras de Mé-

xico y El Salvador, se han convertido en memoriales para las víctimas de feminicidios y crímenes violentos.

También es frecuente el hallazgo de fosas comunes con personas ejecutadas en masa debido a su condición social, étnica, de género o política. En América Latina, estos sitios han sido documentados en países como Argentina, Chile y Guatemala, donde se han exhumado miles de cuerpos de víctimas de dictaduras y conflictos armados. Asimismo, existen lugares donde los despojos de víctimas del crimen organizado son arrojados, como los cementerios clandestinos encontrados en el norte de México, utilizados por cárteles para desaparecer a sus víctimas. Un caso emblemático es la erupción del Nevado del Ruiz en 1985, en Colombia, donde miles de personas fueron sepultadas bajo el lodo sin posibilidad de rescate. En estos contextos, la población convierte estos lugares en sitios de devoción religiosa, que al mismo tiempo denuncian la vulnerabilidad de los difuntos, la negligencia de las autoridades y la impunidad de la justicia.

Es común que en estos sitios surja una devoción a las almas de las víctimas, representadas en imágenes como el Ánima Sola o las Almas del Purgatorio. En algunas comunidades, se les atribuyen milagros y protección, generando cultos informales en torno a sus tumbas o los lugares donde murieron. Ejemplos emblemáticos de este tipo de patrimonio de muerte incluyen las cruces rojas en memoria de las víctimas de feminicidio en Ciudad Juárez (México), los altares improvisados en carreteras de El Salvador y Guatemala en honor a víctimas de la violencia pandillera, la tumba de Omayra Sánchez en el desaparecido pueblo de Armero (Colombia), las tumbas de víctimas de la violencia paramilitar en fosas comunes de Colombia, los sitios donde la mafia perpetra crímenes en Centroamérica o los lugares marcados por la violencia policial en Brasil (Flores 2014; Núñez 2015; Aguillón 2021; Franko y Goyes 2023).

Como se advierte, el patrimonio de muerte abarca un amplio espectro de monumentos y memoriales con restos mortales. Estos incluyen desde tumbas de próceres y héroes nacionales hasta fosas comunes y sitios de exterminio, reflejando diversas formas de inscripción de la muerte en el espacio público. Estos monumentos y memoriales trascienden distintos periodos históricos, se inscriben en diversos procesos sociales y aparecen en múltiples contextos culturales. En América Latina, estos espacios no solo han servido para la construcción de mitos nacionales, sino también como escenarios de disputa por la memoria, como ocurre con los memoriales de desaparecidos en Argentina y Chile.

Estas características hacen difusos los límites entre la permanencia de la religión, los marcos ideológicos de cada época y las pretensiones inmediatas del conocimiento del pasado. Por ello, el patrimonio de muerte no es solo una práctica de conmemoración de lo sucedido, sino también un instrumento de legitimación política y social del presente. En este sentido, el patrimonio de muerte puede considerarse una forma simbólica propia de la denominada memoria cultural (Assmann 2010). Esta memoria, al estar anclada en restos humanos y tradiciones funerarias, genera símbolos poderosos que perviven en el tiempo y el espacio, adquiriendo nuevos significados según el contexto político y social.

El patrimonio de muerte es un objeto privilegiado de los Estudios Críticos del Patrimonio (Critical Heritage Studies), que analizan cómo el patrimonio surge del conflicto y la transformación social. Dentro de estas prácticas, las retóricas desempeñan un papel fundamental. Los discursos en torno a monumentos y memoriales con restos mortales tienen una gran capacidad para transmitir emociones y consolidar narrativas políticas. Dichas emociones no solo generan impacto en las personas, sino que también permiten la incorporación de ideologías en los cuerpos y en la sociedad, reforzando identidades colectivas y estructuras de poder. Ejemplo de esto es el uso de la tumba del Che Guevara en Santa Clara, Cuba, como un símbolo revolucionario que sigue movilizándolo a militantes y turistas.

Estos lugares son destinos clave del tanaturismo, también llamado turismo oscuro o de muerte (Frihammar y Silverman 2018). Este fenómeno ha convertido antiguos campos de batalla, memoriales de genocidio y tumbas de figuras políticas en espacios de consumo turístico, muchas veces generando tensiones entre la memoria y la mercantilización del sufrimiento.

Adrián Serna Dimas — Antropólogo, profesor investigador de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia.
| aeserna@udistrital.edu.co

REFERENCIAS

Aguillón, Angélica. “Desastre, memoria y materialidad: los objetos y la identidad de los armeritas 35 años después de la avalancha.” *Memorias* 17, no. 45 (2021): 178–203.

Assmann, Jan. “Communicative and Cultural Memory.” *En A Companion to Cultural Memory Studies*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109–118. Berlín: De Gruyter, 2010.

Ehrlich, Laura, y Sandra Gayol. “Las vidas post mortem de Eva Perón: cuerpo, ausencia y biografías en las revistas de masas argentinas.” *Revista Historia Crítica*, no. 70 (2018): 111–131.

El Kenz, David, y François-Xavier Nérard, eds. *Commémorer les victimes en Europe. XVI – XXI siècles*. Seyssel: Champ Vallon, 2011.

Flores, Juan Antonio. “Iconografías emergentes y muertos patrimonializados en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados.” *Revista de Antropología Iberoamericana* 9, no. 2 (2014): 115–140.

Franco, Katja, y David Goyes. *Victimhood, Memory, and Consumerism: Profiting from Pablo*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Frihammar, Mattias, y Helaine Silverman, eds. *Heritage of Death: Landscapes of Emotion, Memory and Practice*. Nueva York: Routledge, 2018.

Jelin, Elizabeth, y Victoria Langland, comps. *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003.

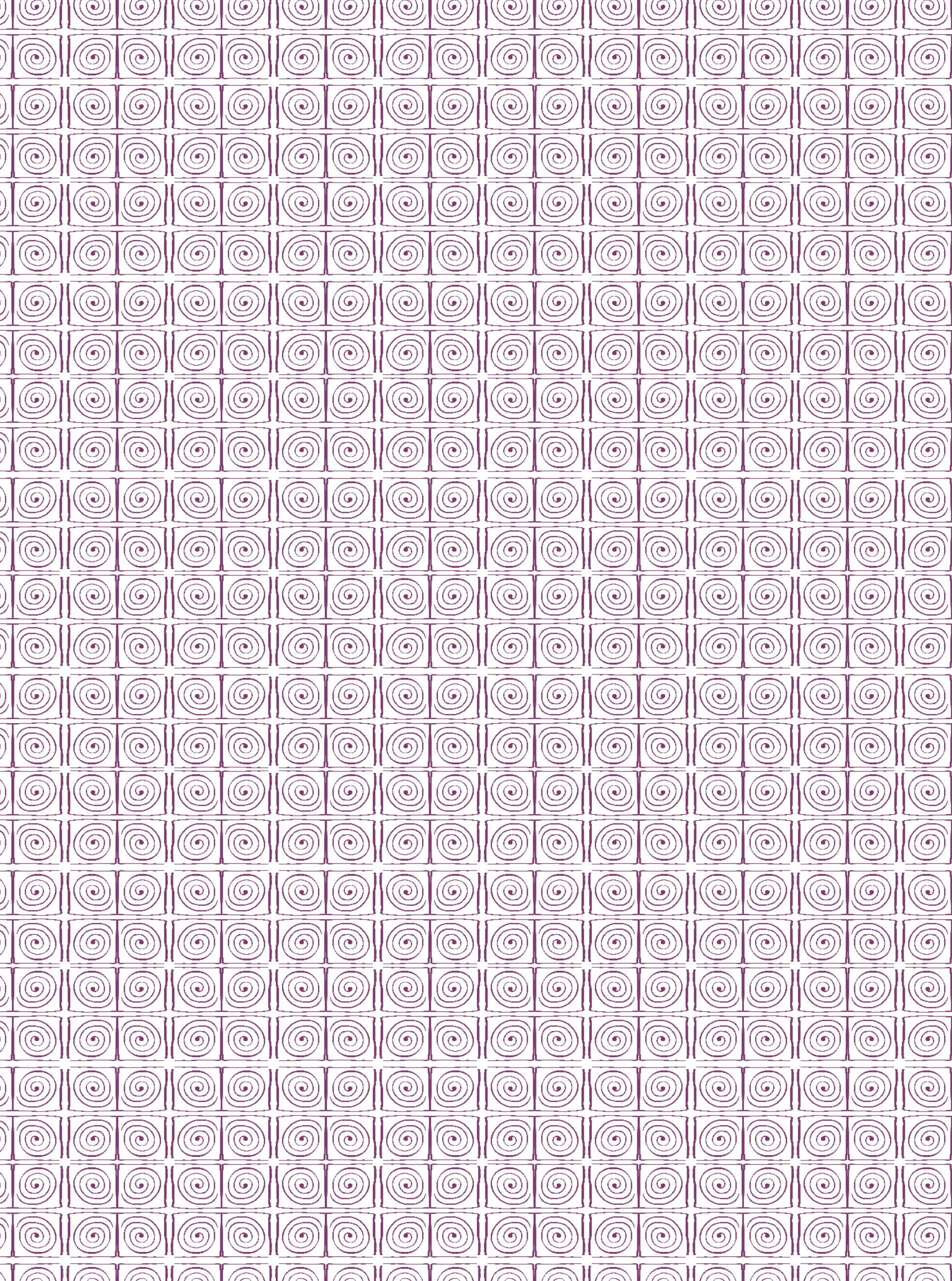
López, Cecilia. “Eva Perón: del cuerpo político al cadáver exquisito literario.” *Letras* 50, no. 77 (2008): 103–124.

Núñez, Lucía. “Memoria y representación frente a la muerte de mujeres en Ciudad Juárez.” *Al Sur de Todo*, no. 10 (2015): 1–15.

Roversi, Franco, Ángel Echeverría, et al. “El Panteón Nacional y su evolución como Monumento Nacional.” *Revista Científica* 9, no. 31 (2024): 337–359.

Serna-Dimas, Adrián. *Ficciones en piedra: el panteón, el memorial y la ruina*. Bogotá: Panamericana, 2022.

Serna-Dimas, Adrián. *Piedra, ficción, memoria: etnografías del lugar memorativo*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2024.



Museos y memoriales

Carina Martins Costa

Aline Montenegro Magalhães

LOS MUSEOS Y LOS MONUMENTOS CONMEMORATIVOS latinoamericanos tienen por tradición de promover espacios destinados al aprendizaje de la ciudadanía, de varias maneras. Además de su papel educativo, los museos son espacios esenciales para la preservación del patrimonio cultural latinoamericano, la conservación de colecciones y la documentación sobre los saberes tradicionales. Sus acciones en favor de la salvaguardia de las expresiones culturales en peligro fomentan su continuidad y valoran a las comunidades. Durante el siglo XIX y a principios del siglo XX, los proyectos del Estado-nación en los cuales participaron, fortalecieron la educación pública y la difusión de conocimientos, particularmente los que están asociados a la formación moderna y científica de los ciudadanos republicanos.

Mientras que el concepto de museo ha sido definido a lo largo de los años por el Consejo Internacional de Museos (ICOM), el monumento conmemorativo carece de un concepto formalizado. La finalidad de los monumentos conmemorativos es honrar a personas y acontecimientos, o servir de centros culturales, como es el caso del Monumento Latinoamericano (Brasil, 1989).

Las transformaciones que han tenido lugar con el cambio de percepción del proceso de enseñanza-aprendizaje en los museos, a principios del siglo XX, y la introducción de teorías de la cognición que reconocían la interacción, la autonomía y la experimentación, tuvieron algunos efectos. La creación del Comité Internacional para la Educación y la Acción Cultural (CECA) en el seno del ICOM, en 1965, que

alentó la producción en este campo. La promoción por la UNESCO de eventos internacionales sobre la función educativa de los museos fue importante para el debate y la circulación de ideas, especialmente el seminario regional de 1958, en Río de Janeiro (Brasil). El impacto de las dictaduras también fue perceptible en el aplanamiento del papel crítico de la educación, con el retorno a la instrucción cívica. Los procesos de redemocratización, aunque muy puntuales, han puesto de relieve la importancia de la función social de los museos, con particular énfasis en la educación al servicio de la sociedad y de su desarrollo. La Mesa Redonda de Santiago de Chile (1972) marcó el reforzamiento de la relación entre los museos, la comunidad y la época contemporánea. Sin embargo, el impacto de las dictaduras tuvo por efecto de limitar este enfoque, lo que restringió el potencial crítico de los museos.

Con la redemocratización de los países latinoamericanos, los museos empezaron de nuevo a promover su actuación educativa en la sociedad. Este movimiento se ha consolidado en el siglo XXI, cuando surgieron las políticas educativas centradas en la reparación, la inclusión y la diversidad cultural en los museos. Además, en ciertos países como Argentina, Uruguay, Chile y Paraguay, los museos de los derechos humanos se han involucrado en acciones orientadas hacia la concientización y el deber de memoria. La creación de la Política Iberoamericana de Museos (2007), con 12 países latinoamericanos miembros, fue un hito importante para la formación profesional y la retribución de las prácticas docentes, desde 2014. Además, esta política ha estimulado acciones de protección y de salvaguardia del patrimonio cultural, y ha promovido la catalogación y la conservación de los bienes culturales materiales e inmateriales en los museos de la región. Estas iniciativas refuerzan la investigación y la documentación sobre las expresiones culturales que están siendo amenazadas, como las fiestas populares, los rituales y la artesanía tradicional, garantizando su registro para las generaciones futuras. Los efectos de la pandemia del COVID-19 han exacerbado la tendencia a la precarización de los profesionales de la educación y a la tercerización de los servicios educativos, al tiempo que han estimulado la búsqueda de estrategias alternativas para hacer frente a los cierres físicos de museos. Por ejemplo, el Museo Nacional de Colombia ha optado por estrategias digitales para aproximarse de las colecciones y de los debates, mediante la oferta de talleres y materiales híbridos.

La nueva definición de museo pone de relieve la necesidad de fomentar el diálogo y una amplia participación en la producción de actividades educativas, lo que remite a una perspectiva de aprendizaje socio-histórico (ICOM, 2022).

Actualmente, los retos actuales de la educación en los museos son de promover la promoción de la sostenibilidad, las estrategias para hacer frente a la crisis climática, la desigualdad social, la promoción de la democracia, y una mayor pluralidad epistémica, entre otros. La educación en los museos desempeña un papel fundamental para la formación de los ciudadanos, ya que constituye una de sus principales funciones. Además de su contribución al aprendizaje a lo largo de la vida, tiene un papel vital en materia de adquisición y reconocimiento de derechos, y para la construcción de puentes entre culturas, temporalidades y territorios. Conviene, pues, analizar las experiencias sobre la promoción de la sensibilización, los conocimientos y la valoración de la memoria, a través de varios prismas teóricos y pedagógicos.

Educación en los museos es una acción política y pedagógica desarrollada según diferentes conceptos de enseñanza y aprendizaje, y a través de un diálogo fructífero con los sectores científicos y culturales de cada institución. Desde una perspectiva objetivista, el énfasis se pone en la transmisión de información, ya sea mediante la oferta de visitas guiadas, materiales didácticos o actividades festivas y rituales. La influencia del constructivismo ha fomentado una interacción dinámica sujeto-objeto, a través de acciones relativas a la manipulación, la generación de hipótesis, el aprendizaje y la experimentación. El impacto del pensamiento sociohistórico, con énfasis en la mediación y la autonomía, ha inspirado acciones graves y problemáticas con relación a la realidad. Más recientemente, experimentos educativos contra coloniales han enfatizado el compromiso social y democrático de los museos con vocación social. El Museo del Maré (Brasil), por ejemplo, promueve actividades educativas cocreadas para la producción y la difusión de historias sobre la favela donde está situado. Otro ejemplo, es la escuela de mediación colectiva del Museo Nacional del Ecuador - MuNa (Ecuador) que promueve el diálogo entre individuos y colectivos sobre el reconocimiento de los derechos de las personas históricamente excluidas del discurso oficial.

En lo que se refiere a la promoción de los derechos humanos, el impacto y las repercusiones de los traumas históricos en el presente constituyen un desafío para los museos y sus proyectos educativos. La educación que aborda temas sensibles en los museos comparte principios como la responsabilidad social, la transparencia radical y la copropiedad del patrimonio. El equipo educativo del Museo de la memoria y de los derechos humanos (Chile), por ejemplo, ha creado el juego «Memoria Oculta», en el que los participantes son los protagonistas de un recorrido por la ciudad basado en fuentes históricas, principalmente testimonios, que pretenden explorar las violaciones del periodo comprendido entre 1973 y 1990.

La memoria traumática relativa a la esclavitud y al racismo, así como la valorización de los protagonistas negros silenciados, han impulsado la creación de nuevos museos, como el Museo Nacional de la Ruta del Esclavo (Cuba) y el Museu Afrobrasil (Brasil). Del mismo modo, los museos existentes están replanteando sus colecciones y narrativas, a través de la oferta de lecturas emancipadoras sobre las experiencias de la diáspora africana, la promoción de la investigación y actividades educativas. Es el caso del Museo Histórico Nacional (Brasil), que, a través de su exposición «Brasil decolonial: otras historias», que propone leyendas e intervenciones críticas, promueve otra visión de los objetos de la diáspora africana.

Con respecto a los pueblos indígenas de América Latina, se nota la creación de museos indígenas y la promoción de sus actividades educativas. Como el Museo Kanindé (Brasil), el cual organiza entrevistas con los guardianes de la memoria, talleres sobre las técnicas medicinales tradicionales de los curanderos indígenas, así como estrategias que combinan investigación y acciones educativas en el territorio. En Bolivia, reconocida como Estado plurinacional, el Museo Artecampo Arte Originario y Popular de Tierras Bajas organiza periódicamente talleres de cerámica y promueve el reconocimiento de los saberes ancestrales de las mujeres indígenas y campesinas.

Los equipos educativos también trabajan sobre la diversificación del público y la fomentación del diálogo en las zonas rurales, la democratización del acceso y la incrementación de la circulación de conocimientos y técnicas patrimoniales. El Museo Nacional de Arqueología y Etnología (Guatemala), por ejemplo, ha desarrollado un proyecto con miras a involucrar a los niños vulnerables de las zonas urbanas y rurales a través de visitas mediatizadas y talleres de artesanía.

A pesar de la notoria importancia de las actividades educativas para niños, los museos latinoamericanos buscan construir redes de aprendizaje intergeneracionales, con miras a fomentar la convivencia, valorar la memoria y compartir experiencias. Por ejemplo, el Museo de la Ciudad de Quito (Ecuador) promueve la participación de las personas mayores en talleres con diferentes lenguajes y producciones, centrándose en la creación y la oferta cultural de este colectivo, y no sólo en el acceso.

En las últimas décadas se han multiplicado las actividades educativas dirigidas a inmigrantes y refugiados. El papel de la educación en los museos es tender puentes culturales, sensibilizar, crear afecto y concientizar en materia de derechos. El Museo de las Migraciones (Uruguay) ha creado una exposición titulada «RefugiArte» (2019) para escuelas, con talleres sobre la crisis humanitaria de los refugiados.

De la misma manera, los derechos a la inclusión y accesibilidad se destacan. El Museo de Ciencias Naturales Tomás Romay (Cuba), promueve acciones que combinan el compromiso medioambiental y la inclusión, utilizando una metodología basada en la educación popular y el autodesarrollo comunitario. Varias actividades participativas son organizadas con personas sordas, ciegas o con discapacidad visual. El Museo Paulista (Brasil), reabierto en 2022, ofrece a los visitantes recursos multisensoriales, plataformas de accesibilidad y suelos podotáctiles.

Los equipos educativos producen y hacen circular diversos materiales didácticos que, por su durabilidad y circulación, afirman la autoría y la creatividad en la promoción de actividades vinculadas a artefactos, memorias y fuentes de aprendizaje. El Museo Nacional de Antropología (México) ha creado una serie de materiales didácticos basados en las referencias de los pueblos indígenas. Por ejemplo, páginas para colorear para niños en las que aparecen dioses como Tláloc y juegos tradicionales. Otros utilizan la cultura museística en la elaboración de sus materiales, como el Museo de Arte Latinoamericano (Argentina), que produjo el libro “¡Vamos al Malba! Malba para Chicos” (2006), en el cual se abordan de forma didáctica, la diversidad de los trabajadores y los procesos museísticos.

La integración de nuevas tecnologías y actividades educativas en las exposiciones puede favorecer una mayor participación e interactividad, como la creación y la difusión de historias, imágenes y recuerdos para un mayor número de visitantes. Un ejemplo de este potencial fue desarrollado por el Museo del Niño Papalote (México), donde un mapa interactivo permitió a los visitantes registrar recuerdos e intervenciones a lo largo del recorrido. En el Museo Paulista, se utilizan recursos interactivos para animar a los visitantes a reflexionar, o profundizar sus conocimientos sobre la exposición y sus objetos. También existen intervenciones multimedia que presentan otras perspectivas sobre los temas abordados durante el recorrido de la exposición. Las tecnologías de realidad aumentada facilitan la observación, la manipulación y la construcción de hipótesis sobre los artefactos, como en el stand de arqueología interactiva del Museo de Arte Precolombino e Indígena (Uruguay). También cuenta con una exposición sobre el metaverso y las aplicaciones para la exploración digital.

Los museos y los memoriales tratan de satisfacer el derecho a la memoria exigido por nuestra época contemporánea, con la oferta de actividades educativas, la producción de saberes y las políticas de accesibilidad. Se trata de instituciones cada vez más comprometidas con la diversidad y la pluralidad de narrativas, que se involucran en actividades compartidas. Dichas iniciativas están basadas en proyectos enfocados sobre las

comunidades, el reconocimiento de los saberes tradicionales en la interpretación de los objetos, la producción de documentación museográfica, y las exposiciones con temáticas sensibles. Los programas educativos, en términos de acogida del público, o de formación de profesores y multiplicadores, son cruciales para estas instituciones, cuyo objetivo es establecer un diálogo y vínculos afectivos con los visitantes, relaciones fructíferas y estimulantes, que contribuyen a la investigación y a la producción de los discursos institucionales.

La democratización de los museos ocurrida en el siglo XIX y a principios del siglo XX, sentó las bases de un nuevo fenómeno: la aparición de los museos como instrumentos de lucha por los derechos. Hoy en día, además de la preservación de la memoria, muchas de estas instituciones obran a favor de la construcción de identidades comunitarias y la exigencia de justicia histórica, como los museos de las comunidades indígenas, los quilombos, las favelas y las víctimas de la violencia estatal. Estas instituciones permanecen bajo la influencia notoria de los debates entre intelectuales latinoamericanos sobre la decolonialidad, desde finales de la década de 1990, que abogan por una interculturalidad emancipadora efectiva (Ballestrin, 2013). Así, los museos forman parte del proceso de construcción e implementación de las políticas de restitución de bienes culturales, de la contestación de monumentos vinculados a memorias traumáticas, y de las medidas efectivas de reparación.

Son lugares afectados tanto por la presión de los movimientos sociales, como por la investigación y la producción de saberes populares, académicos y ancestrales desde una perspectiva decolonial.

América Latina se destaca, por tanto, por los progresos logrados en materia de propuestas museológicas relacionadas a sus desafíos políticos y culturales, y más particularmente por su educación dialógica atravesada por los tiempos contemporáneos en los cuales los artefactos y las narrativas museales son movilizadas en favor del incremento de los derechos y el reconocimiento de otras epistemologías.

Carina Martins Costa — Profesora Asociada de la Universidad del Estado de Río de Janeiro - UERJ
| cmartins@esdi.uerj.br

Aline Montenegro Magalhães — Profesora, Doctora en el Museo Paulista de la Universidad de São Paulo - USP
| aline.montenegro@usp.br

REFERENCIAS

Ballestrin, Luciana. “América Latina e o giro decolonial.” *Revista Brasileira de Ciência Política*, no. 1 (2013): 89–117. <https://www.scielo.br/j/rbcpol>.

Brasil. *Política Nacional de Educação Museal*. Brasília, 2018.

Brasil. IBRAM/MINC. *Legislação sobre museus*. Brasília: Edições Câmara, 2012.

Bruno, Maria Cristina Oliveira, y Katina Regina Felipini Neves, coords. *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento: propostas e reflexões museológicas*. São Cristóvão: Museu de Arqueologia de Xingó, 2008.

Cazelli, Sibeles, Martha Marandino, y Denise Studart. “Educação e Comunicação em Museus de Ciências: aspectos históricos, pesquisa e prática.” *En Educação e Museu: a construção social do caráter educativo dos museus de ciências*, editado por FAPERJ, 200–225. Rio de Janeiro: Editora Access, 2003.

Cevallos, Alejandro, coord. *Contradecirse una misma: museos y mediación educativa crítica*. Quito: Alcaldía de Quito, 2013.

Costa, Andrea Fernandes, y Maurício Fernandes Silva. *História da educação museal no Brasil*. São Paulo: ICOM/CECA, 2024.

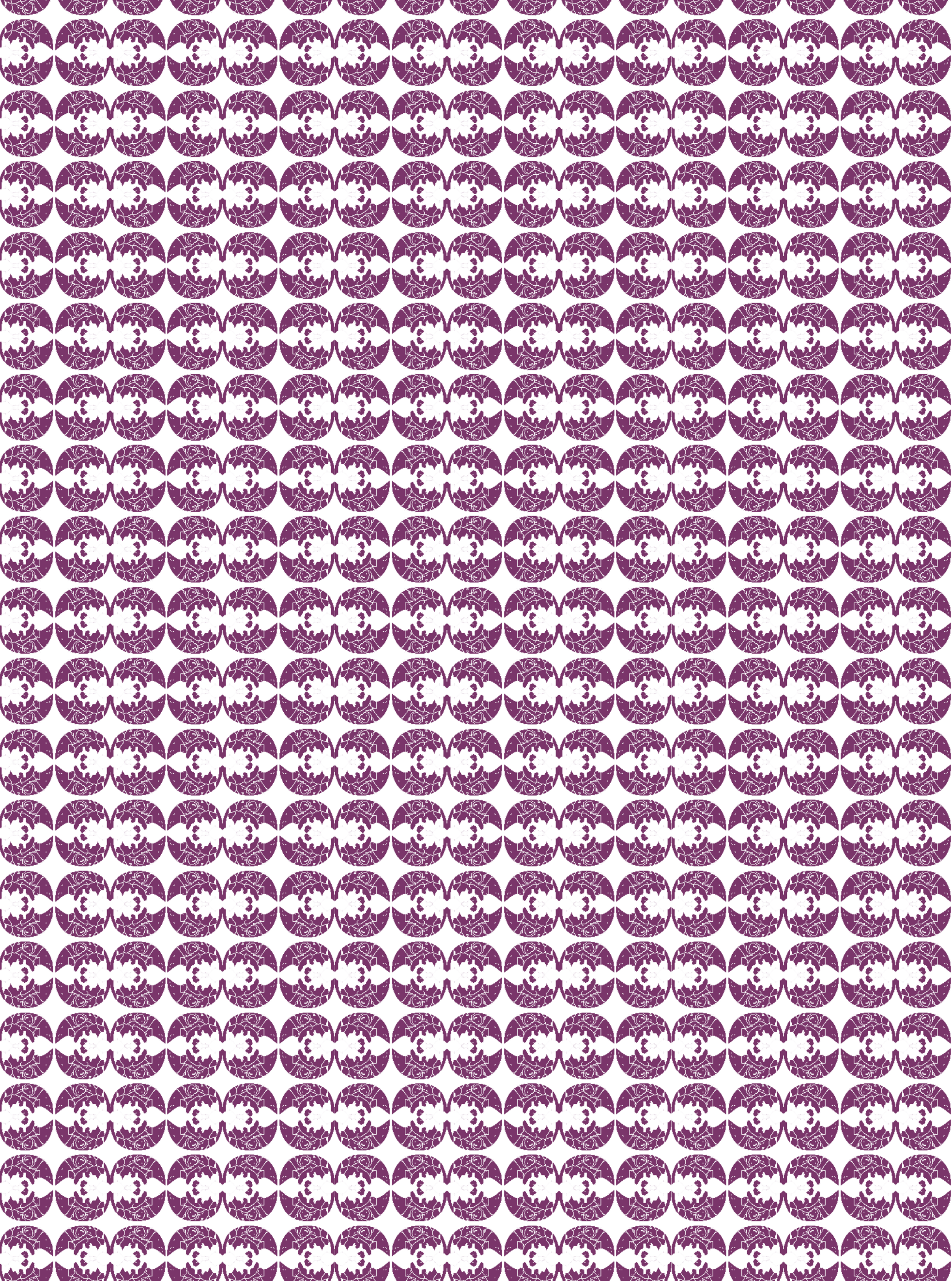
Marandino, Martha, org. *Educação em museus: a mediação em foco*. São Paulo: GEENF, FEUSP, 2008.

Podgorny, Irina. “La mirada que pasa: museos, educación pública y visualización de la evidencia científica.” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (Rio de Janeiro), 2005.

Ramos, Tassila Oliveira, y Zeny Duarte de Miranda. “O inter-relacionamento entre documentos de arquivo, biblioteca e museu: memorial – um sistema em definição.” *Revista Fontes Documentais* 4, no. 1 (jan./abr. 2021): 68–85.

Ribeiro, Diego Lemos, Elizabete de Castro Mendonça, y Camila A. de Moraes Wichers, orgs. *Decolonizar museus e patrimônios: breve manifesto*. Dossiê. *Revista Memória em Rede* 16, no. 31 (jul./dez. 2024).

Saladino, Alejandra, Leilane Patricia de Lima, y Clotildes Avellar Teixeira. “Políticas e práticas de educação em museus ibero-americanos.” *Cadernos do CEOM* 34, no. 54 (jun. 2021).



Políticas de reparación histórica

Rafael Pedro Curtoni

María Gabriela Chaparro

EN AMÉRICA LATINA, LA PATRIMONIALIZACIÓN HA adquirido un carácter político y cultural, vinculado a los derechos humanos, en particular a los pueblos indígenas. Las políticas de reparación histórica buscan responder a la violencia estatal y otras violaciones de derechos, desde la colonización hasta los conflictos recientes. Su implementación ha estado marcada por tensiones entre las iniciativas estatales y las demandas de justicia impulsadas por la sociedad civil y organismos internacionales, generando modelos de aplicación diversos. En el marco de la justicia transicional, la reparación histórica comprende medidas simbólicas, jurídicas, materiales y culturales destinadas a reconocer agravios del pasado y garantizar la restitución de derechos (Charria-García 2020). Estas estrategias han sido promovidas por Estados nacionales, organismos internacionales y movimientos de derechos humanos, con un papel clave de comunidades indígenas y afrodescendientes en su activación y exigibilidad.

La reparación simbólica busca resignificar el pasado a través de la patrimonialización de sitios de memoria, la creación de museos, las disculpas oficiales y el reconocimiento público de violaciones a los derechos humanos. Su relevancia radica en su capacidad para visibilizar las injusticias históricas y reivindicar a las víctimas, siendo un pilar de la justicia transicional. Un ejemplo paradigmático es la declaración del Museo Sitio de Memoria ESMA como Patrimonio Mundial de la Humanidad en 2023. Este lugar, que funcionó como un centro clandestino de tortura y desaparición forzada durante la dictadura argentina (1976-1983), se ha conver-

tido en un emblema de la memoria y la resistencia en América Latina. Su patrimonialización responde a una doble lógica. Por un lado, representa la represión ejercida por los regímenes dictatoriales en la región y, por otro, simboliza la capacidad de la sociedad para buscar justicia a través de juicios y medidas de reparación. La UNESCO reconoció este sitio por su “valor universal excepcional”, consolidándolo como una referencia en la defensa de los derechos humanos y la memoria histórica (Gorosito 2023).

De manera similar, en Brasil, el Muelle de Valongo, declarado Patrimonio Mundial en 2017, representa un caso de patrimonialización vinculado a la diáspora africana y la esclavitud. Como principal punto de desembarco de personas esclavizadas en América del Sur, Valongo no solo permite evocar el pasado traumático de la trata transatlántica, sino que se ha convertido en un sitio de resistencia y celebración de la herencia africana (UNESCO 2017). Si bien la reparación simbólica tiene un alto valor político y cultural, no siempre se traduce en transformaciones estructurales para los colectivos afectados. En muchos casos, la patrimonialización del dolor puede coexistir con la impunidad o la falta de reparación material, lo que genera tensiones entre los discursos estatales y las demandas de justicia de las comunidades.

Algunas iniciativas en el marco de la reparación material han logrado impacto, mientras que otras enfrentan serias limitaciones. Estas medidas incluyen indemnizaciones económicas, restitución de tierras, acceso a educación y programas de desarrollo, con variaciones según el contexto nacional. En Argentina, las indemnizaciones por violaciones de derechos humanos durante la dictadura – detenciones arbitrarias, exilio o desapariciones forzadas – están reguladas por leyes promulgadas en las décadas de 1990 y 2000, con 7.996 solicitudes de compensación para familiares de desaparecidos y 14.400 para exiliados en 2021. En Chile, la reparación sigue una lógica similar, con decisiones judiciales como las de la Corte de Apelaciones de Santiago, que ha ratificado compensaciones de 200 millones de pesos a víctimas de detención política y tortura, basándose en el Informe Valech.

Para los pueblos indígenas, la restitución territorial es una de las principales demandas de reparación. En el caso de Colombia, la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (2011) ha buscado reparar a comunidades desplazadas, aunque su implementación ha sido desigual por la persistencia de la violencia y las trabas burocráticas. Bolivia y Ecuador han reconocido legalmente territorios indígenas, mientras que, en otros países, varias comunidades continúan enfrentando desalojos, disputas legales y amenazas, evidenciando la brecha entre el reconocimiento normativo y su aplicación efectiva.

La reparación jurídica busca garantizar justicia a través de procesos penales, reformas normativas y reconocimiento legal de derechos colectivos. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha jugado un rol importante en la condena de crímenes de lesa humanidad y en el reconocimiento de derechos indígenas y afrodescendientes. En Argentina, el proceso de enjuiciamiento de los responsables de la dictadura militar ha sido uno de los ejemplos más avanzados de reparación jurídica en la región. Desde la anulación de las leyes de impunidad en 2003, cientos de represores han sido condenados, consolidando un modelo de justicia transicional que ha influido en otros países. Para los pueblos indígenas, la legislación ha sido un instrumento fundamental para la reparación histórica. El Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas han establecido marcos legales para la protección de territorios, el consentimiento libre e informado y la repatriación de restos humanos. En sintonía con esa Declaración, en 2020 el Mecanismo de Expertos de la ONU publicó un informe sobre repatriación en el cual se promueve la adopción de un enfoque integral y respetuoso basado en los derechos humanos. Aunque muchas comunidades aún siguen denunciando la falta de consulta previa y el incumplimiento de sentencias judiciales a su favor.

En el marco de los debates sobre descolonización y justicia histórica, la reparación cultural y patrimonial ha cobrado relevancia en los últimos años. Este proceso contempla la devolución de bienes culturales, la repatriación de restos humanos y la revitalización de lenguas y tradiciones. La participación de las comunidades y el respeto a sus prácticas culturales y espirituales son fundamentales en los procesos de restitución y repatriación. Esta problemática se manifiesta en diversas regiones del mundo con intensidades variables según los contextos específicos (Fforde y Hubert 2004). En Sudamérica, el retorno a la democracia en los años 80 y las reformas constitucionales de los 90, en consonancia con normativas y declaraciones internacionales, sentaron las bases para la ampliación de los derechos indígenas, impulsando demandas de devolución de cuerpos. Así, diversos procesos de restitución han contribuido a las políticas de reparación en varios Estados latinoamericanos (Arthur y Ayala 2020; Higuera 2022).

En Argentina, la restitución de restos humanos ha sido una demanda central de las comunidades indígenas, consolidada a partir de la Ley 25.517, sancionada en 2001, que obliga a que los restos mortales de indígenas en museos y colecciones públicas o privadas sean puestos a disposición de sus comunidades de origen. En este marco, se han desarrollado diversos procesos de restitución y reentierro en distintas regiones, fortaleciendo la reparación de agravios históricos y el reco-

nocimiento de derechos indígenas (Curtoni y Canuhé 2023; Endere 2020; Huircapán, Jaramillo y Acuto 2017; Crespo 2023). Un caso emblemático ocurrió en 2012, cuando el pueblo mapuche-tehuelche logró la devolución de 50 cuerpos arqueológicos hallados en un depósito en malas condiciones en la provincia de Río Negro. Este proceso, impulsado por comunidades y organizaciones indígenas, fue reconocido como un acto de justicia y reafirmación de sus derechos ancestrales.

A nivel internacional, los debates sobre la repatriación de bienes culturales saqueados durante la colonia han cobrado fuerza. México ha exigido reiteradamente la restitución de piezas arqueológicas subastadas por casas como Drouot Millón, en Francia, mientras que Perú logró en 2011 la devolución de los restos arqueológicos de Machu Picchu, que habían permanecido en la Universidad de Yale durante casi un siglo. Si bien algunos gobiernos han obtenido avances en estos procesos, la resistencia de instituciones occidentales sigue siendo un obstáculo para una reparación completa.

Estas medidas de reparación han avanzado en términos de reconocimiento simbólico y legislativo, aunque su aplicación enfrenta obstáculos estructurales que limitan su impacto. La falta de continuidad en las políticas públicas, la insuficiencia de recursos, las disputas sobre la memoria y la resistencia política y social han condicionado su efectividad y profundización en la región. Uno de los principales problemas es la fragilidad de las políticas de reparación frente a cambios de gobierno. En varios países, avances logrados en materia de memoria, restitución y compensación han sido revertidos o debilitados por administraciones con enfoques opuestos. El desmantelamiento de políticas de protección a territorios indígenas y sitios históricos en Brasil durante la administración Bolsonaro es un ejemplo claro de cómo la reparación puede ser frágil ante giros políticos. A esto se suma la falta de recursos financieros. En Paraguay, la Ley N° 838/96 sobre Indemnización a las Víctimas de la Dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) estableció compensaciones para las personas que sufrieron persecución política, tortura y desaparición forzada. A pesar de este reconocimiento legal, no se ha garantizado una reparación integral a los afectados. Por lo que, estas iniciativas corren el riesgo de convertirse en medidas simbólicas sin impacto real.

Muchas comunidades afectadas denuncian la exclusión de sus voces y la simplificación de sus experiencias, mientras que los Estados intentan construir discursos oficiales sobre la reparación y la patrimonialización. El control de la memoria histórica se convierte de esta manera en un campo de disputa. En Guatemala, las comunidades mayas han im-

pulsado procesos de exhumación y restitución de restos de víctimas del conflicto armado interno (1960-1996), como en la ex Zona Militar de Cobán, donde se han recuperado más de 200 cuerpos. Estos esfuerzos, documentados en el “Informe Guatemala: Memoria del Silencio”, reflejan la importancia de la memoria histórica y la búsqueda de justicia por parte de los pueblos indígenas. En la región, también se ha cuestionado si los sitios de memoria reconocidos por la UNESCO, como la ESMA en Argentina o el Muelle de Valongo en Brasil, realmente reflejan las experiencias de todas las comunidades afectadas o si han sido utilizados como símbolos de legitimación estatal. Estos casos evidencian que la reparación no puede ser impuesta desde el Estado, sino construida con la participación de quienes han sido históricamente marginados.

En muchos países, la reparación ha girado en torno a la patrimonialización de la memoria sin acompañarla de justicia material o transformaciones estructurales. Si bien la memoria es clave en los procesos de reparación, en muchos casos estas iniciativas no han ido acompañadas de transformaciones estructurales. El caso de El Salvador es emblemático, aunque en 2016 la Corte Suprema anuló la Ley de Amnistía que protegía a los responsables de crímenes de guerra (1980-1992), los avances en justicia han sido mínimos. Las víctimas aún carecen de reparaciones económicas y verdad judicial, mientras la impunidad sigue impidiendo la reconciliación. Informes de CEJIL han señalado la falta de avances sustanciales en justicia y reparación, evidenciando la deuda del Estado con las víctimas. Sin justicia material, la patrimonialización puede convertirse en una estrategia simbólica sin impacto real, como ocurre con los monumentos conmemorativos en El Salvador, que coexisten con la ausencia de medidas de reparación efectiva.

Las políticas de reparación enfrentan oposición de sectores políticos, económicos y sociales que buscan minimizarlas o deslegitimarlas. En Uruguay, el Partido Colorado y el Partido Nacional han bloqueado investigaciones sobre crímenes de la dictadura (1973-1985), argumentando que reabrir estos casos dividiría a la sociedad. La Ley de Caducidad de 1986 impidió durante décadas el enjuiciamiento de responsables de violaciones a los derechos humanos, pese a intentos de derogación. En Argentina y Chile, grupos negacionistas han desacreditado la memoria de las dictaduras, alegando su instrumentalización política. En Brasil, la revisión de libros escolares y la eliminación de referencias a la esclavitud y la violencia estatal han debilitado la memoria histórica. Durante la administración de Bolsonaro, su ministro de Educación, Ricardo Vélez Rodríguez, impulsó una “nueva versión” del pasado brasileño, minimizando la esclavitud y la dictadura militar.

Las comunidades indígenas y afrodescendientes también han sido blanco de ataques por parte de sectores empresariales y gubernamentales que ven las políticas de reparación como una amenaza a sus intereses. En Perú, la lucha por la restitución de tierras de comunidades *asháninkas*, desplazadas por la violencia durante el conflicto con Sendero Luminoso, ha enfrentado resistencia tanto del Estado como de empresas privadas interesadas en explotar sus territorios. En Honduras, los conflictos por tierras indígenas se han intensificado, con ataques y desapariciones de líderes garífunas que defienden sus territorios ancestrales. En Guatemala, comunidades mayas q'eqchi' han enfrentado violencia y criminalización debido a disputas territoriales con empresas extractivas y el Estado (CIDH 2023). La resistencia política y social contra la reparación demuestra que estos procesos no son neutrales ni universalmente aceptados, sino que forman parte de luchas más amplias por la redistribución del poder y los recursos en la región.

Las políticas de reparación histórica en América Latina han permitido avances en el reconocimiento de derechos y la memoria colectiva, pero siguen siendo procesos fragmentados y en disputa. Para garantizar una reparación efectiva, es crucial que los marcos normativos, como las sentencias de la Corte Interamericana y el Convenio 169 de la OIT, se apliquen de manera vinculante. Al mismo tiempo, la digitalización de archivos y el desarrollo de plataformas educativas pueden fortalecer la conciencia ciudadana y prevenir retrocesos en la memoria histórica. Además, el monitoreo de organismos internacionales y de la sociedad civil es fundamental para evitar retrocesos y exigir la materialización de los compromisos asumidos por los Estados. Al mismo tiempo, la preservación de la memoria y la sensibilización pública son claves para combatir el negacionismo y prevenir nuevas violaciones de derechos humanos.

Rafael Pedro Curtoni — Antropólogo, Doctor en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo por la Universidad Nacional de La Plata. Profesor Titular ordinario en la cátedra Teoría Arqueológica II de la Facultad de Ciencias Sociales (UNCPBA), docente del Doctorado en Arqueología e Investigador de CONICET en la Unidad Ejecutora INCUAPA-CONICET-UNCPBA.
| curtonirafael@gmail.com

María Gabriela Chaparro — Antropóloga, Doctora en Arqueología por la Universidad de Buenos Aires Mención, Profesora de enseñanza media y superior en ciencias antropológicas.
| mgabrielachaparro@gmail.com

REFERENCIAS

Argentina.gob.ar. “El Museo Sitio de Memoria ESMA fue declarado Patrimonio Mundial de la UNESCO.” Publicado el 19 de septiembre de 2023. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-museo-sitio-de-memoria-esma-fue-declarado-patrimonio-mundial-de-la-unesco>.

Arthur, Jennifer, y Paulina Ayala. *El regreso de los Ancestros: Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*. Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2020.

Charria-García, Felipe. “La reparación cultural: un avance ineludible en la justicia transicional.” *Omnia. Derecho y Sociedad* 3, no. 3 (2020): 37–54.

Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*. Santiago de Chile: Gobierno de Chile, 2004.

Crespo, Claudia. “Tiempos de reparación: reflexiones sobre las políticas de restitución de ancestros indígenas en la Patagonia argentina.” *TAREA IO*, no. 10 (2023): 20–45.

Curtoni, Rafael, y Myriam Inés Canuhé. “Reentierro de cuerpos milenarios en Loma de Chapalcó y resignificación del territorio ancestral.” *TAREA IO*, no. 10 (2023): 76–90.

Endere, María. “Restitution Policies in Argentina: The Role of the State, Indigenous Peoples, Museums, and Researchers.” *En The Effects of Repatriation: Healing and Wellbeing*, editado por Cressida Fforde, Hilary Keeler y Thomas McKeown, 188–207. Nueva York: Springer, 2020.

Fforde, Cressida, y Jane Hubert. “Introduction: The Reburial Issue in the Twenty-First Century.” *En The Dead and Their Possessions: Repatriation in Principle, Policy and Practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, 1–16. Londres: Routledge, 2004.

Gorosito, Mariana. “Museo Sitio ESMA, el consenso como herramienta de gestión.” Mesa Redonda *Arqueología, Derechos Humanos y Museos de la Memoria*, organizada por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 5 de octubre de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=T5cX4tp7q7A>.

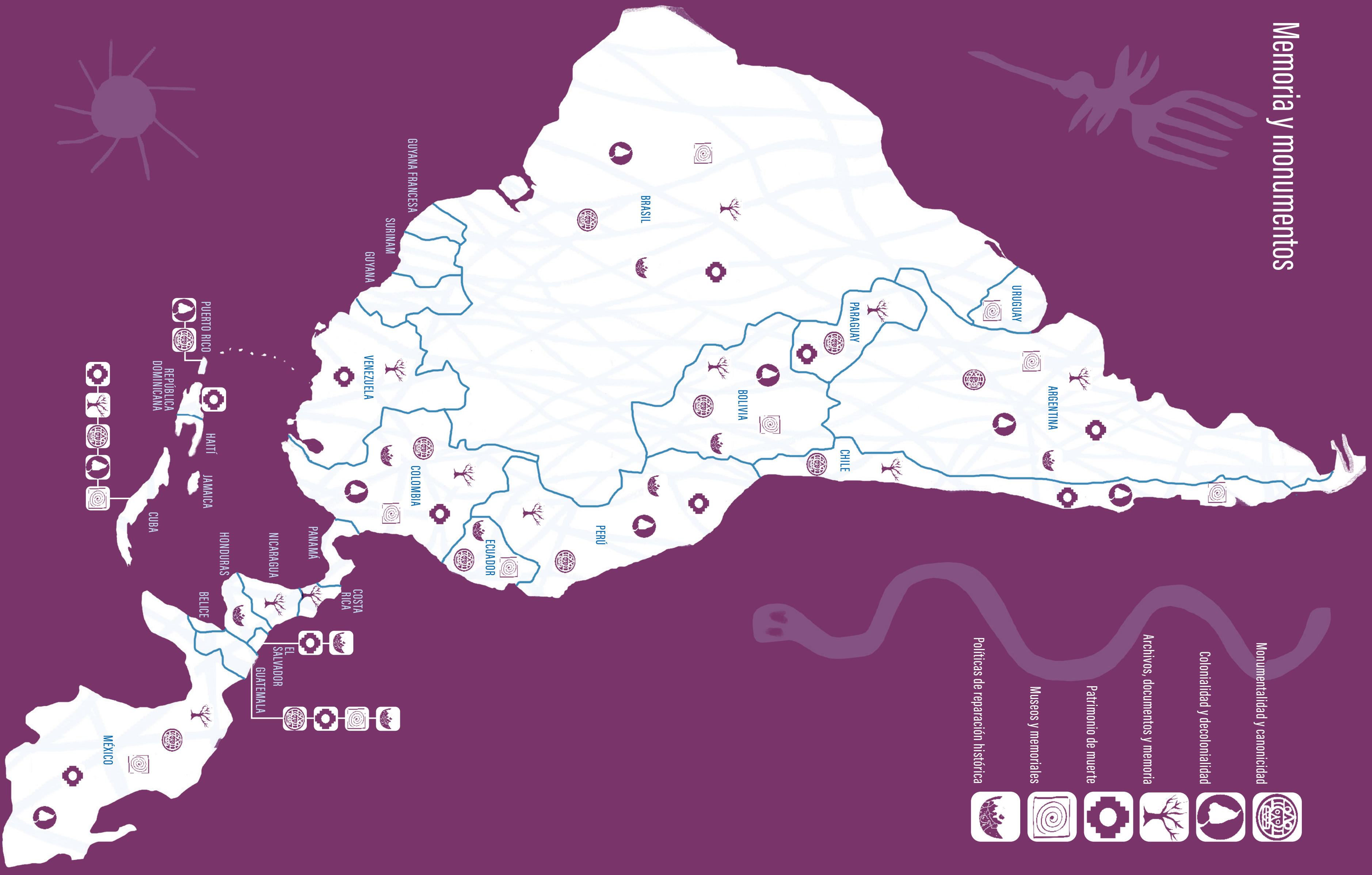
Higueras, Álvaro. “Prefacio. Repatriación, retorno, restitución, reparación: diversidad de estrategias en los ámbitos científico, político y cultural del patrimonio cultural en América Latina.” *Revista de Arqueología Americana*, no. 40 (noviembre 2022): 11–17. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i40.3191>.

Huircapán, Damián, Alejandro Jaramillo, y Federico Acuto. “Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas.” *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 26, no. 1 (2017): 57–75.

Ley Nacional N° 25.517/2001. *Restitución de Restos Aborígenes*. Decreto Reglamentario 701/2010. Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-71379/texto>.



Memoria y monumentos





Monumentalidad y canonicidad

Arquitectura monumental azteca en piedra
Arquitectura monumental inca en piedra
Arquitectura monumental maya en piedra
Arquitecturas efímeras amazónicas (ej. casas Yanomami, Tikuna)
Arquitecturas vernáculas en tierra o madera (Chiloé, altiplano, Nordeste, Amazonía)
Basílica de Guadalupe
Cais do Valongo (Muelle de Valongo)
Cartagena de Indias – Centro Histórico
Cerro de San Juan
Cusco – Centro Histórico
Escuela de Mecánica de la Armada – ESMA
Iglesia de Nuestro Señor del Bonfim
Iglesias franciscanas barrocas
Islas flotantes de los Uros – Lago Titicaca
La Habana Vieja
Líneas de Nazca
Misiones Jesuíticas Guaraníes
Moáis de Isla de Pascua
Parque Nacional Tikal
Pelourinho – Centro Histórico de Salvador de Bahía
Puerto Madero – Buenos Aires
Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino
Saveiros – embarcaciones tradicionales del nordeste de Brasil
Sistemas culturales andinos del agua (lagunas sagradas, ríos rituales)
Sitios de arquitectura maya
Valle de Viñales



Colonialidad y decolonialidad

Arquitectura de Freddy Mamani en El Alto
Centro Histórico de Ciudad de México
Chichén Itzá
Cusco – Centro Histórico
Espacios murales de Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros
La Habana Vieja
Machu Picchu
Murales y grafitis urbanos con contenido político o identitario
Museo del Oro y Red de Bibliotecas del Banco de la República



Archivos, documentos y memoria

Actas de Independencia
Álbum de Figueroa

Archivo de la Inquisición de Cartagena de Indias
Archivo de la Real Audiencia de Quito
Archivo General de la Nación
Archivo Nacional de la Imagen y el Sonido
Archivo Nacional de la Memoria
Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia
Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin
Biblioteca Digital del Mercosur
Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano
Biblioteca virtual de la Universidad de Buenos Aires
Código de Mendoza
Códices Mixtecos
Colección Imprenta de Niños Expósitos
Colección "Vida y Obra de Ernesto Che Guevara"
Colección Filmográfica de la Revolución Popular Sandinista
Diario Oficial "El Peruano" (archivo histórico)
Documentos y grabaciones etno-musicales de los pueblos Chacobo, Takana y Moxos (1903-2001)
Memórica: México, haz memoria
Museo Nacional
Portal "Mexicana: Repositorio del Patrimonio Cultural"
Proyecto Codicis
Proyecto de digitalización del "Álbum de Figueroa"
Proyecto Humboldt Digital
Red de Archivos Diplomáticos Iberoamericanos (RADI)
Registro de Museos Argentinos – RMA
Repositorio Digital de la CEPAL
Representaciones iconográficas y cartográficas de la Guerra de la Triple Alianza



Patrimonio de muerte

Cementerios clandestinos utilizados por cárteles
Escuela de Mecánica de la Armada – ESMA
Ex Colonia Dignidad
Fosas comunes asociadas a dictaduras y conflictos armados
Mausoleo de los Héroes de la Guerra del Pacífico
Memorial para la Concordia
Memoriales de desaparecidos
Monumento a la Independencia
Panteón Civil de Dolores
Panteón de los Héroes
Panteón de los Héroes y Próceres de la Patria
Panteón de los Próceres
Panteón Nacional
Panteón Nacional de Venezuela
Panteón Nacional en la iglesia de la Veracruz
Parque de la Memoria
Sitios de crímenes vinculados a la mafia o violencia organizada
Sitios marcados por violencia policial
Tumba de Ernesto Che Guevara
Tumba de Getulio Vargas
Tumba de Omayra Sánchez



Museos y memoriales

Memorial de América Latina
Museo Afrobrasil
Museo Artecampo de Arte Originario y Popular de Tierras Bajas
Museo da Maré
Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires – MALBA
Museo de Arte Precolombino e Indígena – MAPI
Museo de Ciencias Naturales Tomás Romay
Museo de la Ciudad de Quito
Museo de la Memoria y los Derechos Humanos
Museo de las Migraciones
Museo del Niño Papalote
Museo Histórico Nacional
Museo Kanindé
Museo Nacional de Antropología
Museo Nacional de Arqueología y Etnología
Museo Nacional de Colombia
Museo Nacional de la Ruta del Esclavo
Museo Nacional del Ecuador – MuNa
Museo Paulista



Políticas de reparación histórica

Ex Zona Militar de Cobán
Machu Picchu – repatriación de restos arqueológicos desde Yale
Monumentos conmemorativos del conflicto armado
Muelle de Valongo (Río de Janeiro)
Museo Sitio de Memoria ESMA
Sitios arqueológicos con restitución de restos indígenas (Ley 25.517)
Sitios de restitución del pueblo mapuche-tehuelche
Territorios de comunidades asháninkas (selva central)
Territorios de comunidades garífunas
Territorios de comunidades mayas q'eqchi'
Territorios indígenas restituidos (comunidades amazónicas y andinas)
Territorios indígenas restituidos (Comunidades indígenas legalmente reconocidas)
Territorios indígenas restituidos (comunidades lenca, garífuna y otras)
Territorios indígenas restituidos (comunidades mayas)
Territorios indígenas restituidos (Tierras comunitarias de origen)
Territorios indígenas restituidos (Zonas de resguardo y titulación colectiva)



Identities
in movement

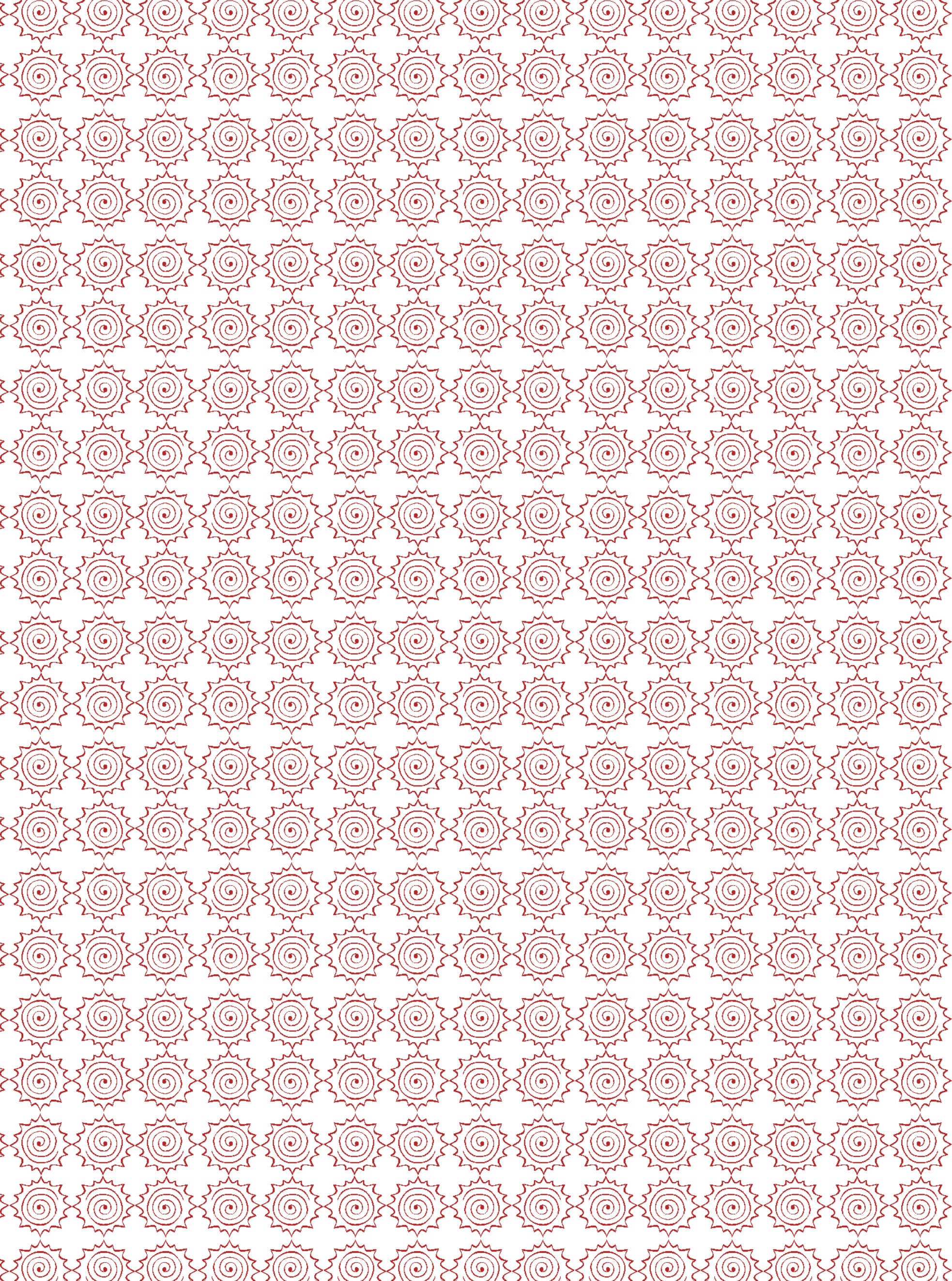
¿De qué están hechas las identidades latinoamericanas? Esta sección explora cuerpos, saberes y lenguajes que migran, resisten y se reinventan. Nada está fijo. Todo se mueve.

Desde territorios indígenas hasta herencias afrodescendientes, pasando por cocinas colectivas y mercados populares, el patrimonio se revela como una coreografía de pertenencias múltiples. Aquí, cada receta, cada lengua, cada gesto comunitario es trazo de una subjetividad que no se impone: se entreteje.

Las dinámicas de desplazamiento, apropiación y mercantilización desafían las formas de vida que sostienen este patrimonio encarnado. Pero también abren caminos de reexistencia, donde el cuidado colectivo se vuelve una forma de justicia simbólica.

En América Latina, las identidades no se archivan: se cultivan, se defienden y se sueñan.





Ancestralidad y patrimonio indígena

Mario Roberto Maldonado

EL POPOL VUH NOS LLAMA A LA UNIDAD: “QUE TODOS se levanten, que nadie se quede atrás”. Este mensaje sigue vigente en la lucha por preservar el patrimonio cultural indígena, un legado amenazado por procesos históricos y contemporáneos, pero que también representa un modelo de resiliencia y adaptación. América Latina y el Caribe alberga más de 58 millones de indígenas, según estimaciones de la CEPAL en 2018, organizados en más de 800 pueblos, de acuerdo con datos de 2014. A lo largo de la historia, estas comunidades han resistido la colonización, el desplazamiento forzado y la pérdida de sus territorios, generando desigualdades estructurales. Hoy, las industrias extractivas, la urbanización y la discriminación institucionalizada siguen poniendo en riesgo su identidad y derechos colectivos.

Más allá de estos desafíos, el patrimonio indígena es una fuente viva de conocimientos. No solo fortalece la identidad y la cohesión social, sino que también aporta saberes fundamentales en justicia ambiental, equilibrio ecológico y organización comunitaria. Desde las civilizaciones como el Caral, los Olmecas, Mayas, Incas y otros pueblos originarios, el legado indígena abarca prácticas agrícolas sostenibles, sistemas sociales avanzados y una cosmovisión en estrecha relación con la naturaleza. Estos conocimientos han permitido a las comunidades desarrollar modelos de vida armónicos con su entorno, ofreciendo respuestas a problemáticas contemporáneas como el cambio climático y la crisis ecológica.

A pesar de su riqueza, estos saberes han sido históricamente subestimados y marginados por paradigmas coloniales que priorizan formas hegemónicas de conocimiento (Rivera 2010; Accossatto 2017). Esta exclusión no solo ha invisibilizado el valor del conocimiento indígena, sino que también ha provocado la pérdida de prácticas ancestrales y el debilitamiento de su transmisión intergeneracional. En la actualidad, amenazas como la minería, la migración forzada y la homogeneización cultural continúan erosionando este legado, poniendo en riesgo los territorios ancestrales, las lenguas, los valores y las prácticas que conectan a estas comunidades con su entorno.

El patrimonio indígena enfrenta amenazas críticas, y una de las más urgentes es la rápida desaparición de lenguas indígenas, lo que conlleva la pérdida de conocimientos ancestrales. Según los datos publicados en la propuesta de *Atlas Latinoamericano de Lenguas en Peligro* (2023), el 38,4 % de las 556 lenguas indígenas de la región se encuentran en riesgo de desaparición. Ejemplos como el *taushiro* en Perú, con un único hablante, el *ayapaneco* en México o el Itzá en el norte de Guatemala, muestran la gravedad de esta crisis. Cada lengua indígena es un vehículo de transmisión intergeneracional de conocimientos que abarcan desde la medicina tradicional hasta la gestión de ecosistemas, pasando por la memoria oral de los pueblos y su cosmovisión. Su desaparición fragmenta un legado cultural milenario y amenaza la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas a preservar su identidad.

Frente a este escenario, la revitalización de las lenguas indígenas es una tarea urgente. La continuidad de estos saberes depende de estrategias que incluyan educación bilingüe, digitalización de idiomas y apoyo institucional para fortalecer el número de hablantes. Sin estos esfuerzos, las generaciones futuras perderán no solo una lengua, sino también una cosmovisión única que aporta soluciones sostenibles al mundo contemporáneo.

Aunque esfuerzos como la oficialización del *guaraní* en Paraguay han revitalizado ciertos idiomas, estos siguen enfrentando presiones derivadas de la modernización y el impacto de las plataformas digitales. El *guaraní*, al ser reconocido como lengua oficial junto al español, ha logrado una fuerte presencia en medios de comunicación y educación, consolidando su uso en la sociedad. Asimismo, Bolivia se destaca al oficializar 36 lenguas indígenas, integrándolas en la educación y la administración pública, este esfuerzo las ha revitalizado. Otros programas de revitalización han demostrado ser efectivos, como la enseñanza del *náhuatl* en escuelas de Ciudad de México, las iniciativas comunitarias para el *mapuzugun* en Chile y la incorporación del *nheengatu* en plata-

formas digitales en Brasil. Para que estos esfuerzos tengan un impacto sostenido y coordinado, se necesita contar con iniciativas de alcance internacional que fortalezcan las políticas nacionales y promuevan la colaboración entre países

La UNESCO, por su lado, ha impulsado el Decenio Internacional de Lenguas Indígenas (2022-2032), como una oportunidad para visibilizar su importancia y como un medio para actuar de manera conjunta, decidida, consciente a favor de su salvaguarda, aumentando el número de hablantes. En América Latina, esta iniciativa ha impulsado la formulación de planes de acción nacionales en al menos 10 países. A pesar de estos avances, el Decenio enfrenta desafíos como la falta de financiamiento sostenido, la disminución del número de hablantes en entornos urbanos y la ausencia de materiales didácticos accesibles en muchas lenguas indígenas.

Las prácticas agrícolas tradicionales también se encuentran bajo amenaza. En Centroamérica, muchas comunidades mayas han abandonado sistemas agrícolas ancestrales debido al desplazamiento hacia zonas urbanas, comprometiendo la seguridad alimentaria y la conservación de conocimientos sobre biodiversidad y sostenibilidad. A esta crisis se suma el avance de las industrias extractivas, como la minería, la construcción de represas hidroeléctricas y la migración, fragmenta territorios ancestrales y desplaza comunidades. En Colombia, las comunidades “emberá” han sido desplazadas por proyectos de infraestructura que ignoraron sus derechos, mientras que en Chile la comunidad mapuche lucha por preservar sus rituales frente a la expansión de ciudades como Temuco. Estos procesos interrumpen la transmisión de saberes agrícolas y debilitan la soberanía alimentaria, erosionando prácticas sostenibles fundamentales para estas culturas.

Frente a estas amenazas, los Estados deben adoptar políticas públicas inclusivas que no solo protejan estos conocimientos, sino que garanticen la autodeterminación de los pueblos indígenas y su acceso a recursos para su desarrollo sostenible. Preservar el patrimonio indígena no solo implica protegerlo como un vestigio del pasado, sino asegurar que las comunidades puedan adaptarse sin perder su identidad y que los saberes ancestrales sigan contribuyendo a la resolución de desafíos actuales como el cambio climático y la seguridad alimentaria.

Para garantizar la continuidad de este patrimonio, es fundamental fortalecer y aplicar de manera efectiva los marcos normativos internacionales y regionales que protegen los derechos culturales de los pueblos indígenas. A pesar de avances como el Convenio 169 de la OIT,

persisten desafíos en su implementación, destacando la necesidad de mayor participación comunitaria y financiamiento adecuado. Integrar estos conocimientos en políticas públicas, educación y proyectos sostenibles no solo refuerza la diversidad cultural, sino que también los posiciona como un modelo de resiliencia y sostenibilidad. Este legado nos inspira a adoptar soluciones alineadas con la Agenda 2030 y la construcción de la agenda posterior.

En las últimas décadas, el reconocimiento de los derechos culturales indígenas ha avanzado considerablemente gracias a instrumentos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016). Estos acuerdos han reforzado el principio de autodeterminación cultural, asegurando que las comunidades puedan ejercer sus derechos sobre su territorio, su lengua y su patrimonio.

La efectividad de estos marcos normativos depende en gran medida de iniciativas locales que promuevan la preservación del patrimonio y el desarrollo económico sostenible de las comunidades. En este contexto, el turismo comunitario ha surgido como una herramienta para fortalecer la identidad cultural, garantizar la transmisión de saberes y mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas. Asimismo, ha emergido como una estrategia efectiva para compartir la cultura indígena y generar ingresos sostenibles. En Guatemala, los pueblos mayas combinan visitas a sitios considerados lugares sagrados, con talleres artesanales. En Ecuador, las comunidades *kichwa* de la Amazonía han desarrollado programas de ecoturismo que permiten a los visitantes explorar la biodiversidad mientras aprenden sobre prácticas sostenibles y rituales espirituales. Esta tendencia se ha expandido en toda la región, impulsando redes de colaboración que permiten fortalecer la gestión autónoma del turismo en territorios indígenas.

Por su parte, la Red Indígena de Turismo de América Latina (RITA) fomenta el turismo gestionado por comunidades indígenas, en Brasil, priorizando la sostenibilidad y el respeto cultural. A través de experiencias inmersivas, como visitas a aldeas, recorridos por territorios ancestrales y demostraciones de artesanía tradicional, el turismo comunitario permite la transmisión de conocimientos ancestrales a nuevas generaciones y a los visitantes, fortaleciendo la identidad cultural.

Además, el turismo gestionado por las propias comunidades genera ingresos económicos sostenibles, reduciendo la dependencia de acti-

vidades extractivas que pueden afectar negativamente sus territorios y modos de vida. Sin embargo, enfrenta retos como la falta de financiamiento estable y el equilibrio entre exposición cultural y preservación de prácticas tradicionales. Si bien el turismo puede ser una herramienta para la valorización del patrimonio indígena, existe el riesgo de que algunas expresiones culturales se comercialicen de manera superficial o se distorsionen para satisfacer la demanda del mercado, despojándolas de su verdadero significado. Para mitigar estos riesgos, es fundamental establecer normativas claras que regulen la actividad turística en territorios indígenas, garantizando que las comunidades mantengan el control sobre sus expresiones culturales y que los beneficios económicos sean equitativamente distribuidos.

Brasil, por ejemplo, destaca en el manejo sostenible de la biodiversidad en territorios indígenas. Las comunidades *kayapó*, en colaboración con instituciones gubernamentales y organizaciones internacionales, implementan prácticas agroforestales que preservan la biodiversidad y generan ingresos sostenibles, demostrando la viabilidad de combinar conservación ambiental con desarrollo económico. En Guatemala, se ha avanzado con el desarrollo de políticas públicas culturales específicas de cada municipio, abarcando más del 50% del territorio nacional, esto posible gracias a trabajo comunitario local, procesos de socialización y que permiten aplicar esa política pública a mecanismos y fondos para su aplicación y seguimiento.

En esta misma línea, la UNESCO, a través de su programa dedicado al Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), ha promovido el reconocimiento de diversas prácticas indígenas fundamentales para la transmisión de saberes y la identidad cultural de los pueblos originarios. Como resultado de estos esfuerzos, se han inscrito varias prácticas vitales para la región, como la cosmovisión andina de los *Kallawaya* en Bolivia, la fiesta de los Parachicos en México y los sistemas tradicionales de manejo del agua en los Andes peruanos. La declaración del Día de Muertos como PCI ha preservado tradiciones indígenas e impulsado el turismo cultural y el desarrollo económico sostenible. De manera similar, en Colombia, proyectos enfocados en los pueblos *tikuna* y *yagua* han documentado sus rituales y saberes, asegurando su transmisión. Estos reconocimientos promueven el orgullo cultural y movilizan recursos para la salvaguardia, facilitando el acceso a financiamiento y promoviendo la implementación de planes de gestión comunitaria para su conservación. Además, ha impulsado programas de formación para jóvenes indígenas en la documentación y revitalización de sus expresiones culturales.

También en el ámbito internacional, redes como la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad promueven la conservación de conocimientos agrícolas, medicinales y sobre biodiversidad, destacando el liderazgo de las mujeres indígenas en la gestión sostenible. Estas iniciativas muestran que la preservación del patrimonio indígena es tanto un esfuerzo cultural como un motor para el desarrollo sostenible. Garantizar la participación de las comunidades, diseñar políticas inclusivas y comprometer a actores gubernamentales e internacionales son elementos esenciales para el éxito de estas acciones.

El futuro del patrimonio indígena en América Latina depende de estrategias integrales que combinen políticas públicas participativas, financiamiento adecuado y enfoques educativos para su preservación. Estas acciones deben garantizar la transmisión de este legado a las generaciones más jóvenes y promover una conexión profunda con la identidad y la sostenibilidad cultural. La inclusión de las comunidades indígenas en la toma de decisiones es esencial. Por ejemplo, en Bolivia, el modelo de Estado Plurinacional ha permitido la participación de los pueblos indígenas en políticas culturales y territoriales, sirviendo como ejemplo regional.

En Colombia, aunque los planes de ordenamiento territorial incluyen perspectivas indígenas, su implementación enfrenta retos significativos. En México, mesas de diálogo entre comunidades indígenas y el gobierno han integrado necesidades locales en políticas de desarrollo sostenible, abordando la preservación cultural y la gestión de recursos naturales. Estas iniciativas empoderan a las comunidades como actores clave en la toma de decisiones. Estos casos reflejan que los derechos culturales son esenciales para preservar tradiciones y lenguas y avanzar hacia un desarrollo sostenible. Las iniciativas de preservación en la región han adoptado enfoques innovadores que integran sostenibilidad, participación comunitaria y cooperación internacional.

El financiamiento sostenible es indispensable para proyectos culturales. Iniciativas como el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC) respaldan esfuerzos como la revitalización de lenguas y recuperación de territorios ancestrales. Sin embargo, los gobiernos nacionales deben asumir un rol más activo en garantizar recursos constantes. En Brasil, el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial ha movilizado recursos para proyectos locales, aunque ha sufrido recortes en crisis económicas. La sensibilización social también genera apoyo al patrimonio indígena. En Ecuador festivales interculturales promueven la empatía y respaldo a iniciativas de preservación.

La educación es clave para la transmisión del patrimonio. En Perú, contenidos interculturales en planes escolares permiten entender las culturas indígenas como parte integral de la identidad contemporánea. En Guatemala, programas bilingües capacitan a jóvenes como agentes de cambio dentro de sus comunidades. Además, la educación conecta culturas indígenas y sociedad general. En Chile, investigaciones colaborativas documentan prácticas mapuches, fomentando respeto mutuo e intercambio de conocimientos.

El éxito de estas propuestas depende de la colaboración efectiva entre gobiernos, comunidades indígenas, organizaciones internacionales y sociedad civil. Transformar percepciones sobre el patrimonio indígena y reconocerlo como recurso dinámico es clave para avanzar hacia un desarrollo sostenible que valore la diversidad cultural en un mundo cambiante. El patrimonio indígena es mucho más que una herencia del pasado es una fuente viva de identidad, cohesión social y soluciones sostenibles frente a los desafíos actuales; representa una oportunidad invaluable para construir un futuro más justo y equilibrado.

Finalmente, resulta imperativo resaltar el párrafo 10 de la Declaración de MONDIACULT 2022. En este documento, los Estados, a través de sus Ministros de Cultura, se comprometen a fomentar un entorno propicio para el respeto y ejercicio de los derechos culturales. Además, apoyan el acceso inclusivo a la cultura, protegen la diversidad cultural, defienden la identidad y expresiones de los pueblos indígenas. Todo ello debe realizarse en consulta con las comunidades y su consentimiento libre, previo e informado.

Mario Roberto Maldonado — Arquitecto, ex-viceministro de Cultura de Guatemala, ex-Representante Permanente de Guatemala ante la UNESCO.
| arqmma@gmail.com

REFERENCIAS

Accossatto, Romina. “Colonialismo interno y memoria colectiva: Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas.” *Economía y Sociedad* 21, no. 36 (2017): 167–181.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014.

FILAC (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe). “Propuesta de Atlas Latinoamericano de Lenguas Indígenas en Peligro.” La Paz, 23 de octubre de 2023.

FILAC (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe). “Revitalización de lenguas indígenas. Pueblos e idiomas indígenas en América Latina y el Caribe: situación actual y perspectivas.” *Informe regional*, diciembre de 2020.

Jouault, Samuel, Tlacaelel Rivera-Núñez, Ana García de Fuentes, et al. “Respuestas, resistencias y oportunidades del turismo comunitario en la península de Yucatán frente al COVID-19 y las crisis recurrentes.” *Investigaciones Geográficas*, no. 104 (2021).

ONU. “Bolivia, a la vanguardia en la protección y promoción de las lenguas indígenas.” Noticias ONU, 13 de junio de 2019. <https://news.un.org/es/story/2019/06/1457591>.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

UNESCO. *Declaración de MONDIACULT*. México, 2022.





Patrimonio afrodescendiente y resiliencia

Hebe Mattos

Christine Douxami

EL TRÁFICO ATLÁNTICO DE ESCLAVOS INSCRIBIÓ el racismo como un elemento estructurador de la modernidad atlántica y dejó huellas profundas en la historia y en la cultura de América latina. El patrimonio cultural afrodescendiente en América Latina es indisociable de la memoria del crimen contra la humanidad que ha sido generado por la inmigración forzada de más de 10 millones de personas. La memoria es consubstancial de esta violencia reflejada en las prácticas culturales, religiosas y artísticas que han sido marginadas y criminalizadas a lo largo de la historia. En las últimas décadas, los Estados nacionales han desarrollado políticas de reconocimiento, no obstante, estas iniciativas no siempre garantizan la autonomía para las comunidades detentoras. La tensión entre patrimonialización oficial, apropiación comercial y resistencia comunitaria hace resaltar los desafíos contemporáneos de la preservación de este legado.

La imposición del sistema de esclavitud colonial no solo ocasionó una inmigración forzada, sino que consolidó las jerarquías raciales que siguen existiendo hoy. El racismo estructural generado por este proceso se ha perpetuado durante siglos a través de la exclusión política, social y cultural de los afrodescendientes que padecieron de la represión directa, la invisibilización y la apropiación de sus expresiones culturales. En Brasil, además de la exclusión económica, la marginación también se ha traducido por la persecución de las prácticas culturales afrodescendientes. La *capoeira* ha sido penali-

zada por el Código Penal en 1890, y sus practicantes, considerados como una amenaza para el orden público, fueron perseguidos y encarcelados. El *candomblé*, por su parte, fue objeto de represión policial sistemática hasta su legalización, con frecuentes redadas en los *terreiros* y la confiscación de objetos sagrados por las autoridades. Estas prohibiciones reflejan el esfuerzo del Estado para erradicar las prácticas culturales afrodescendientes e imponer modelos culturales hegemónicos.

En América Latina, esta marginación también se manifestó a través de la invisibilización de la presencia afrodescendiente. Por ejemplo, la población afromexicana que había sido históricamente borrada de los registros oficiales, fue reconocida por la Constitución únicamente en 2019, después de movilizaciones sociales. Esta invisibilización traduce la resistencia de las estructuras coloniales despreciadoras de la herencia afrodescendiente. Fue solo a fines del siglo XX, que muchos estados empezaron a desarrollar políticas de reconocimiento y valoración de este legado, aunque de manera desigual.

Brasil ha instituido uno de los más amplios marcos jurídicos en favor de la valoración de la cultura afrodescendiente a través de la Constitución de 1988, que reconoce la cultura como un derecho constitucional, y establece la protección de las manifestaciones culturales populares, indígenas y afrobrasileñas. Por su parte, el Decreto n°3.551/2000 sobre la creación del Registro de Bienes Culturales Inmateriales, ha ampliado las medidas de preservación de la diversidad étnica y cultural del país. Estas medidas impulsaron el reconocimiento de varias expresiones afrobrasileñas como el patrimonio cultural, pero la aplicación de estas políticas está todavía sujeta a desafíos y resistencia en los sectores conservadores.

En Colombia, la Constitución de 1991 adoptó un enfoque multicultural semejante, con la promoción del reconocimiento del patrimonio afrodescendiente, sin por lo tanto lograr a eliminar las barreras socioeconómicas que restringen la plena participación de estas comunidades. En Ecuador, la música y la danza Bomba del Chota fueron solamente reconocidas en 2020, después de muchos años de lucha por parte de la comunidad local. En México, a pesar del reconocimiento constitucional, las políticas patrimoniales son todavía frágiles, y algunas manifestaciones como las de los Diablitos de Oaxaca y el Guerrero siguen siendo desvaloradas.

En el Cono Sur, algunos países como Argentina y Chile han tardado aún más en reconocer a sus poblaciones afrodescendientes, lo

que dio lugar a un proceso desigual de patrimonialización. Por esta razón, las políticas de patrimonialización, suelen a menudo no ser acompañadas por medidas concretas para combatir las desigualdades estructurales, lo que explica que el racismo continúe de operar como un obstáculo para la plena inclusión de estas comunidades. Así, el entendimiento del papel desempeñado por las políticas de reconocimiento cultural requiere un análisis crítico para saber de qué manera estas iniciativas han sido formuladas, quién se beneficia realmente de ellas, y cómo se integran en el contexto más amplio de la lucha por la justicia histórica y la reparación social.

Las expresiones del patrimonio cultural afrodescendiente se manifiestan a través de prácticas musicales, danzas, rituales, expresiones religiosas y conocimientos tradicionales, que reflejan la resistencia y la creatividad de las comunidades que han conservado este legado a lo largo de los siglos. Reconocidas a varios niveles, tanto a nivel nacional como por la UNESCO, estas manifestaciones demuestran la riqueza y la diversidad de las aportaciones africanas en América Latina. El ejemplo notable de la Bomba del Chota, en Ecuador, refleja la mezcla de herencias africana e indígena en la región andina, mientras que, en el Caribe, la Tumba Francesa, importada por los emigrantes haitianos en el siglo XVIII, revela la influencia africana en la música cubana. La tradición teatral del Cocolo bailado en República Dominicana combina teatro, danza y música, y pone de relieve la herencia de los inmigrantes afrocaribeños, mientras que, en Panamá, las expresiones rituales y festivas de la cultura congo conservan prácticas ancestrales de resistencia a través de la danza, la música y los rituales.

En Brasil, la samba de roda del Recôncavo Baiano es la mezcla de influencias africanas y portuguesas, y ha jugado un papel fundamental en la formación de la samba moderna. La *capoeira*, inicialmente penalizada, se volvió un símbolo de resistencia afrobrasileña. El *frevo* de Recife y los festivales de Congos y Reinados de Minas Gerais son expresiones que resultan de las influencias católicas y africanas. En América central, los *garífunas*, presentes en Honduras, Guatemala, Nicaragua y Belice, conservan una cultura marcada por su propia lengua, y por los rituales religiosos y las danzas, como el *dügü*. Las fiestas del Hatajo de Negritos y del Hatajo de Pallitas, celebradas en Navidad en honor de los Reyes Magos en Perú, expresan el sincretismo afro indígena-católico, y la fusión de las creencias católicas, los ritmos afrodescendientes y las tradiciones indígenas generalmente interpretadas por poblaciones afrodescendientes. Las religiones de origen africana ocupan un rol central en la conservaci-

ón del patrimonio afrodescendiente. El *candomblé* ha sido reconocido en varias ciudades y por muchos estados brasileños, mientras que en Cuba la *santería* y los templos de Palo Monte vinculados a las tradiciones *bantú* y *yoruba*, figuran entre los principales patrimonios inmateriales del país.

El patrimonio alimentario afrodescendiente también se manifiesta en varias partes del continente. El pan de yuca (*casabe*), consumido en Cuba, Haití, República Dominicana y Honduras, fue reconocido como patrimonio inmaterial por la UNESCO, en 2024, por sus técnicas tradicionales de preparación y su importancia cultural. Existen otras tradiciones afrodescendientes como el *maculelê* y el *jogo do pau* en Brasil, el machete y bordón en Colombia o el tamunangue en Venezuela. Además de las expresiones inmateriales, el patrimonio afrodescendiente incluye sitios históricos que dan testimonio de la diáspora africana. En Brasil, el muelle de Valongo en Río de Janeiro, el mayor puerto de desembarco de africanos esclavizados en las Américas, ha sido reconocido como Patrimonio de la Humanidad, en 2017. Otro ejemplo significativo, el *quilombo* de Palenque de San Basilio, en Colombia, creado por esclavos fugitivos.

La patrimonialización del legado afrodescendiente representa tanto un progreso en términos de reconocimiento cultural como un desafío permanente. Aunque haya contribuido a la valoración de estas expresiones, la institucionalización genera a menudo tensiones entre el reconocimiento estatal, la apropiación comercial y la autonomía de las comunidades detentoras. En muchos casos, la comercialización desfigura los significados originales de las expresiones culturales y retira a sus guardianes los beneficios generados. Además, la relación entre los Estados, las políticas patrimoniales y las comunidades no siempre es equilibrada, al reflejar desigualdades estructurales y disputas por el control de estos bienes culturales. Así, la preservación del patrimonio afrodescendiente, intrínsecamente vinculada a la memoria de la violencia colonial y al proceso permanente de reinvención cultural, sigue siendo impactada por desafíos políticos y económicos, que varían según el contexto institucional de cada país.

A pesar de la visibilidad generada por el reconocimiento oficial, este último no garantiza necesariamente beneficios económicos y sociales para las comunidades. La patrimonialización suele crear tensiones cuando es cuestión de determinar quién tiene derecho a representar, explotar y a beneficiarse de estos bienes culturales. Uno de los dilemas centrales es la transformación de las manifestaciones culturales afrodescendientes en productos turísticos, lo que a me-

nudo descaracteriza las prácticas tradicionales y aleja las comunidades detentoras del proceso. En Brasil, por ejemplo, la Samba de Roda del Recôncavo Baiano se ha convertido en una atracción turística, sin embargo, muchos maestros de la tradición quedaron en margen de las cadenas de producción turística. Mientras las grandes empresas se benefician de la imagen de la samba como «símbolo nacional», los detentores de la tradición permanecen en situación de vulnerabilidad. En las regiones de Minas Gerais y Río de Janeiro, los *reisados* y *congos* mezclan el catolicismo popular y los rituales africanos. Sin embargo, muchos maestros de estas tradiciones siguen siendo vulnerables, mientras que las grandes empresas se lucran con versiones estilizadas de la cultura afrobrasileña.

Las fiestas de Rara y Gaga, que originalmente eran eventos religiosos y comunitarios relacionados a las tradiciones vudú y a la resistencia afrodescendiente, se volvieron atracciones turísticas en el Caribe hispano, especialmente en Cuba y la República Dominicana. Este proceso ha descontextualizado sus significados espirituales y sociales, reduciéndolos a espectáculos para los visitantes. Resulta que los agentes externos se benefician de esta explotación cultural, mientras que las comunidades detentoras quedan la mayoría del tiempo en margen de los beneficios económicos, lo que plantea cuestiones sobre los límites de la valoración y de la apropiación. Para evitar que el reconocimiento del patrimonio se convierta en una mera etiqueta con fines turísticos, resulta esencial que las políticas públicas garanticen la participación de las comunidades detentoras en la gestión de estos bienes culturales y en la distribución de sus beneficios económicos.

La patrimonialización del legado afrodescendiente no sería factible sin las luchas de los *quilombos*, de las asociaciones culturales y de las comunidades locales. Estos grupos garantizan la transmisión de los conocimientos tradicionales y reivindican el derecho a la memoria y al territorio. En Brasil, las comunidades *quilombolas* han desempeñado un papel en la lucha por el reconocimiento del patrimonio, pero aún hoy día, estas tienen dificultades para acceder a las políticas públicas. Por ejemplo, el Quilombo do Bracuí, en Río de Janeiro, tiene una participación activa en la preservación de la memoria del tráfico atlántico y de los puertos clandestinos, pero enfrenta dificultades para invertir y asegurar la continuidad de su trabajo.

El candombe, una de las principales manifestaciones afrodescendientes de Uruguay y Argentina, hunde sus raíces en la cosmología

bantú. Reconocido por la UNESCO en 2009, se ha convertido en uno de los símbolos de reafirmación identitaria. Sin embargo, en Uruguay, los grupos afrodescendientes denuncian su apropiación por parte de ciertos sectores que lucran con la tradición sin redistribuir los beneficios económicos a la comunidad que históricamente la ha preservado. Este panorama muestra que el reconocimiento oficial del patrimonio afrodescendiente no siempre se traduce en beneficios tangibles para las comunidades detentoras. La patrimonialización, sin mecanismos efectivos de inclusión y distribución equitativa de los recursos puede ser paradójica: la celebración de un patrimonio que permanece lejos de sus legítimos herederos. La exclusión de estos grupos de las oportunidades económicas generadas por la patrimonialización refleja un patrón más amplio en América Latina, donde el reconocimiento oficial no siempre se traduce en progresos concretos para las comunidades detentoras.

El reconocimiento del patrimonio afrodescendiente en América Latina es fundamental para la justicia histórica y la preservación de la diversidad cultural. Sin embargo, este reconocimiento debe ir acompañado de medidas concretas para garantizar la autonomía de las comunidades, la financiación de los proyectos de preservación y la protección contra la comercialización indebida. En el siglo XXI, el verdadero reto no es solo preservar la memoria afrodescendiente, sino garantizar que este patrimonio sea un motor de inclusión, de equidad y de justicia social. No obstante, este reconocimiento aún se enfrenta a retos estructurales, como la apropiación cultural, la comercialización y la exclusión de las propias comunidades de la gestión de su patrimonio. Para garantizar su preservación y valorización, es fundamental implementar políticas públicas inclusivas, fortalecer la educación sobre la historia afrodescendiente y crear mecanismos de protección legal contra la explotación comercial indebida. El futuro del patrimonio afrodescendiente en la región dependerá de la capacidad de los Estados y de las comunidades para convertir este reconocimiento en derechos efectivos.

En toda América Latina, son principalmente las últimas generaciones de descendientes de africanos esclavizados quienes custodian y transmiten el patrimonio más profundamente anclado en el legado cultural afrodescendiente, expresado a través de la ancestralidad presente en las danzas de tambores y círculos, y en las cosmologías africanas que se actualizan al contacto de la propia África y de los nuevos inmigrantes de ese continente. Salvaguardar el patrimonio inmaterial afrolatinoamericano significa también enfrentarse a la difícil memoria de la esclavitud en el continente, escuchar, respetar y ofrecer condiciones

de supervivencia a sus depositarios. Si la trata atlántica de esclavos inscribió el racismo como elemento estructurador de la modernidad atlántica, el patrimonio cultural afrodescendiente es un recordatorio activo de la necesidad de preservar esas historias.

*Hebe Mattos — Historiadora, Universidad Federal de Juiz de Fora, Passados Presentes/LABHOI/UFF/UFJF.
| hebe.mattos@ufff.br*

*Christine Douxami — Antropóloga de las artes IMAF (Institut des Mondes Africains), profesora del departamento de artes escénicas de la Université de Franche-Comté, actualmente en el IRD (Institut de Recherche et Développement) de Brasil asociada a la UFF y la UFBA.
| chrisluabela@yahoo.fr*

REFERENCIAS

Abreu, Martha, Milton Guran y Hebe Mattos. *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. Niterói: PPGH-UFF, 2014.

Araújo, Ana Lucia, org. *African Heritage and Memory of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*. New York: Cambria Press, 2015.

Assunção, Matthias Röhrig. “Stanzas and Sticks: Poetic and Physical Challenges in the Afro-Brazilian Culture of the Paraíba Valley, Rio de Janeiro.” *History Workshop Journal* 77, no. 1 (primavera 2014): 103–136. <https://doi.org/10.1093/hwj/dbt007>.

Carvalho, M., y R. Meneguella, orgs. *Dicionário Temático de Patrimônios: desafios contemporâneos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

de la Fuente, Alejandro, y George Reid Andrews, orgs. *Afro-Latin America: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Dias, Cristina, Jesus Guanche, Kesler Bien-Aimé y Carlos Agudelo. “Conferências.” *En Atas do Seminário Patrimônio Imaterial Afro-Indígena e Políticas Públicas na América Latina*, editado por Christine Douxami. IRD-Brasil, 2022, 2023 y 2024.

Douxami, Christine. “La politique de Patrimoine Culturel Immatériel au Brésil : une volonté politique de démocratisation et d’inclusion des ‘minorités’ ?” *En Afro-patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*, editado por S. Capone. Les Carnets du Lahic, EHESS, París, 77–97.

Mattos, Hebe. “Memory of Slavery as Material and Intangible Heritage: The Case of the Valongo Wharf and the Passados Presentes Project.” *En World Heritage Patinas. Actions, Alerts and Risks*, editado por Rodrigo Christofolletti y Marie Olender, 377–389. Cham: Springer.

Pineau, Marisa, org. *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas. Proyecto UNESCO La Ruta del Esclavo*. Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2012.

Ruffins Nachin, Olga, org. *Sítios de memória de la ruta del esclavo en el Caribe latino*. París: UNESCO, 2014.

Souza, Mônica Lima e. “When Sensitive Memories Sites Become Heritage: The Case of the Valongo Wharf in Rio de Janeiro.” *En World Heritage Patinas. Actions, Alerts and Risks*, editado por Rodrigo Christofolletti y Marie Olender, 79–95. Cham: Springer.

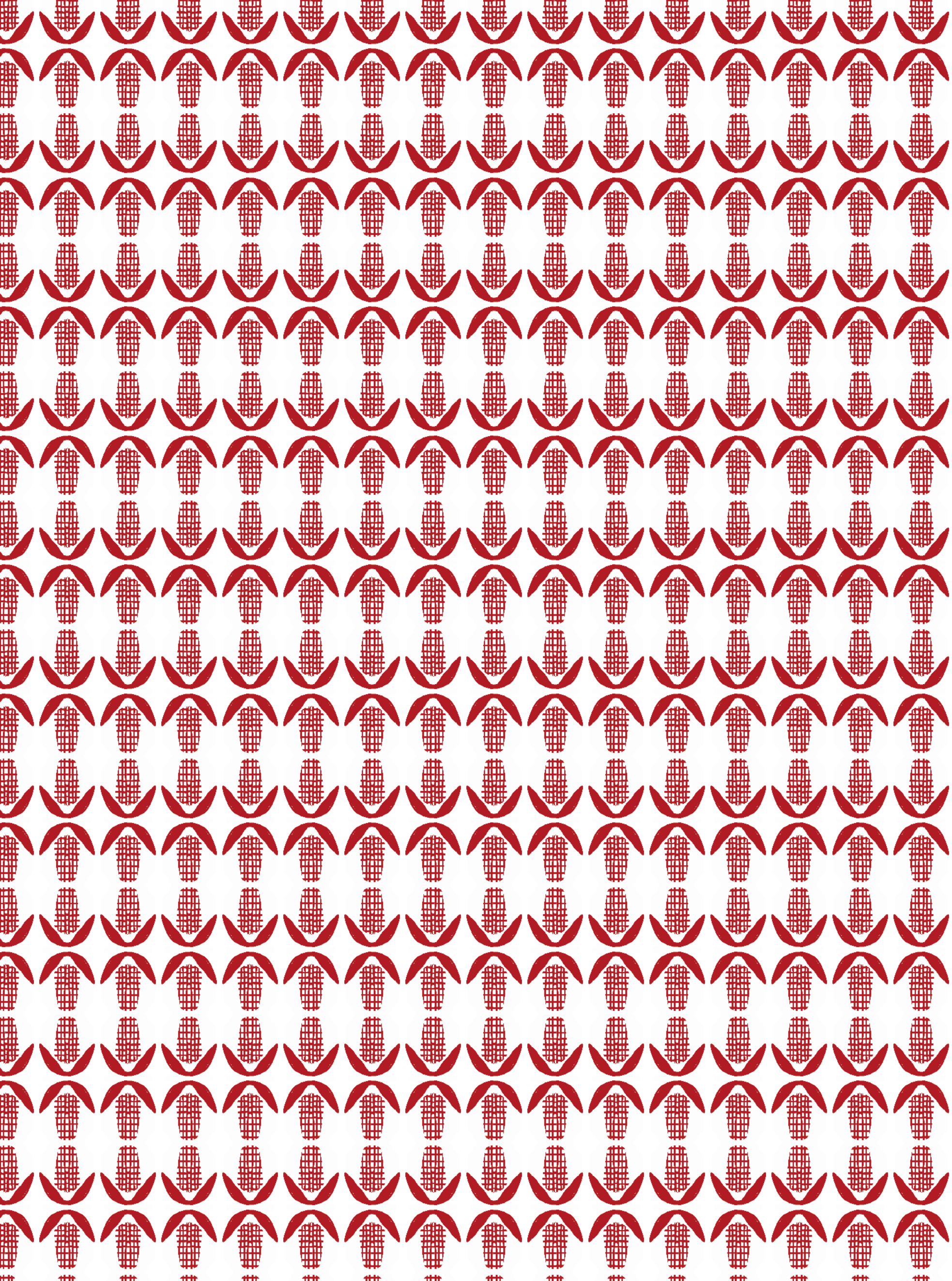
UNESCO. “Rota dos Povos Escravizados.” <https://www.unesco.org/pt/routes-en-slaved-peoples>.

IRD-Brasil. “Patrimônio Imaterial Afro-Indígena e Políticas Públicas na América Latina.” <https://pt.ird.fr/patrimonio-imaterial-afro-indigena-e-politicas-publicas-na-america-latina>.

Observatório do Patrimônio Cultural. <https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/>.

AfroOrigens. <https://afrorigens.com.br/>.

Passados Presentes – Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI-UFF). <http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/>.



Gastronomía y seguridad alimentaria

Raúl Matta

EL 2010 MARCÓ LA ENTRADA DE LA COMIDA Y LAS prácticas culinarias en la arena internacional del patrimonio cultural. Aquello impulsó la reflexión sobre la centralidad de la alimentación en la vida cultural de las sociedades. Este giro comenzó con la inclusión de paisajes agrícolas en la Lista del Patrimonio Mundial, como los paisajes cafetaleros en Colombia y los paisajes del tequila en México, paradójicamente representando monocultivos en un mundo cada vez más afectado por la pérdida de biodiversidad. La inscripción de la “comida gastronómica de los franceses”, la “dieta mediterránea” y “la cocina tradicional mexicana, el paradigma de Michoacán” en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (lista del PCI) de la UNESCO abrió la puerta a una serie de iniciativas de valorización cultural y económica en las que la gastronomía juega un papel central. Este texto aborda la gastronomía no solo como un conjunto de prácticas culinarias refinadas, sino como una actividad integral que abarca desde la agricultura hasta la “alta cocina”, pasando por la cocina familiar y el comercio de alimentos.

La idea de incluir a la gastronomía en un régimen burocrático de salvaguardia no fue bien recibida al inicio por los delegados y especialistas de la UNESCO, quienes expresaron su preocupación por la posibilidad de asumir un rol de juez evaluador en temas gastronómicos. No obstante, la Convención del PCI permitió una interpretación de la alimentación como un proceso compuesto por usos y saberes rele-

vantes para la identidad y continuidad de una comunidad, transmitidos de generación en generación. El reconocimiento de la gastronomía como testimonio de la diversidad, singularidad y vitalidad de las culturas de los pueblos ha activado la imaginación y estrategia de una gran diversidad de actores de los sectores público, asociativo, académico y comunitario, quienes hoy ven en el patrimonio alimentario un propulsor de identidad, turismo y desarrollo (Bak-Geller *et al.* 2019).

Uno de los ámbitos fundamentales que justifican la existencia de un concepto como el de patrimonio es la identidad. Los sentidos son nuestra herramienta más simple y cotidiana para aproximarnos a la identidad y a lo que consideramos identificable. La gastronomía juega así un rol central, pues es una producción cultural multifacética y compleja que define en buena medida las fronteras de la identidad. La gastronomía es enunciativa si, como Barthes (1961), consideramos la comida “un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, situaciones y conductas”; es agrupadora, pues ayuda a tejer lazos sociales; es singularizante, pues propone un universo específico de sabores y sensaciones; y, en consecuencia, es también discriminante ya que indica quiénes forman parte de ese universo y quiénes no.

La gastronomía y sus combinaciones de ingredientes, sabores, colores y texturas, siempre han sido un potente marcador cultural y étnico. En América Latina, estas características han apoyado las políticas públicas multiculturales que, desde los años 1980 y 1990, han consolidado el reconocimiento legal de la diversidad cultural en varios países de la región (Sieder 2002; Van Cott 2000). Los saberes culinarios fueron de hecho de gran utilidad para las comunidades rurales de México, quienes vieron en ella un medio de sustentar su origen indígena, lo cual les permitió ver reconocidos derechos de los cuales estaban previamente desprovistas (Bak-Geller 2019).

Valorizar la gastronomía significó, por lo tanto, para muchas poblaciones históricamente vulnerables y marginadas la oportunidad de afirmar su identidad y cultura con orgullo. Así lo demuestra la publicación de la colección “Recetarios de Cocina Indígena y Popular” mexicana, que ya cuenta con más de 70 números (Rubín de la Borbolla 2020). En Colombia, otro país reconocido constitucionalmente como multiétnico y multicultural, la plataforma en línea *GastroHerencia* ha recopilado más de 2000 recetas de cocina tradicional y regional. Esta plataforma es el resultado de la implementación de la ‘Política para el conocimiento, la salvaguardia y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia’, cuyo objetivo es valorar y salvaguardar “la diversidad y riqueza cultural de los conocimientos, prácticas

y productos alimenticios de las cocinas tradicionales del país, como factores fundamentales de la identidad, pertenencia y bienestar de la población”. De esta forma, se deja en claro el rol de la gastronomía como portadora de potentes significados sociales.

Un tema discutido al inicio de este siglo en los países andinos fue la contribución de las cocinas regionales a la salvaguardia de la biodiversidad alimentaria, mediante la transmisión de conocimiento tradicional de generación en generación, con énfasis en la interdependencia entre los pobladores andinos y su entorno natural (USMP 2005). Sin embargo, esta discusión quedó postergada al prevalecer, durante las últimas dos décadas, una visión de las cocinas regionales orientada al comercio, al consumo y a la competencia. Este enfoque coincidió con el auge del multiculturalismo neoliberal, proceso mediante el cual se “incita a los indígenas a cultivar sus naturales instintos emprendedores, a lanzarse en el *management* o *marketing* de sus productos y prácticas culturales vistos como fuente de valor y de propiedades intelectuales” (Boccaro y Alaya 2011, para. 39). En el caso de las cocinas andinas, se observa que quienes más emprendieron no fueron las poblaciones indígenas, sino los chefs de las grandes ciudades, quienes poseen mayores recursos económicos y discursivos para construir puentes entre la tradición y el cosmopolitismo (I. Álvarez 2005; Matta 2023; Sammells 2019). La persistencia de la supremacía del mundo urbano sobre el rural en el ámbito de la gastronomía comercial se ha manifestado mediante procesos de adaptación que a menudo se han señalado como apropiación cultural (Zakrzewska et al. 2024).

Las iniciativas gastronómicas dentro del marco del multiculturalismo neoliberal pueden cambiar de orientación según las agendas políticas. Un caso interesante es el de la cocina mapuche en Chile, que tuvo al Estado como su principal promotor. En un primer momento, la patrimonialización de esta cocina indígena estuvo enfocada en su lado “vivo”, cambiante, emprendedor y creativo, en diálogo con tendencias gastronómicas modernas. En un segundo momento, los agentes patrimoniales oficiales le asignaron a esta cocina una existencia única de tipo “tradicional”, enfatizando su carácter ancestral y circunscribiéndola al pasado, al registro de lo inmutable. El valor patrimonial de la cocina mapuche dejó de referir al dinamismo y a la creación sino a fundamento histórico, rígido, sobre el cual se apoya supuestamente el patrimonio alimentario nacional (Aguilera 2019).

El reconocimiento de la diversidad culinaria de una nación va casi siempre de la mano con iniciativas de desarrollo económico. La noción de patrimonio cultural fue crucial para consolidar ese tándem. La

patrimonialización facilita la valorización cultural y económica de las creaciones que contienen y comunican significados, creencias, y conocimientos con valor tanto para las comunidades portadoras como para individuos ajenos a la comunidad. El patrimonio cultural tiene, en efecto, una vocación hacia afuera, pues busca la apreciación externa de elementos que enorgullecen a la población interna – en ese sentido el patrimonio es también una herramienta de las relaciones internacionales. Esta vocación implica una dimensión performativa y de empoderamiento que adquiere diversas formas, profundidades y matices, aunque la mayoría de las veces tiene como trasfondo la promoción económica y turística.

El caso de Perú es paradigmático de esto último. Desde la primera década de este siglo, el gobierno peruano, en colaboración con actores privados, ha venido impulsando un discurso patrimonial alrededor de la “cocina peruana” como motor de desarrollo y proyecto de sociedad unificadora y consensuada, capaz de unir costa, sierra y selva, y de reducir desigualdades estructurales históricas (Matta 2023). En esta trama gastropolítica, la identidad, la tradición y la cultura convergieron con el objetivo de fomentar actividad económica, orgullo nacional y diplomacia cultural. En Perú, el patrimonio gastronómico se convirtió en el fundamento para la multiplicación de restaurantes dentro y fuera del país, la consolidación de productos andinos y amazónicos como la quinua, la kiwicha, la maca, la chía y el aguaymanto en el mercado internacional de los “superfoods”, la promoción de una “marca país” y el desarrollo de la gastronomía como recurso estratégico del turismo cultural.

En Colombia, el proyecto *GastroHerencia* refleja una lógica algo similar. Una visita al sitio web sugiere que el objetivo de la plataforma no se limita al inventario de saberes, técnicas e ingredientes regionales, ni a la promoción de la alimentación tradicional y ni a la salvaguardia de la diversidad biocultural del país. Con un mapa interactivo en el que se pueden consultar recetas y ofertas culinarias en las diferentes regiones de Colombia, *GastroHerencia* es una invitación al viaje gastronómico. Esto porque el turismo es y siempre ha sido uno de los pilares que sostiene la noción del patrimonio cultural (Harvey 2008), como bien lo demuestran los conceptos de “rutas” y “recorridos” patrimoniales, prácticas peregrinas que hoy encuentran éxito en el ámbito de la alimentación a través de un sinnúmero de “rutas gastronómicas” y “rutas del vino”.

Una de las principales premisas del turismo patrimonial es que, además de sostenible, debe ser el resultado de prácticas de consenso y participación mediante las cuales los habitantes no solo aceptan el turismo, sino también lo manejan. Esto supone, en teoría, que el patri-

monio actúa como una fuerza catalizadora de oportunidades turísticas cuya implementación queda a cargo de las poblaciones locales. De esta manera, se asume que el turismo patrimonial conlleva beneficios para las comunidades, ya que ellas mismas pueden poner en valor sus productos, recetas y saberes culinarios. Sin embargo, es indispensable, dentro de este tipo de proyectos, abrir la discusión con respecto a su viabilidad, sostenibilidad y compromiso de apuntar al beneficio de la mayoría de la población local (M. Álvarez 2005). Los productos y saberes culinarios son recursos y, como todo recurso, forman parte de un entramado de poderes que determinan las modalidades de control de su uso. Es este aspecto el que, en definitiva, plantea la pertinencia o relevancia de la patrimonialización.

En México, el programa “cocineras tradicionales”, que ganó impulso tras la inclusión de la “cocina tradicional mexicana” a la lista PCI, muestra que los efectos de la patrimonialización a nivel local pueden ser ambivalentes. Las “cocineras” son mujeres de origen indígena a las que se les celebra como guardianas del patrimonio gastronómico rural (Matta 2021; Salas Cortés et al. 2020). Estas mujeres ganaron notoriedad en el país como protagonistas de festivales en los que visitantes locales y extranjeros acuden a degustar preparaciones con nopales, calabazas, chilacayotes, chiles, huazontles, hormigas, quelites y otros ingredientes indígenas. La transición de la cocina tradicional como práctica comunitaria de subsistencia a actividad turística trajo consecuencias visibles. Las cocineras que más se benefician del programa son aquellas que están mejor conectadas con los círculos de poder local y las que poseían de antemano recursos para abrir negocios propios. Así, si por un lado esta iniciativa creó actividad, circulación económica y riqueza relativa en el mundo rural, también es cierto que reforzó relaciones previas de desigualdad en las comunidades, generando sentimientos de envidia, celos y codicia.

En 2022 y 2024, respectivamente, fueron inscritas en la lista PCI la sopa Joumou de Haití y los procesos tradicionales de elaboración y consumo del casabe, esta última tras una candidatura conjunta de la República Dominicana, Cuba, Venezuela, Haití y Honduras. Estas nominaciones evidencian un giro sostenible en la formulación del patrimonio cultural en general y gastronómico en particular (Bortolotto 2025).

En el caso de la sopa Jomou, el patrimonio gastronómico encarna el carácter resiliente de la sociedad haitiana. Hasta el 1 de enero de 1804, día de la independencia de Haití, este potaje se preparaba para el consumo exclusivo de colonos franceses. Desde entonces la sopa es consumida por todos los grupos sociales como testimonio de la celebra-

ción del fin de la esclavitud, teniendo así una incidencia positiva en la sostenibilidad cultural de la sociedad haitiana.

El caso de la casaba, alimento básico en los países que presentaron la candidatura, sugiere la contribución del patrimonio gastronómico a la seguridad alimentaria en tiempos de crisis ecológica. Colocando la relación armónica entre naturaleza y cultura en el centro de la producción de casaba, la inscripción de este elemento afirma su utilidad para enfrentar las amenazas a los ecosistemas y sus especies. Por un lado, indica que todos los ciudadanos, incluidos los más humildes e históricamente marginados, poseen conocimientos culturales relevantes para su propia subsistencia. Por otro lado, señala que las respuestas a la crisis ecológica requieren modos de organización transfronterizos y entrelazados en redes de cooperación entre gobiernos de diferentes naciones.

Estos ejemplos sugieren que estar a la altura de los desafíos actuales que atañen a la alimentación requiere una visión de patrimonio holística e integradora, que ponga un mayor énfasis en una manera de vivir juntos y mejor en tiempos inciertos, y no tanto en las particularidades culturales que nos distinguen a unos de otros. Las zonas rurales de los países andinos comparten cultivos esenciales para su seguridad alimentaria (papas, maíz, tubérculos y quinua), además de prácticas culinarias como la cocción en hornos de tierra (huatia, curanto y achanmanca) y el consumo de camélidos. Estas comunidades también utilizan técnicas de conservación de alimentos como la liofilización y mantienen una visión del mundo en la que los humanos y la naturaleza son inseparables y se nutren mutuamente. Esto abre oportunidades para asociaciones transnacionales bajo una nueva problematización que sitúa el patrimonio culinario en el corazón de acciones hacia sistemas alimentarios más sostenibles, justos y culturalmente relevantes (Matta 2024).

En suma, el análisis crítico de esta contribución invita a mirar el patrimonio gastronómico como una herramienta para enfrentar el reto más acuciante de nuestro tiempo, el de la sostenibilidad multidimensional. Para ello, es necesario adoptar una perspectiva liberada de escenarios que unen las culturas alimentarias a agendas políticas de imagen y a agendas económicas de crecimiento.

Raúl Matta — Antropólogo, Doctor en Sociología, Institut LYFE Research and Innovation Center y UMR PALOC (IRD-MNHN-CNRS), Francia.
| matta_raul@yahoo.com

REFERENCIAS

Aguilera, Isabel. “Patrimonialización de la alimentación, producción de un pueblo: la antigüedad como patrimonio mapuche.” *Sophia Austral* 23 (2019): 107–128.

Álvarez, Isabel. “Cocinas regionales del Perú.” *En Desde los Andes al mundo, sabor y saber*, 269–293. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2005.

Álvarez, Marcelo. “Cocinas con aire de familia.” *En Desde los Andes al mundo, sabor y saber*, 19–55. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2005.

Bak-Geller Corona, Sarah. “Recetas de cocina, cuerpo y autonomía indígena. El caso coca de Mezcala, Jalisco (México).” *En Patrimonios alimentarios: entre consensos y tensiones*, 31–56. San Luis Potosí y Montpellier: El Colegio de San Luis e IRD Éditions, 2019.

Bak-Geller Corona, Sarah, Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain, eds. *Patrimonios alimentarios: entre consensos y tensiones*. San Luis Potosí y Montpellier: El Colegio de San Luis e IRD Éditions, 2019.

Barthes, Roland. “Pour une psycho-sociologie de l’alimentation contemporaine.” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 16, no. 5 (1961): 977–986.

Boccara, Guillaume, y Patricia Ayala. “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile.” *Cahiers des Amériques latines* 67 (2011): 207–228.

Bortolotto, Chiara. *Will Heritage Save Us?* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2025.

GastroHerencia. Acceso n.d. <https://gastroherencia.mincultura.gov.co/>.

Harvey, David. “The History of Heritage.” *En The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, 19–36. Surrey, UK: Ashgate, 2008.

Matta, Raúl. “Documenting the UNESCO Feast: Stories of Women’s ‘Empowerment’ and Programmatic Cooking.” *Social Anthropology* 29, no. 1 (2021): 188–204.

Matta, Raúl. *From the Plate to Gastro-politics: Unravelling the Boom of Peruvian Cuisine*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

Matta, Raúl. “¿A quiénes sirve la patrimonialización de la cocina?: Las culturas alimentarias como recurso.” *Nueva Sociedad* 311 (2024): 56–72.

Rubín de la Borbolla, Sol. “La cocina tradicional de México en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, 10 años después.” *Hereditas* 31 (2020): 4–15.

Salas Cortés, Jesús, Xavier Medina y José Antonio Vázquez-Medina. “Regional Cuisines and ‘Cocineras Tradicionales’ (Traditional Female Cooks) in the State of Coahuila (Mexico): Heritage, Social Discourses, Identities and Socioeconomic Development.” *Journal of Tourism and Heritage Research* 3, no. 3 (2020): 1–14.

Sammells, Clare. “Reimagining Bolivian Cuisine: Haute Traditional Food and Its Discontents.” *Food and Foodways* 27, no. 4 (2019): 338–352.

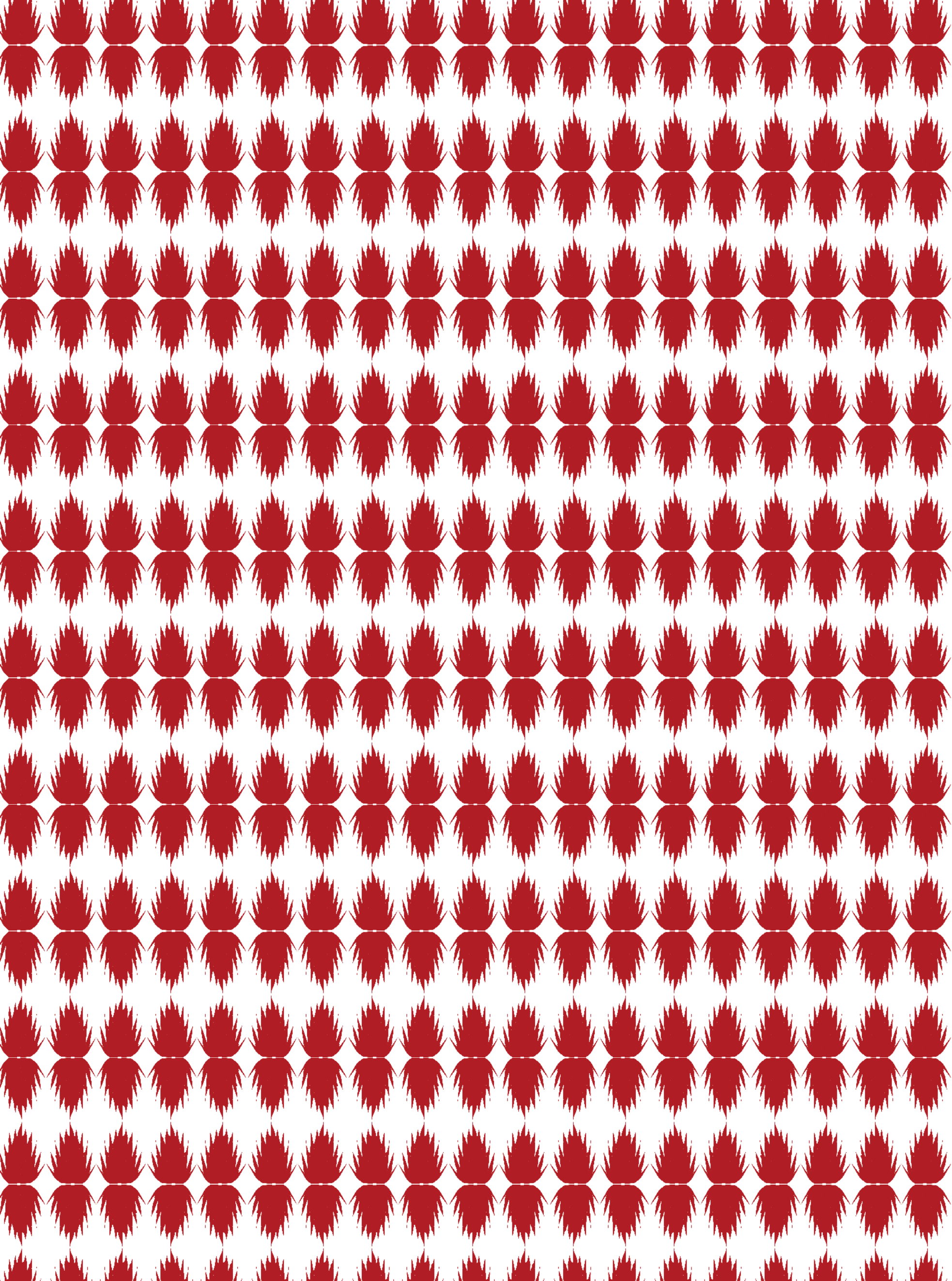
Sieder, Rachel, coord. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

Universidad de San Martín de Porres. *Desde los Andes al mundo, sabor y saber*. Lima: USMP, 2005.

Van Cott, Donna Lee. “A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia.” *Journal of Latin American Studies* 32, no. 1 (2000): 207–234.

Zakrzewska, Belinda, Michael Beverland y Stephan Manning. “Cultural Appreciation and Appropriation in the Crafting of the New Peruvian Cuisine.” *Organization Studies* (2024): 1–29. <https://doi.org/10.1177/01708406241298393>.





Moda y patrimonio indígena

Diana Orihuela

Claudia Concha

ENTRE LOS 826 PUEBLOS INDÍGENAS ASENTADOS EN Latinoamérica (CEPAL 2014), el quehacer textil tiene una función clave en la expresión y reproducción de sus culturas. Así, por ejemplo, entre los *jal'qa*, asentados en el centro-sur de Bolivia, el diseño tejido no solo funciona como emblema étnico que los diferencia de otras comunidades, sino que es parte de la constitución ontológica de la persona (Raas 2021). Las prácticas y técnicas textiles también han evolucionado con el tiempo, como en el caso de la indumentaria maya en Guatemala, donde se ha incorporado la tecnología de sublimación textil en la elaboración de huipiles, blusa tradicional de las mujeres indígenas (Ruyán 2020). Es, pues, debido a esta relevancia cultural que, tanto las prácticas textiles como los diseños, son protegidos a través de su designación como patrimonio inmaterial. A pesar de su papel histórico como guardianas de estos saberes, las comunidades indígenas siguen enfrentando altos niveles de pobreza en la región (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2021).

El textil indígena no solo es un legado ancestral, sino que ha sido incorporado en la industria de la moda como un símbolo de identidad, creatividad y resistencia. En este proceso, su apropiación, reinterpretación y comercialización generan tanto oportunidades como desafíos para las comunidades que lo preservan. Como parte del vasto patrimonio cultural latinoamericano, el saber textil indígena ocupa un lugar central, trascendiendo generaciones y adaptándose a nuevos contextos. Estas técnicas no solo han sido preservadas por generaciones, sino que

han sido reinterpretadas y comercializadas dentro de la industria de la moda, con impactos diversos para sus creadores. En este proceso, en las últimas décadas, la industria de la moda en Latinoamérica ha establecido vínculos con los conocimientos textiles de las comunidades indígenas. Esta interacción ha dado lugar a distintos modelos de colaboración y comercialización, aunque con dinámicas de poder desiguales que afectan la autonomía y los beneficios económicos de estas comunidades. Como resultado, se han identificado tres formas principales de vinculación entre la moda y los textiles indígenas.

En primer lugar, se encuentran los/as diseñadores/as indígenas, como figuras que lideran marcas de moda que tienen como foco central la visibilización de las técnicas y saberes textiles de las comunidades indígenas a las que pertenecen. Bajo esta categoría se pueden encontrar diversos casos en la región. Por ejemplo, en Paraguay, se encuentra Ever Vera, perteneciente a la comunidad *Mbya Guaraní*, que ha participado con sus diseños en *Asunción Fashion Week* y en *Nueva York Fashion Week*. Asimismo, los diseñadores brasileños Mauricio Duarte y Sioduhi, pertenecientes a las comunidades de *Kaixana* y *Mariwá* de la zona de la Amazonía brasileña, han realizado una labor sobresaliente con sus firmas epónimas. Ambos buscan no solo generar visibilidad a la tradición textil de sus pueblos, sino también dialogar sobre la posición de los saberes indígenas dentro de la moda occidental e innovar en los materiales que utilizan para sus creaciones, como es el caso de la Tecnología Maniocolor, un colorante desarrollado por *Sioduhi Studio* en base a la cáscara de yuca que es descartada en las plantaciones del Amazonas.

Otra figura que aparece a propósito de las relaciones que se tejen entre la moda latinoamericana y las prácticas y saberes indígenas son las cooperativas integradas por artesanos/as textiles. Esta figura aparece como una “forma asociativa que reúne un grupo de personas o comunidades quienes de manera organizada y, propugnando por la prevalencia del interés general sobre el particular, llevan a cabo una actividad productiva” (Vargas, Piracoca y Fuentes 2024). Un ejemplo de cooperativas alrededor del arte textil indígena es la Cooperativa Multiactiva Artesanías *Wayúu Coarwas*, de Colombia, la cual para el 2017 comprendía 20 mujeres artesanas que se dedicaban al tejido de punto crochet y telar vertical (Gobierno de Colombia 2017, 40). Sin embargo, estas cooperativas enfrentan dificultades para fortalecer su posición dentro de la industria.

La tercera figura que se ha podido observar en la región, y que también es común en la industria de la moda en general, es el de marcas de moda lideradas por personas que no pertenecen a una comunidad indí-

gena. Estas marcas emplean a artesanos/as textiles para la confección o manufactura de los productos indumentarios a la venta. Esta tercera figura principalmente se basa en un valor de marca asociado a la promoción de técnicas sostenibles y al rescate de los saberes indígenas. Ejemplo de ello son las marcas Ayni de Perú, que trabaja con diversos artesanos peruanos de la región andina, y Suspiro, marca ecuatoriana que trabaja con comunidades de *Cotopaxi*, al centro-norte de Ecuador. A menudo, los artesanos trabajan en condiciones desiguales y limitados a la producción sin influencia en el diseño o comercialización.

Ante estas desigualdades, el marco normativo ha buscado regular la industria y proteger el patrimonio textil indígena, aunque con resultados dispares en la región. En América Latina, la legislación en materia de moda ha evolucionado para abordar aspectos como la propiedad intelectual, la protección de conocimientos tradicionales y los derechos laborales en la producción textil. Sin embargo, presenta diferencias significativas entre los países líderes en la industria textil latinoamericana (Mordor Intelligence Research & Advisory 2023). Mientras algunos han desarrollado normativas más específicas para la preservación del patrimonio cultural, otros aún presentan vacíos legales que dejan a los artesanos en condiciones de vulnerabilidad económica y comercial.

En Argentina y Brasil, la legislación se enfoca en la propiedad industrial y la protección de bienes culturales, pero sin un reconocimiento explícito de los diseños textiles indígenas como parte del patrimonio inmaterial. En Argentina, la Ley de Propiedad Intelectual (N.º 11.723) protege obras artísticas, pero no menciona explícitamente los textiles indígenas. Sin embargo, la Ley de Modelos y Diseños Industriales (N.º 6.673/63) regula el registro y la protección de estas creaciones, incluyendo aquellos aplicados a productos textiles. En el ámbito laboral, la Ley N.º 18.267/69 establece aportes de empleadores al Fondo de Asistencia Médica y Farmacéutica Textil para la protección de los trabajadores del sector. De manera similar, en Brasil, la Ley de Propiedad Industrial (N.º 9.279) regula los derechos industriales, mientras que la Ley N.º 25 protege bienes históricos y artísticos, aunque no menciona directamente los diseños textiles indígenas. No obstante, sí se reconocen y protegen las artes etnográficas, amerindias y populares, lo que podría abrir la puerta a una mayor inclusión del arte textil indígena en el futuro.

En contraste, Colombia y México han avanzado más en el reconocimiento del arte textil indígena como parte del patrimonio cultural. En Colombia, la Ley N.º 23 establece que el arte indígena en todas sus manifestaciones es parte del patrimonio cultural, mientras que la Ley N.º 397 protege la identidad cultural de estas comunidades, garantizando

derechos de autoría colectiva. Asimismo, la Ley N.º 1753 reconoce la importancia de la protección de los conocimientos tradicionales y la participación de las comunidades en la gestión de los mismos. México, por su parte, cuenta con la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (N.º 28296), que otorga a estas comunidades el control sobre el uso y comercialización de su patrimonio cultural. Asimismo, la legislación mexicana reconoce su derecho a decidir sobre su uso, disfrute y aprovechamiento por terceros. Complementando estas medidas, la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) promueve la protección del patrimonio cultural y de los conocimientos tradicionales, y la Ley Federal del Derecho de Autor protege las creaciones originales, incluyendo los diseños textiles. Sin embargo, en ambos países persisten vacíos en la aplicación efectiva de estas leyes, lo que limita la protección contra la apropiación indebida y la garantía de precios justos para los artesanos.

En Perú, la Ley N.º 27811 protege los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas para evitar su apropiación sin consentimiento. Asimismo, la Ley del Artesano y del Desarrollo de la Actividad Artesanal (N.º 29073) reconoce su papel en la identidad cultural y fomenta su desarrollo económico. Esta normativa se complementa con la Norma Técnica Peruana (NTP 232.208:2016), que regula la terminología y clasificación de productos artesanales para garantizar su calidad y autenticidad. Sin embargo, a pesar de estos avances, no existen mecanismos efectivos que permitan a los artesanos acceder a mercados internacionales en condiciones equitativas, perpetuando situaciones de explotación.

Otro punto clave de comparación es el enfoque ambiental. México es uno de los pocos países que ha integrado regulaciones ambientales en la industria de la moda, a través de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente. Además, el país ha suscrito el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) y el Protocolo de Nagoya, que reconocen la importancia de respetar y preservar los conocimientos indígenas vinculados a la biodiversidad. En contraste, en Brasil y Colombia, la legislación textil no menciona explícitamente criterios de sostenibilidad en la producción de bienes textiles indígenas, lo que deja un vacío en la regulación de los impactos ambientales de esta industria.

Aunque algunos países han avanzado en la protección legal del patrimonio textil indígena, la mayoría no garantiza la sostenibilidad económica y laboral de los artesanos. A pesar de la existencia de normativas sobre propiedad intelectual e identidad cultural, persisten vacíos en comercialización, negociación y protección contra la apropiación cul-

tural. Las leyes en América Latina, en particular las que regulan conocimientos ancestrales, priorizan la protección simbólica sobre la estabilidad económica de los artesanos. En el caso de Perú, aunque existen normativas para la protección del conocimiento ancestral, aún no se han implementado medidas concretas para garantizar precios justos y condiciones laborales equitativas.

Un ejemplo de esta laguna legislativa es el caso de la marca de lujo italiana Loro Piana y su monopolio sobre la fibra de vicuña en la comunidad de Lucanas, en la sierra peruana. Según un reciente reportaje de *Bloomberg*, Loro Piana es el único comprador de esta materia prima en la comunidad, lo que ha generado una dependencia económica insostenible. Este monopolio limita la capacidad de negociación de los comuneros y permite el pago de precios injustos por un producto altamente valorado en el mercado internacional (Rochabrun 2024). Como resultado, el 80% de la población de Lucanas no ha obtenido beneficios económicos significativos del comercio de la fibra de vicuña (INEI en Info región 2024). Esta vulnerabilidad fue agravada por modificaciones legislativas que facilitaron la adquisición de tierras por parte de empresas privadas, reduciendo la independencia de las comunidades y debilitando su capacidad de negociación.

Por otra parte, es importante destacar que la mayoría de países no tiene legislaciones que reconozcan explícitamente la autoría colectiva y los derechos de protección de los saberes tradicionales y la iconografía plasmada en su indumentaria. Esto da paso a que diseñadores/as y marcas, no pertenecientes a las comunidades indígenas, cometan actos de apropiación cultural, la cual puede ser entendida como “la mercantilización de los saberes indígenas como recursos simbólicos sin conectar con la realidad que viven estas comunidades” (Estrada 2024).

Un caso para destacar es el de las marcas Zara, del grupo español Inditex, y Anthropologie, marca estadounidense, pues en el 2021 el gobierno mexicano les solicitó que reconocieran y retribuyeran justamente a las comunidades *mixteca* y *mixe* de Oaxaca, de las cuales se “inspiraron” para algunas de sus prendas. Así, la Secretaría de Cultura de México, por medio de una carta enviada a las marcas, buscó defender el patrimonio cultural de las comunidades garantizando su autoría creativa y colectiva, así como fomentando el comercio justo (Secretaría de Cultura de México 2021). Sin embargo, el problema que acarrea la apropiación cultural en Latinoamérica no solo debe ser abordada desde su dimensión comercial, sino también desde la manera en la que los sujetos se refieren y se posicionan con respecto a las culturas indígenas. Para ejemplificar este punto, es clave volver a las lamentables

declaraciones del editor senior de Vogue Latinoamérica, José Forteza, en el que menciona que las comunidades indígenas “seguirían muriéndose de hambre” si no fuera porque los diseñadores se acercan a ellos para trabajar o colaborar (Gil 2024).

La presencia cada vez más frecuente de casos de explotación y apropiación cultural, ambos fenómenos resultantes de la interacción entre comunidades indígenas y la industria de la moda en un contexto capitalista y neoliberal, lleva a cuestionar la efectividad y los límites de las actuales medidas de regulación y protección en torno al patrimonio textil en Latinoamérica. Sin embargo, también han surgido iniciativas dentro de la industria que buscan promover la sostenibilidad, el comercio justo y la valorización del conocimiento artesanal, ofreciendo oportunidades de desarrollo para las comunidades indígenas. Por ejemplo, diseñadores como Carla Fernández en México colaboran directamente con comunidades indígenas para preservar y revalorizar técnicas textiles tradicionales. Asimismo, en Argentina, la marca de moda ética Alameda ha impulsado la producción libre de trabajo esclavo y la reivindicación de los derechos laborales en la industria textil, promoviendo un modelo de comercio justo y sostenible.

La relación entre la industria de la moda y los conocimientos de los/as artesanos/as sigue siendo desigual, marcada por discursos de racismo, paternalismo, apropiación cultural y explotación (de Oliveira y Medrado 2023). En este contexto, el Estado tiene la responsabilidad de fiscalizar, regular y garantizar los derechos de los/as artesanos/as mediante leyes y políticas públicas enfocadas en su bienestar, más allá de la mera conservación del conocimiento ancestral. Es crucial entender el patrimonio no solo como una expresión cultural, sino también como una fuente de sustento y desarrollo para las comunidades indígenas.

Para lograr un modelo de moda sostenible e innovador, es esencial fortalecer las capacidades productivas dentro de estas comunidades y promover la industrialización de sus prácticas ancestrales sin replicar relaciones de explotación. La diversidad de técnicas textiles, los diseños únicos y la creatividad de los artesanos representan no solo un legado cultural, sino también un motor de desarrollo contemporáneo. Más allá de la apropiación y la explotación, la moda puede ser un canal para resignificar y potenciar el conocimiento textil indígena. Con las políticas adecuadas, la diversidad de técnicas, los diseños únicos y la creatividad de los artesanos pueden convertirse en un motor de desarrollo contemporáneo que fortalezca su autonomía.

Reducir estas desigualdades requiere fortalecer modelos de comercio justo y garantizar la autoría colectiva de los textiles indígenas. Aunque algunos países han implementado sellos de autenticidad, su impacto sigue siendo limitado sin un reconocimiento internacional estandarizado. La cooperación entre el sector público y privado, junto con el compromiso de marcas y consumidores, es clave para transformar la relación entre la moda y el patrimonio indígena. Solo con políticas inclusivas y modelos sostenibles, el conocimiento ancestral podrá convertirse en una fuente real de bienestar para sus creadores.

Diana Orihuela — Antropóloga y gestora cultural. Pontificia Universidad Católica del Perú.
| diana.orihuela@pucp.pe

Claudia Concha — Politóloga y gestora cultural. Pontificia Universidad Católica del Perú.
| claudia.concha@pucp.pe

REFERENCIAS

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago: Naciones Unidas, 2014.

De Oliveira, Heloísa, y Mi Medrado. “Moda e decolonialidade: colonialismo, vestuário e binarismo.” *Revista TOM* 42 (2023): 1–15. <https://doi.org/10.21669/tomo.v42i.17545>.

Estrada, Diego. “¿Desde dónde se está construyendo la identidad peruana en la moda? Una mirada desde la sostenibilidad.” *En Repensando la moda peruana: una mirada multidisciplinar de la moda en Perú, editado por Diana Orihuela*, 30–44. Lima: Diana Orihuela, 2024.

Gil, Yásmara Elena. “Tenemos que hablar de diseñadoras y de editores de Vogue. Wet.” *El País*, 15 de diciembre de 2024.

Gobierno de Colombia. *Las raíces que nos unen*. Bogotá: Gobierno de Colombia, 2017.

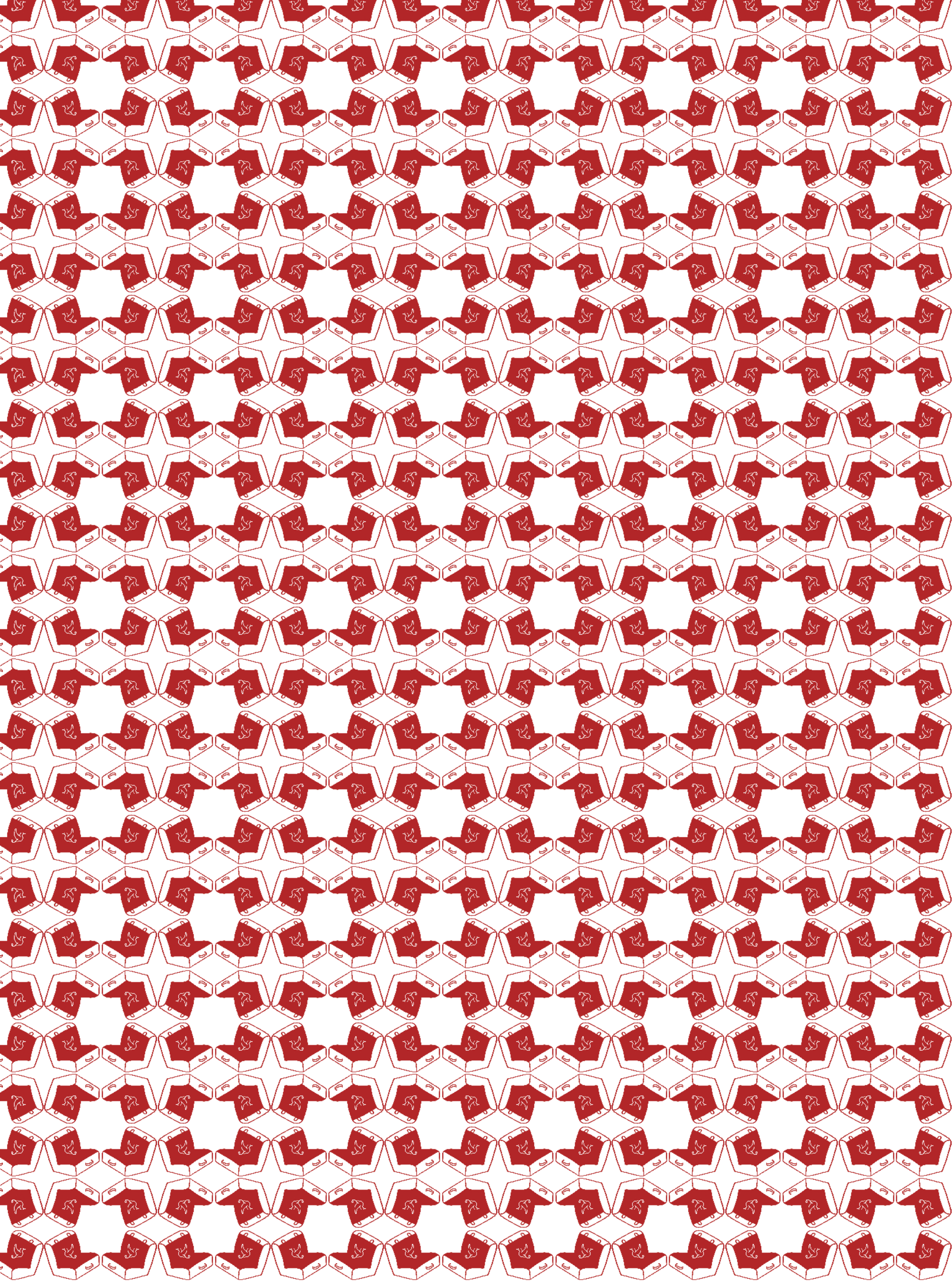
Inforegión. “Día Nacional de la Vicuña: el desafío de un comercio justo y sostenible.” Publicado el 15 de noviembre de 2024.

Mordor Intelligence Research & Advisory. *Tamaño del mercado textil latinoamericano y análisis de participación: tendencias de crecimiento y pronósticos (2024–2029)*. s.l.: Mordor Intelligence Research & Advisory, septiembre de 2023.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Índice de Pobreza Multidimensional global 2021: Desvelar las disparidades de etnia, casta y género*. 2021.

Raas, Kimberley. “Pensar la persona a través del tejido: una propuesta de interpretación a partir del ejemplo de los tejidos jalq’a (Bolivia).” *Revista Española de Antropología Americana* 52, no. 1 (2022): 95–112. <https://doi.org/10.5209/reaa.75690>.

Rochabrun, Marcelo. “Las vicuñas y un lujoso suéter de US\$9.000.” *Bloomberg*, 13 de marzo de 2024. <https://www.bloomberg.com/features/2024-lvmh-loro-piana-vicuna/>.



Movimientos ciudadanos y disputa patrimonial

Guadalupe Margarita González Hernández

LOS MOVIMIENTOS CIUDADANOS EN DEFENSA DEL patrimonio cultural han sido analizados desde dos perspectivas: 1) como un proceso donde el capital lo incorpora a las lógicas del mercado y 2) como una acción ciudadana que lo reivindica como *lo común*. Esta disputa refleja un conflicto más amplio sobre la apropiación, uso y significado del patrimonio en las sociedades contemporáneas. En América Latina, donde la diversidad cultural y natural es significativa, esta lucha cobra especial importancia ante modelos de desarrollo que, con frecuencia, priorizan el interés económico sobre la conservación patrimonial. Un ejemplo emblemático es la defensa del Parque Nacional Canaima en Venezuela, donde las comunidades indígenas han resistido las actividades de minería ilegal que amenazan no sólo su entorno natural, sino también su patrimonio cultural y formas de vida tradicionales (Lozada et al. 2020).

Para comprender mejor esta disputa, es necesario diferenciar entre bien común, bien público y patrimonio cultural, ya que su definición influye en la forma en que estos recursos son gestionados y en quién tiene derecho a su uso y control. Mientras que un bien público es administrado por el Estado y un bien común es gestionado colectivamente, el patrimonio cultural abarca ambas categorías y también puede ser objeto de apropiación privada. No es inherentemente público ni común, sino un espacio de disputa donde diversos actores definen su acceso y uso. Un caso ilustrativo es el Cerro Rico de Potosí, donde comunidades han resistido la expansión minera para proteger su valor

patrimonial. Esta tensión es aún más evidente en el patrimonio inmaterial, cuyas prácticas y saberes, aunque forman parte de lo común, no siempre se reconocen jurídicamente como bienes comunes.

Estas ambigüedades facilitan la mercantilización del patrimonio cultural, generando tensiones con los movimientos que lo defienden como bien común. En este proceso, el Estado desempeña un rol central, ya que, aunque administra gran parte del patrimonio cultural, su gestión no siempre responde a criterios de bien común, sino que a menudo facilita su uso como un mecanismo para obtener beneficios económicos. Sin embargo, las prácticas, los rituales y los conocimientos pertenecen a la comunidad y forman parte de su identidad colectiva. Por ejemplo, en Bolivia, el reconocimiento de rituales indígenas como el “Año Nuevo Aymara” muestra cómo las comunidades buscan reafirmar sus prácticas como parte de su patrimonio cultural, independientemente de la propiedad estatal o privada (Mayta 2019). En este sentido, el patrimonio cultural no es simplemente un bien común, ni propiedad estatal o privada, sino un elemento inalienable que debe ser rescatado de las dinámicas de apropiación y mercantilización, es *lo común* (Laval & Dardot 2015).

La valorización del patrimonio cultural se basa en el reconocimiento de sus cualidades especiales – como su singularidad, originalidad y autenticidad – para generar beneficios extraordinarios en comparación con otros bienes culturales. Un caso ilustrativo es el del Centro Histórico de la Ciudad de México, donde las inversiones en regeneración urbana y turismo cultural han impulsado la revalorización del patrimonio, pero, al mismo tiempo, han desplazado a las comunidades locales debido a la gentrificación (Delgadillo 2023). Al tratarse de bienes colectivos, pueden ser expropiados de su condición original para ser apropiados y valorizados por el capital (De Mattos 2002), generando una renta extraordinaria a partir de sus características excepcionales (Marx 1985) e insertándolos en el proceso de acumulación de capital.

Ante la apropiación del patrimonio cultural por parte del capital y el Estado, los ciudadanos se han organizado para protegerlo. En respuesta, han ocupado los espacios públicos como escenarios de confrontación política en defensa de su derecho a la ciudad. En Buenos Aires, por ejemplo, la defensa del tradicional mercado de San Telmo evidencia cómo los residentes locales se oponen a los proyectos que intentan transformar los espacios culturales en polos comerciales dirigidos principalmente al turismo (Amaya 2024). Es entonces cuando el espacio público se convierte en un bien común en disputa (Harvey 2013).

Estos movimientos, aunque espontáneos y con poca organización interna y externa, han logrado consolidarse y han tenido cierto impacto en la preservación del patrimonio cultural y las prácticas cotidianas. Sin embargo, debido a su origen y naturaleza, son movimientos difusos, sin una coherencia política global estable y fácilmente moldeables, lo que los hace vulnerables a ser controlados y reabsorbidos por las dinámicas del capitalismo (Harvey 2013). En la actualidad, los movimientos urbanos representan una lucha de poder entre la ciudadanía y el capital turístico e inmobiliario. Mientras que la población busca conservar las prácticas culturales en los espacios públicos y proteger el patrimonio, los intereses privados priorizan la maximización del lucro mediante la transformación de la imagen urbana.

La mercantilización del patrimonio cultural genera exclusión social y es una de las formas más efectivas de obtener ganancias al no ser cuestionadas fácilmente. Un caso emblemático es el de Antigua Guatemala, donde la transformación de barrios históricos en centros turísticos exclusivos ha provocado el desplazamiento de los residentes locales hacia las periferias de la ciudad y ha puesto en riesgo la supervivencia de artesanos y pequeños comerciantes (Morales 2022). Este fenómeno evidencia cómo el desarrollo urbano y económico ha llegado a modificar las dinámicas sociales hasta el punto de redefinir quiénes pueden habitar y beneficiarse de los espacios patrimoniales, mientras el capital se lo apropia sin necesidad de poseerlo (Laval & Dardot 2015). Los movimientos ciudadanos no han logrado identificar al verdadero agente detrás de la valorización del patrimonio porque se enfrentan a un sistema complejo, donde el Estado, el mercado y la propia ciudadanía participan en su mercantilización sin que siempre sea evidente. Como resultado, sus declaraciones y acciones han permanecido dentro del ámbito civil, sin cuestionar profundamente las estructuras de poder impuestas por el capital.

Esto plantea una pregunta clave: ¿de qué manera el capital se apropia del patrimonio cultural sin poseerlo? Un claro ejemplo es la mercantilización de las ceremonias de Ayahuasca en regiones de Perú, Brasil y Colombia, donde las prácticas espirituales tradicionales de las comunidades indígenas han sido transformadas en experiencias comercializables (Börschemeier & Flowers 2020). Estas ceremonias, que poseen un profundo significado cultural y espiritual, se han convertido en atractivos turísticos populares, muchas veces sin reconocimiento ni compensación equitativa para las comunidades que salvaguardan este conocimiento ancestral. Lejos de ser prácticas de libre acceso, el capital genera una ilusión de accesibilidad que, en realidad, las somete a las presiones del mercado y refuerza la lógica del lucro (Laval & Dardot 2015).

La lucha por el uso comunitario de los bienes naturales y sociales sigue siendo una bandera de la justicia social. Sin embargo, bajo el pretexto de su protección, estos bienes suelen ser privatizados o acaparados por quienes ostentan mayor poder (Safa 2013). Un ejemplo representativo es el de la República Dominicana, donde la privatización de playas públicas por complejos turísticos de lujo ha restringido el acceso de las comunidades a zonas costeras tradicionalmente utilizadas para la pesca, la recreación y las prácticas culturales, provocando protestas y desafíos legales por parte de grupos locales. A diferencia del bien público, el bien común se construye colectivamente y solo su apropiación social puede garantizar su permanencia frente al avance de la mercantilización.

La creación, administración, regulación y mantenimiento del patrimonio cultural son responsabilidades del Estado. Sin embargo, la ciudadanía lo percibe como un espacio de expresión donde puede manifestar su identidad, sus prácticas y sus tradiciones. Así, el patrimonio cultural no solo resguarda el pasado, sino que también se convierte en un espacio de reproducción y reivindicación de acciones sociales, culturales, económicas y políticas, donde la ciudadanía ejerce su derecho a la ciudad. Un ejemplo de ello es Bogotá, Colombia, donde las estaciones de *TransMilenio* han evolucionado hasta convertirse en centros de expresión cultural y protesta política, lo que demuestra cómo los espacios públicos pueden fomentar la participación comunitaria y cívica. Desde esta perspectiva, la ciudadanía y los movimientos ciudadanos reivindican el patrimonio cultural como un bien común.

Sin embargo, a través de marcos legales y concesiones otorgadas por el Estado, el capital puede apropiarse del patrimonio cultural y natural, generando ganancias a costa del interés público y profundizando las desigualdades sociales. Un caso emblemático es la Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia, donde en el año 2000 la privatización del servicio hídrico desató protestas masivas (Legros 2024). De manera similar, en México, la gestión privada de los recursos hídricos en estados como Puebla, Morelos y Jalisco ha provocado conflictos en torno al acceso comunitario, evidenciando la tensión entre los derechos privados y los derechos colectivos (Guillén 2024). Para muchas comunidades indígenas, el agua no es solo un derecho, sino un elemento central de su cosmovisión y sus prácticas rituales, lo que refuerza su valor como patrimonio inmaterial. Estos conflictos reflejan un problema más amplio sobre la mercantilización de los bienes comunes, incluidos los patrimonios cultural y natural. Más que un robo directo a los propietarios comunales ancestrales, su apropiación opera a través de su integración en circuitos de acumulación,

donde se extraen excedentes sin necesidad de expropiación formal (Harvey 2013; Laval & Dardot 2015).

En América Latina, los bienes comunes y públicos han sido desatendidos o entregados en concesión por el Estado, generando fuertes conflictos sociales. Un ejemplo de ello ocurrió en El Salvador en 2019, cuando estallaron protestas contra las propuestas de reforma para la privatización del agua. En este caso, el Estado desempeñó un papel central al ceder el control de un recurso estratégico, lo que intensificó la disputa. Asimismo, otros bienes comunes han sido objeto de disputa, como en la Ciudad de Panamá, donde la remodelación de áreas históricas para proyectos turísticos y de lujo ha provocado conflictos entre desarrolladores y comunidades locales, que buscan preservar sus prácticas culturales y garantizar su acceso a las áreas comunales (Panamá América 2019). En este contexto, la apropiación de los bienes comunes y naturales no solo genera tensiones sociales, sino que también forma parte de un proceso más amplio de acumulación, donde el Estado no solo permite, sino que facilita la mercantilización de lo común. El espacio público, en la medida en que una comunidad organizada lo adapta y reapropia, se convierte en un bien común (Harvey 2013), aunque su regulación siga sujeta al marco legal de la propiedad privada (Laval & Dardot 2015).

La disputa por los bienes comunes urbanos se desarrolla dentro de un marco legal que prioriza la propiedad privada, lo que facilita su mercantilización y apropiación. En diversas regiones de América Latina, los conflictos por la privatización de estos espacios son frecuentes, ya que las comunidades resisten la restricción del acceso a lugares con valor cultural y social. Sin embargo, los movimientos ciudadanos aún no diferencian claramente entre el derecho de uso y la propiedad del espacio público. Reivindican el patrimonio cultural como parte de su identidad y sentido de pertenencia, sin cuestionar que su propiedad puede ser estatal o privada. En este proceso, las prácticas y rituales cotidianos asociados a estos espacios tienden a desaparecer, ya sea por la presión ejercida por los propios movimientos o por la mercantilización del patrimonio impulsada por sus propietarios.

Para que los ciudadanos puedan disputar el capital y apropiarse de los bienes comunes, así como para que las ganancias sean redistribuidas en la comunidad, es necesario que los movimientos comprendan que los bienes no son propiedad ni mercancías, sino cosas que se utilizan y que deben ser concebidas como valores de uso y no como valores de cambio. Esta separación permite identificar aquellos patrimonios inmateriales como actividades, prácticas, rituales y percepciones co-

tidianas destinadas al uso público y que, por lo tanto, no pueden ser mercantilizadas ni valoradas comercialmente; forman parte de *lo común*, y, por tanto, no son bienes comunes (Laval & Dardot 2015).

En otras palabras, los movimientos ciudadanos que buscan proteger el patrimonio cultural deben asumir una postura transgresiva y, al mismo tiempo, cuestionar las relaciones sociales que permiten su mercantilización y reivindicar el patrimonio como un bien de uso público. Esto implica rescatarlo de su apropiación por el capital, garantizando que las prácticas, rituales, actividades y saberes comunitarios permanezcan accesibles y libres de explotación comercial. Un caso ilustrativo es el de los zapatistas en México. Como comunidad ancestral organizada, han asumido el control de las Cascadas de Agua Azul, en Chiapas, para protegerlas y gestionarlas sin la intervención del Estado ni del capital. Esta iniciativa ha permitido preservar y resignificar el patrimonio natural y cultural, reafirmando su valor como un espacio de uso público y comunitario, alejado de la lógica del lucro.

Guadalupe Margarita González Hernández — Doctora en Ciencias Sociales. Docente investigadora de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
| gonzalez.guadalupe@uaz.edu.mx

REFERENCIAS

Amaya, Jimena. “San Telmo: espacios comerciales para reimaginar.” *El Sol de San Telmo*, 16 de diciembre de 2024. <https://www.elsoldesantelmo.com.ar>.

Böschemeier, Ana, y María Eugenia Flores. “Ayahuasca Lodges in the Peruvian Amazon: A Valid Alternative for Ethno-development?” *En Indigenous Amazonia, Regional Development and Territorial Dynamics*, editado por Walter Leal Filho, Victor T. King y Ismar Borges de Lima, 223–237. Cham: Springer, 2020.

DeMattos, Carlos. “Transformación de las ciudades latinoamericanas: ¿Impactos de la globalización?” *EURE* 28, no. 85 (2002): 5–50.

Delgadillo, Víctor. “Gentrificación y financiarización del desarrollo urbano en la Ciudad de México.” *Scripta Nova* 27, no. 2 (2023): 163–184.

Guillén, Beatriz. “Menos concesiones, más infraestructura y el foco en el norte: el plan de Gobierno mexicano para garantizar el agua.” *El País*, 21 de noviembre de 2024. <https://elpais.com/mexico/2024-11-22>.

Harvey, David. *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal, 2013.

Laval, Christian, y Pierre Dardot. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015.

Legros, Claire. “Franck Poupeau, sociologue: ‘La guerre de l’eau de Cochabamba est devenue un symbole mondial de résistance aux multinationales’.” *Le Monde*, 24 de julio de 2024. <https://www.lemonde.fr/series-d-ete/article/2024/07/24>.

Lozada, José, Lionel Hernández y Yrma Carrero. “Amenazas en el Parque Canaima y áreas protegidas por la minería indígena ilegal en Venezuela.” *Revista Geográfica Venezolana* 61, no. 2 (2020): 380–395.

Marx, Karl. *El capital*. México: Siglo XXI Editores, 1988.

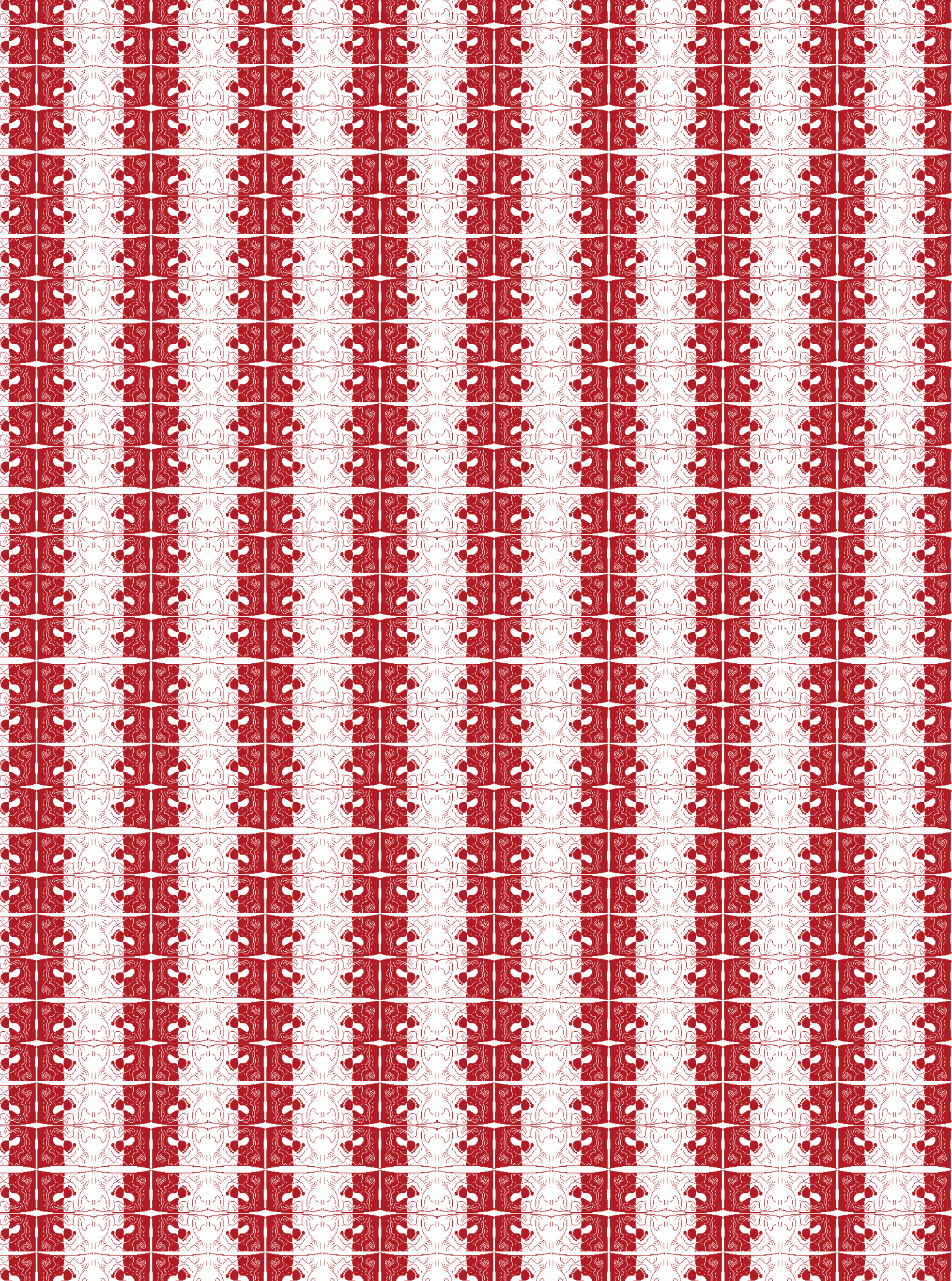
Mayta, Favio. “El Año Nuevo Aymara como reivindicación identitaria y política.” *Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*, 20 de junio de 2019. <https://cipca.org.bo/analisis-y-opinion/articulos-de-opinion>.

Morales, Ninfa. “El proceso de gentrificación en Antigua Guatemala.” *En Geografía turística latinoamericana: Aportes conceptuales y estudios de caso para la comprensión de un escenario en transición*, editado por Fabricio Gliemmo y Florencia Moscoso, 95–104. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2020.

Panamá América. “La lucha de unos vecinos contra la gentrificación en el casco viejo de Panamá.” *Panamá América*, 15 de julio de 2019. <https://www.panamaamerica.com.pa/economia>.

Safa, Patricia. “Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes ciudades: Una doble lucha de las organizaciones vecinales.” *En Las disputas por la ciudad: Espacio social y espacio público en contextos urbanos de Latinoamérica y Europa*, coordinado por Patricia Ramírez, 489–510. México: Miguel Ángel Porrúa, 2013.





Patrimonio y migraciones forzadas

Rafael A. González G.
Justin A. Mweze

LA RELACIÓN ENTRE PATRIMONIO Y MIGRACIONES forzadas en América Latina plantea múltiples ejes de análisis que permiten comprender los desafíos y oportunidades de este fenómeno. Para explorar esta relación, se consideran tres aspectos fundamentales: (1) los desafíos que enfrenta el patrimonio al ser abordado desde la experiencia de los migrantes forzados; (2) el papel del patrimonio documental en la construcción de la memoria política del refugio en la región, con especial atención al programa Memoria del Mundo de la UNESCO; y (3) las iniciativas impulsadas en distintos países para fortalecer los mecanismos de protección internacional de las comunidades diaspóricas, destacando, entre ellas, experiencias que ilustran la intersección entre migración forzada, patrimonio cultural y derechos humanos.

Abordar estos procesos exige una lectura multiescalar y multifactorial que contemple los desafíos de la región en materia de movilidad humana. Esto implica enfrentar una serie de fenómenos y tensiones vinculadas al refugio, el desplazamiento interno, las solicitudes de asilo y las diversas situaciones de quienes requieren protección internacional (UNHCR 2024). En este sentido, la reciente Declaración y Plan de Acción de Chile (2024-2034), formulada en el marco del Proceso Cartagena+40 (ACNUR 2024), ha reconocido “[...] la urgencia de abordar la creciente xenofobia, racismo, prácticas discriminatorias y estigmatización” que afectan a las comunidades diaspóricas en la región. Estas formas de exclusión y subalternización intensifi-

can una experiencia ya marcada, por definición, por la violencia. Ante este panorama, se hace imperativo fortalecer los mecanismos de protección internacional, solidaridad, cooperación y acogida, principios que han caracterizado históricamente a América Latina a través de iniciativas como la Declaración de Cartagena (1984). Al mismo tiempo, resulta crucial avanzar en marcos de acción donde el patrimonio vivo (Christofoletti 2025) y la protección de los derechos culturales de los migrantes ocupen un papel central.

A fin de cuentas, no se puede ignorar lo que ya advertía en 1972 la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, que la destrucción del patrimonio está estrechamente vinculada a la evolución de los cada vez más complejos factores que afectan el mundo contemporáneo. En América Latina, esta amenaza se manifiesta en diversos frentes, desde los impactos del cambio climático hasta los conflictos civiles, las violaciones masivas de derechos humanos y la persecución por motivos políticos, religiosos, étnicos o de género, entre otros factores que impulsan la migración forzada en la región (McAuliffe & Oucho, 2024). Frente a esta realidad, resulta fundamental enfrentar las múltiples formas de violencia que atraviesan las experiencias de las comunidades diaspóricas, así como mitigar las pérdidas y riesgos que estas enfrentan. En este contexto, la preservación del patrimonio de los migrantes forzados y sus comunidades no es solo una necesidad, sino una prioridad ineludible.

En este sentido, comprender los desafíos que atraviesan la relación entre patrimonio y migración forzada requiere, como señala Sherine Al Shallah (2024), considerar el profundo impacto que la violencia inherente a la migración forzada tiene sobre las estructuras familiares y sociales de las comunidades diaspóricas. Este impacto debe ser tomado en cuenta al analizar las relaciones identitarias que emergen entre la movilidad transfronteriza y el campo patrimonial. Cuando un líder cultural o religioso es forzado a abandonar su país, su ausencia resuena en el tejido social de la comunidad de origen, debilitando sus redes de cohesión. Del mismo modo, el desplazamiento de un grupo étnico desde sus territorios tradicionales no solo implica una ruptura geográfica, sino también la pérdida de los ecosistemas con los que mantiene vínculos ancestrales. Un ejemplo de ello es la migración forzada de los pueblos indígenas venezolanos Warao, *E'ñepa* y *Ka'riña*, quienes han sido forzados a migrar a Brasil (Conselho Indígena de Roraima & UNICEF 2023). Estos procesos tensionan los mecanismos de cohesión familiar y social, afectando la transmisión y preservación del patrimonio, así como las formas de organización, producción y socialización de bienes materiales y simbólicos.

No en vano, Edward Said (2013) llamó la atención sobre las complejas y tensas relaciones que se establecen entre los migrantes forzados, su comunidad de origen (política, cultural, identitaria) y la experiencia del exilio, desde el momento en que este se inicia. En este proceso, surge una nueva relación con el tiempo, la memoria, el duelo y el sufrimiento, una dimensión que, como advierte Hartog (2012), no puede ser ignorada en el análisis del patrimonio. Desde una mirada crítica, el propio Said (2013, p. 105) plantea la siguiente interrogante: ¿Qué es lo que vale la pena salvar y conservar entre los extremos del exilio y las a menudo empecinadas afirmaciones del nacionalismo? Esta reflexión es fundamental al examinar la relación entre migración forzada y patrimonio en América Latina, ya que permite comprender las múltiples formas de violencia que atraviesan este fenómeno. En última instancia, surge una pregunta inevitable: ¿Cómo articular la compleja relación entre memoria, olvido y patrimonio en experiencias que, como la migración forzada, son el resultado de la violencia? En clave histórica, un caso emblemático que ilustra este dilema es *Cais do Valongo*, en Brasil, un sitio arqueológico que permite adentrarse en el entramado de significados y tensiones que conforman esta relación.

En este contexto, y situando la relación entre migración forzada y patrimonio dentro del marco histórico de la América Latina contemporánea, resulta estratégico destacar una serie de iniciativas que, en términos generales, permiten avanzar en este eje temático. Para ello, es pertinente examinar tanto el patrimonio documental incluido en el programa Memoria del Mundo – especialmente las referencias archivísticas recogidas en Patrimonio documental de América Latina y el Caribe (Blanco, da Fonseca & Moresco 2020) – como algunas experiencias clave que evidencian el papel del patrimonio en la inclusión social de las comunidades migrantes. Entre estas experiencias destacan iniciativas donde el patrimonio cultural ha sido un eje central para promover la integración de la alteridad migrante. Estas acciones no solo garantizan los derechos humanos de las comunidades diaspóricas, sino que también se entrelazan estratégicamente con la construcción de políticas de la diferencia, la defensa de los derechos culturales y la consolidación de los valores e instituciones democráticas en la región.

En este sentido, los registros que conforman este patrimonio documental adquieren un valor singular en el análisis de esta temática, ya que constituyen un testimonio clave de los contextos de violencia política que han marcado la historia de la región (Blanco, da Fonseca & Moresco 2020). Estos documentos no solo evidencian las dinámicas del exilio y la migración forzada, sino que también interpelan a la sociedad a mantener viva una consigna ética fundamental, evoca-

da en la música de Rubén Blades: *prohibido olvidar*. Dentro de este acervo documental se incluyen archivos de gran relevancia histórica, como las publicaciones del Comité para la Defensa de los Derechos Humanos de los Países del Cono Sur (CLAMOR/Brasil), los Archivos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, que documentan la violencia política entre las décadas de 1980 y 2000, y los Archivos del Terror de Paraguay.

Asimismo, destacan los Archivos de Derechos Humanos de Chile, los Archivos para la Memoria, la Verdad y la Justicia frente al Terrorismo de Estado en Argentina y el Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP). En Argentina, el Espacio Memoria y Derechos Humanos (ex ESMA) constituye un sitio de preservación del patrimonio ligado a la memoria del exilio y la represión política, funcionando como un espacio de educación, denuncia y reparación histórica. En su conjunto, estos documentos conforman un denso registro patrimonial que, a lo largo del siglo XX y XXI, da cuenta de los procesos de migración forzada en América Latina, evidenciando la estrecha relación entre patrimonio, memoria histórica y derechos humanos.

Asimismo, documentan y denuncian una experiencia colectiva marcada por la violación masiva y sistemática de los derechos humanos, incluyendo el exilio, la desaparición forzada, la persecución política y los dispositivos transnacionales de represión. En este sentido, representan piezas clave de un pasado que debe ser recordado, reafirmando la consigna de que es *prohibido olvidar*. Su relevancia es innegable, ya que ocupan un lugar estratégico dentro del patrimonio documental de las Américas, especialmente cuando se examina la intersección entre migración forzada, memoria política y patrimonio. Este llamado a la memoria se refuerza al recordar el Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) de Argentina, que trajo consigo un imperativo ético ineludible: *nunca más*. Así, entre un pasado-presente que exige recordar y un presente-futuro que interpela a evitar la repetición de las atrocidades impuestas por la violencia política en América Latina, se consolidan algunos de los acervos y patrimonios documentales más representativos del fenómeno de la migración forzada a escala global.

De hecho, una de las experiencias más destacadas para examinar la compleja relación entre migración forzada y patrimonio en la región es el trabajo realizado por la Comisión de la Verdad en Colombia (2017) y su plataforma digital, que reúne un extenso acervo de recursos sobre el desplazamiento forzado derivado del conflicto armado en

el país. Este repositorio incluye testimonios, documentos, fotografías, mapas, músicas, videos y objetos, proporcionando una visión integral de las experiencias del exilio y la movilidad forzada. Dentro de esta plataforma, destacan tres secciones principales: *La Colombia fuera de Colombia*, que recoge historias de colombianos en el exilio; *Arqueologías vivas del exilio*, que reconstruye narrativas sobre la diáspora; y *Voces desde la otra orilla*, que amplifica testimonios de quienes han vivido estos procesos. A través de estas iniciativas, la Comisión de la Verdad no solo documenta la memoria del desplazamiento, sino que también plantea un enfoque innovador para la patrimonialización de la migración forzada. En un contexto donde la digitalización es clave, este proyecto demuestra cómo las sociedades pueden no solo registrar y preservar estos relatos, sino también garantizar su acceso y difusión, asegurando que estas historias formen parte del patrimonio colectivo.

Un impacto similar genera el trabajo desarrollado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile a través del Programa Interculturalidad e Inclusión de Migrantes. Según información publicada en su sitio web institucional, el programa tiene como objetivo “visibilizar las expresiones culturales de las personas migrantes en Chile, valorando el aporte que estas hacen a la construcción de las identidades en [el país]” (s/p). Esta iniciativa contribuye a la garantía de los derechos humanos de la población diaspórica, independientemente de si se trata o no de migrantes forzados, promoviendo la inclusión y la cohesión social a través de acciones centradas en la promoción de los derechos culturales. Entre sus ejes programáticos, destaca la estrecha y dinámica relación entre la población escolar y la comunidad migrante, facilitada mediante la visita de estas comunidades a instituciones educativas públicas. Esta dimensión educativa es esencial para la promoción de los derechos culturales y está alineada con los principios de las convenciones de la UNESCO sobre patrimonio, que enfatizan la importancia de implementar políticas educativas e informativas que fomenten el respeto y la valoración del patrimonio cultural de los pueblos. Así, el programa se consolida como una de las iniciativas más relevantes de la región en la articulación entre migración, patrimonio y educación. Un ejemplo similar en México es el Museo de la Memoria Indómita en Ciudad de México, que resguarda archivos y testimonios de exiliados y desaparecidos políticos, destacando la relación entre memoria, migración forzada y patrimonio.

En Perú y Brasil, también emergen iniciativas destacadas que han apostado por la protección de la población migrante y refugiada mediante el aprovechamiento del patrimonio cultural. Un ejemplo clave de esto es el proyecto *Strengthening the Socioeconomic Integration of*

Migrants and Refugees in Arequipa through the Arts and Cultural Industries, financiado por la UNESCO y la OIM (2021-2023). Entre los resultados más significativos, el proyecto contribuyó al mapeo de cerca de 190 agentes culturales en la provincia de Arequipa, compuesto por 64 organizaciones culturales y 126 agentes individuales, además de capacitar a los participantes en la gestión y evaluación de proyectos en el territorio. También apoyó iniciativas orientadas a fortalecer, mediante el patrimonio cultural, los procesos de inclusión y cohesión social de las comunidades migrantes. Siguiendo los principios de la Política Nacional de Cultura del Perú, que tiene como uno de sus objetivos fundamentales fortalecer la diversidad cultural y el uso social del patrimonio, esta iniciativa ilustra la sinergia estratégica que puede generarse cuando actores como la UNESCO, la OIM, el sector público y las comunidades de origen y migrantes actúan de manera conjunta para preservar los derechos culturales y el patrimonio de las personas en situación de movilidad.

En Brasil, una de las iniciativas más destacadas en la intersección entre migración forzada y patrimonio cultural es el proyecto *Sons do Refúgio*, dirigido por Pablo Francischelli (2022). A través de una serie de diez videos, esta propuesta utiliza la música como herramienta para reflexionar y sensibilizar sobre las experiencias de los migrantes forzados y refugiados. Sus testimonios no solo actúan como un factor de inclusión social, sino que también contribuyen a la acogida y a la visibilización de las trayectorias transfronterizas de quienes han sido desplazados. Al mismo tiempo, la serie ayuda a construir puentes entre los migrantes y el país de destino, en este caso Brasil, promoviendo la diversidad cultural y el reconocimiento de la alteridad. La serie cuenta con la participación de migrantes forzados procedentes de Cuba, Haití, Bolivia, Irán, Siria, Togo, República Democrática del Congo, Angola, Palestina y Francia, cuyas voces, canciones y relatos dan forma a un espacio de reflexión estratégica sobre la migración forzada, el refugio y los derechos humanos. En este sentido, *Sons do Refúgio* se convierte en un punto de encuentro entre la memoria migrante y el patrimonio cultural, subrayando la importancia de preservar y difundir estas historias dentro de un marco de reconocimiento y justicia.

Más allá de los aspectos destacables de estas iniciativas, su implementación enfrenta obstáculos significativos. A pesar de los esfuerzos de organismos internacionales, la consolidación de estas iniciativas sigue dependiendo del compromiso de los Estados, la estabilidad financiera y la existencia de marcos legales sólidos. En muchos casos, la documentación del patrimonio migrante no se traduce en políticas efectivas. Además, la migración forzada y el patrimonio se vinculan

con desafíos como la xenofobia, el racismo y la discriminación, que afectan a las personas desplazadas. También enfrentan problemas financieros y de continuidad, así como la necesidad de fortalecer políticas públicas e iniciativas comunitarias para garantizar los derechos humanos de los migrantes. No obstante, esta realidad también ha permitido identificar buenas prácticas en la inclusión y acogida de las comunidades diaspóricas. Ante estos retos, la región no puede permanecer indiferente. Los problemas estructurales del siglo XXI exigen un enfoque integral que no solo proteja el patrimonio migrante, sino que garantice su reconocimiento y los derechos de quienes han sido forzados a desplazarse. En este sentido, avanzar en soluciones sostenibles y mecanismos efectivos de protección no es una opción, sino una necesidad urgente.

Rafael A. González G. — Profesor Geografía e Historia. Profesor visitante en la UFJF/Brasil. Miembro de la Cátedra Sérgio Vieira de Mello (CSVM-UFJF).
| rafael.gonzalez@visitante.ufff.br

Justin A. Mweze — Historiador. Profesor visitante en la UFJF/Brasil. Miembro de la Cátedra Sérgio Vieira de Mello (CSVM-UFJF).
| justin.amuri@visitante.ufff.br

REFERENCIAS

Al Shallah, Siba. “Refugee Protection through Safeguarding Intangible Cultural Heritage of the Home Country and Refugee Journey.” *International Journal of Cultural Property* (2024): 1–18. <https://doi.org/10.1017/S094073912400002X>.

Blanco, Lucía, Vanessa Marques da Fonseca y Sueli Moresco. *Patrimonio documental de América Latina y el Caribe: el registro regional del programa Memoria del Mundo de la UNESCO 2000–2018*. MoWLAC, 2020.

Chile. *Programa Interculturalidad e Inclusión de Migrantes*. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, s/d. <https://www.cultura.gob.cl/interculturalidad/>.

Christofoletti, Rodrigo. *International Heritage: New Approaches, Old Concerns*. Cham: Springer, 2025.

Comisión de la Verdad – República de Colombia. *Informe Final*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2017. <https://www.comisiondelaverdad.co/>.

Conselho Indígena de Roraima y UNICEF. *Plano de vida dos povos indígenas originários da Venezuela, Warao, E’ñepa e Ka’riña no Brasil*. Roraima: Conselho Indígena de Roraima & UNICEF, 2022.

Francischelli, Paulo. *Sons do Refúgio*. SescTV, 2022. <https://sesctv.org.br/programas-e-series/sons-do-refugio/>.

Hartog, François. “El tiempo de las víctimas.” *Revista de Estudios Sociales*, no. 44 (2012): 12–19.

McAuliffe, Marie y L.A. Oucho, eds. *Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2024*. Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2024.

Said, Edward W. *Reflexiones sobre el exilio: Ensayos literarios y culturales seleccionados por el autor*. Madrid: Debate, 2013.

UNESCO. *Vengo a ofrecer mi corazón: cuando el arte migra*. París: UNESCO, 2023.

UNHCR. *Global Trends Report 2023*. ACNUR, 2023. <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2023>.



Identities in movement

- Ancestrality and indigenous heritage
- Patrimony of Afro-descendant and resilience
- Gastronomy and food security
- Mode and indigenous heritage
- Citizen movements and patrimonial dispute
- Forced heritage and migrations





Ancestralidad y patrimonio indígena

- 36 lenguas indígenas oficializadas
- Caral – Ciudad sagrada preincaica
- Comunidad mapuche
- Comunidades emberá
- Comunidades kayapó
- Cosmovisión andina de los Kallawaya
- Día de Muertos
- Ecoturismo kichwa en la Amazonía
- Fiesta de los Parachicos
- Idioma guaraní
- Lengua ayapaneco
- Lengua itzá
- Lengua taushiro (último hablante en Loreto)
- Mapuzugun
- Náhuatl
- Nheengatú
- Regiones inca
- Regiones mayas
- Regiones olmecas
- Sistemas tradicionales de manejo del agua en los Andes
- Territorio cultural de los pueblos Tikuna y Yagua
- Territorios indígenas con ordenamiento propio (Cauca, Guainía, Amazonas...)
- Turismo comunitario maya



Herencia afrodescendiente y resiliencia

- Bomba del Chota
- Cais do Valongo (Muelle de Valongo)
- Candombe
- Candomblé
- Capoeira
- Casas-templo de la Santería y del Palo Monte
- Comunidad Garífuna
- Cultura Congo
- Festividades del Rara y del Gaga
- Fiestas de Congos y Reinados
- Frevo de Recife
- Hatajo de Negritos y Hatajo de Pallitas
- Juego del palo
- Machete y bordón
- Maculelê
- Pan de yuca (casabe)
- Quilombo de Bracuí
- Reisados y Congos
- Samba de Roda del Recôncavo Baiano
- San Basilio de Palenque

- Tamunangue
- Teatro bailado Cocolo
- Tumba Francesa



Gastronomía y seguridad alimentaria

- Paisaje Cultural Cafetero de Colombia
- Paisajes del tequila
- Cocina tradicional mexicana, paradigma de Michoacán
- Recetarios de Cocina Indígena y Popular
- Plataforma GastroHerencia
- Programa Cocineras Tradicionales
- Sopa Joumou
- Pan de yuca (casabe)
- Quinua – producto andino emblemático
- Kiwicha – producto andino emblemático
- Maca – producto andino emblemático
- Chía – producto mesoamericano ancestral
- Aguaymanto – producto de los Andes
- Cocina mapuche
- Huatia, curanto y achamanca
- Técnicas de liofilización de alimentos



Moda y patrimonio indígena

- Ayni
- Carla Fernández
- Comunidades mixteca y mixe (Caso de apropiación cultural – Zara y Anthropologie - 2021)
- Cooperativa Artesanías Wayúu Coarwas
- Diseño tejido jal'qa
- Ever Vera (Mbya Guaraní)
- Fibra de vicuña
- Huipil maya
- Iconografía indígena en indumentaria
- Maurício Duarte y comunidad Sioduhi
- Suspiro
- Tecnología Maníocolor
- Tejido en crochet y telar vertical (Coarwas)
- Tejidos de punto y saber artesanal indígena



Movimientos ciudadanos y disputa patrimonial

- Antigua Guatemala
- Cascadas de Agua Azul

- Casco Antiguo de Ciudad de Panamá
- Centro Histórico de Ciudad de México
- Ceremonias de Ayahuasca
- Cerro Rico de Potosí
- Defensa ciudadana del agua
- Estaciones de TransMilenio
- Guerra del Agua
- Mercado de San Telmo
- Parque Nacional Canaima
- Playas públicas en República Dominicana
- Protestas por el agua como bien común
- Ritual del Año Nuevo Aymara



Patrimonio y migraciones forzadas

- Antigua Guatemala
- Cascadas de Agua Azul
- Casco Antiguo de Ciudad de Panamá
- Centro Histórico de Ciudad de México
- Ceremonias de Ayahuasca
- Cerro Rico de Potosí
- Estaciones de TransMilenio
- Guerra del Agua (Cochabamba)
- Mercado de San Telmo
- Parque Nacional Canaima
- Playas públicas en disputa
- Protestas por el agua como bien común
- Ritual del Año Nuevo Aymara
- Territorios en disputa por el agua
- Ciudad de Pacaraima



Lugares y paisajes

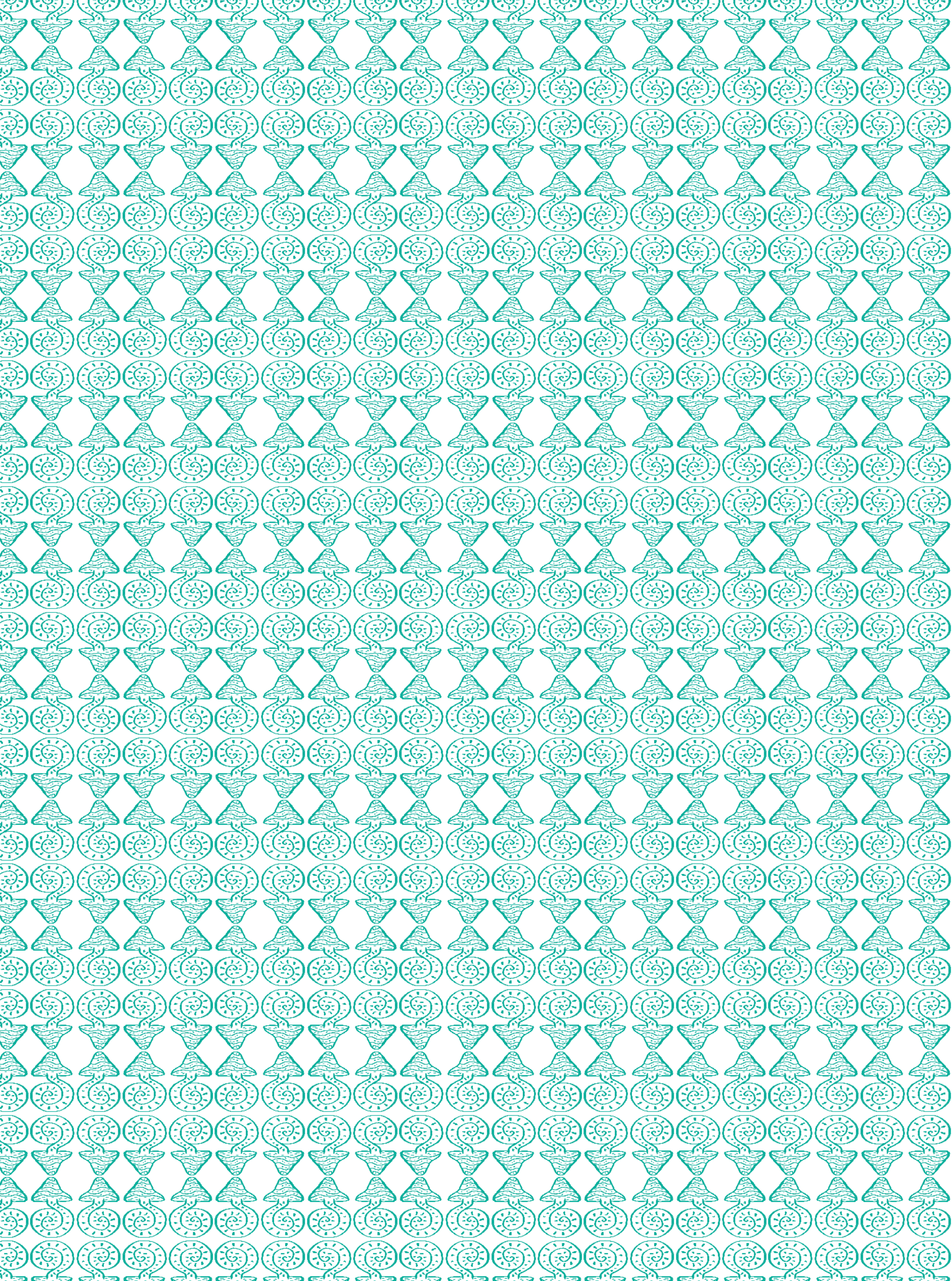
¿Qué historias susurra el territorio? Esta sección nos invita a recorrer paisajes que no son solo postales, sino cuerpos vivos donde se cruzan memorias, cosmologías y luchas.

Cada cerro, cada río, cada fondo marino guarda huellas de mundos pasados y presentes. Desde fósiles arrebatados hasta geometrías sagradas, del arte rupestre a los paisajes sumergidos, el patrimonio se revela como una ecología relacional.

El lugar no es un punto en el mapa, sino una matriz de afectos, tensiones y sentidos. En América Latina, la naturaleza no se separa de la cultura: se entrelazan en territorios que sienten, respiran y resisten.

Entre el cuidado de la tierra y la disputa por su memoria, esta sección propone pensar el patrimonio como acto de defensa del planeta y de los vínculos que lo hacen habitable.





Patrimonio paleontológico y colonialismo

Juan Carlos Cisneros

LOS FÓSILES – RESTOS DE SERES VIVOS DE OTRAS ÉPOCAS geológicas – son piezas fundamentales para entender la evolución de la vida, los ecosistemas y las transformaciones geológicas y climáticas en la Tierra. Los dinosaurios y otros animales prehistóricos han cautivado desde la antigüedad y cultivan el imaginario popular presente, atrayendo público a museos, parques paleontológicos. Asimismo, han generado un mercado para diversos productos temáticos, desde libros hasta juguetes, por lo que su impacto cultural en nuestra sociedad no puede ser subestimado. Además, los fósiles son tanto rocas como organismos y son reconocidos como patrimonio cultural por la convención UNESCO de 1970.

El esqueleto de un animal raro y corpulento, descubierto en 1787 a orillas del río Luján, en la actual Provincia de Buenos Aires, Argentina, por fray Manuel Torres, y enviado a España un año después, llamó la atención en Europa. Fue expuesto en el Real Gabinete de Historia Natural de Madrid (ahora Museo Nacional de Ciencias Naturales) donde se encuentra hasta el día de hoy. El fósil fue objeto de estudios por el renombrado naturalista Georges Cuvier, quien lo reconoció en 1796 como una especie extinta del grupo de los perezosos, denominándolo *Megatherium americanum* (“gran bestia americana”). Este fue el primer mamífero extinto que recibió un nombre científico válido, de hecho, fue la primera especie de ser vivo nombrada a partir de fósiles (el primer dinosaurio no aviano, *Megalosaurus*, sería nombrado solamente en 1824), por lo que el

descubrimiento del *Megatherium* en Argentina representa un importante marco para la paleontología en el mundo.

Aunque los estudios paleontológicos en Latinoamérica comenzaron con el hallazgo del megaterio, sin embargo, la curiosidad, la fascinación por los fósiles en América es mucho más antigua. Dinosaurios que caminaron en el Período Cretácico – terópodos, saurópodos e iguanodóntidos – produjeron centenas de huellas que se conservaron en areniscas hasta nuestros días en el estado de Paraíba, NE de Brasil. Los pueblos indígenas que vivieron entre 3 mil y 9 mil años atrás grabaron petroglifos junto a estas huellas fósiles, tallando motivos geométricos, en su mayoría circulares, y, en algunos casos, huellas tridáctilas similares a las de los propios dinosaurios (Troiano et al. 2024). Esto evidencia que hubo un cuidado para no interferir con las huellas fósiles, ya que algunos petroglifos están a solo 10 cm de cada huella, pero no fueron tocadas. Los indígenas seguramente las reconocían como el producto de animales, ya que existen en la región especies que producen huellas tridáctilas parecidas, aunque de menor porte, como es el caso del ñandú. Así, esto evidencia que los antiguos pueblos que produjeron estos petroglifos reconocieron, valoraron e incorporaron este importante registro fósil en su cultura y cosmovisión (Troiano et al. 2024), posiblemente atribuyéndole un valor espiritual o simbólico.

Desde fines del siglo XIX se han encontrado fósiles de peces en el sitio arqueológico maya de Palenque (ciudad que floreció entre los siglos III–VIII) en Chiapas, México. Estos fósiles, con edades que van del Mioceno al Paleoceno (de 7 a 65 millones de años atrás), fueron recolectados de depósitos cercanos (Alvarado-Ortega, Cuevas-García, y Cantalice 2018). Entre los fósiles encontrados en Palenque y en otras dos ciudades mayas —Agua Clara y El Lacandón— hay desde pequeños peces óseos, hasta espinas de rayas y dientes del tiburón gigante *Carcharocles megalodon*. Varios de estos fósiles fueron encontrados en entierros, lo cual sugiere que sirvieron como ofrendas y poseían utilidad o un significado especial. Algunos fósiles, como es el caso de los dientes de tiburón y los espinos de raya, muestran marcas de desgaste artificial en áreas serradas, lo cual indica que fueron usados para cortar. Otros fósiles exhiben trazos de pintura azul y roja, colores que tenían una connotación religiosa en Mesoamérica prehispánica (Alvarado-Ortega, Cuevas-García, y Cantalice 2018) por lo que es posible que tuvieran un significado espiritual. Finalmente, en algunos peces óseos hay rayones paralelos y uniformes alrededor de los esqueletos, análogos a las marcas de limpieza y preparación de fósiles producidas en estudios paleontológicos hoy en día, lo cual sugiere que los antiguos mayas emprendieron tareas de

limpieza para retirar la roca que cubría los fósiles y así poder revelar más sobre ellos. Estos ejemplos, de México y Brasil, destacan cómo las culturas antiguas reconocieron y valoraron los fósiles.

El patrimonio paleontológico de Latinoamérica es vasto y diverso. En Paraguay y el sur de Brasil se encuentran fósiles de la antigua fauna Ediacara, que habitó los mares 635–542 millones de años atrás. En el altiplano boliviano, en un ambiente ahora desértico y a más de 4 mil metros de altitud, encontramos importantes yacimientos de trilobitas, artrópodos que habitaron el fondo de los mares de todo el planeta y se extinguieron al fin de la Era Paleozoica. En el Noreste de Brasil, afloran troncos petrificados de gimnospermas de la Era Paleozoica, algunos con casi 2m de diámetro y muchos de ellos aún en posición de vida —es decir, en posición vertical— dentro del área urbana de la ciudad de Teresina. En la cuenca de Paraná, entre Brasil, Paraguay y Uruguay, son encontrados los mesosaurios, reptiles acuáticos de unos 30–40cm de tamaño que también son conocidos en Namibia y Sudáfrica. Serían muy pequeños para atravesar el océano Atlántico, por lo que constituyeron una evidencia fundamental para la teoría de la Deriva Continental en el siglo XX.

En la Era Mesozoica, o “Era de los Reptiles”, en Sudamérica se conservan los registros más antiguos de dinosaurios del mundo, datando del Período Triásico. Estos fósiles se encuentran en el Sur de Brasil y el norte de Argentina corresponden al tamaño de un ganso o un avestruz, y coexistieron con los diminutos precursores de los mamíferos, del tamaño de un ratón. Pero es también en Sudamérica donde se encuentran los dinosaurios más grandes del mundo. Durante el Período Cretácico, en la Patagonia Argentina caminaron el *Giganotosaurus*, un dinosaurio carnívoro que medía más de 13 metros de largo y el *Argentinosaurus* y el *Patagotitan*, dos herbívoros de pescuezo largo, que sobrepasaban los 30 metros y un peso de más de 50 toneladas. También en la Patagonia se encuentra uno de los yacimientos de huevos de dinosaurios más rico del mundo. Algunos de estos gigantes dejaron sus huellas en Sucre, Bolivia, donde ahora se ubica el museo más visitado de ese país. En Colombia, hay calizas ricas en reptiles marinos, tales como antiguas tortugas, mosasaurios, ictiosaurios y plesiosaurios. Por otro lado, los reptiles voladores conocidos como pterosaurios son encontrados en abundancia en la Cuenca de Araripe, en el NE de Brasil. La región de Araripe merece especial consideración pues se trata de uno de los depósitos fosilíferos más ricos y diversos del mundo. Aquí se encuentran por lo menos 25 especies de plantas, 30 especies de peces, y más de 100 especies de insectos fósiles. Sin estos sitios paleontológicos sería imposible contar la historia del planeta tierra.

La Era Cenozoica no es menos rica en Latinoamérica. Durante el Mioceno (6–23 millones de años) se acumularon fósiles de ballenas en el desierto de Ica, en Perú, y cocodrilos y tortugas gigantes en varias partes de lo que hoy es la Amazonia en Venezuela, Perú, Colombia y Brasil. También de edad miocena son los numerosos artrópodos fosilizados dentro del ámbar de República Dominicana. Este ámbar fue producido por la resina de árboles leguminosos, la cual aprisionó a por lo menos 400 especies de insectos, además de arácnidos y hasta pequeñas ranas y lagartijas.

Los fósiles del Pleistoceno, o “Era del Hielo” (de 2.3 millones a 11 mil años atrás) esta presentes en toda Latinoamérica, desde las pampas argentinas, pasando por cavernas en Brasil, los depósitos de brea en Perú y Venezuela, hasta las tierras volcánicas de Centroamérica y México. Además de los ya citados perezosos gigantes, como el *Megatherium* y el *Eremotherium*, se encuentran mastodontes, armadillos gigantes, felinos con dientes de sable y toda una galería de mamíferos únicos que convivieron con los primeros humanos y ahora están extintos. Algunas de estas especies pretéritas fueron retratadas en pinturas rupestres de Colombia, con 12.6 mil años de antigüedad (Iriarte et al. 2022), lo cual sugiere que estos animales fueron incorporados en la cultura y cosmovisión de los primeros americanos.

Proteger toda esta riqueza representa un gran desafío, especialmente tomando en cuenta el pasado reciente de Latinoamérica. La región ha servido históricamente como fuente de especímenes y datos para sustentar a la ciencia desarrollada en las potencias coloniales. Esto tradicionalmente ha representado un drenaje de objetos de valor histórico, cultural y científico —las tres categorías se aplican a los fósiles. Así, las leyes latinoamericanas de protección del patrimonio paleontológico, similares entre países, buscan revertir el flujo asimétrico y proteger los fósiles como patrimonio nacional. Por este motivo, su comercio está prohibido (Guerrero-Arenas et al. 2020) (Cisneros et al. 2022), lo cual contrasta con la permisividad de las leyes en la mayoría de los países europeos o en EUA, donde los fósiles pueden estar en manos privadas y su comercio es legal. Esto crea un mercado en el norte global que presiona y afecta negativamente a la América Latina.

El tráfico y el contrabando de fósiles son hoy la mayor amenaza al patrimonio paleontológico de latinoamericano. Los de fósiles de Araripe en Brasil, los huevos de dinosaurio en Argentina, o el ámbar dominicano, entre otros, despiertan la codicia de contrabandistas. Las excavaciones comerciales son realizadas sin criterios científicos, generando pérdidas invaluable, pues priorizan fósiles con valor estético o mo-

netario, descuidando o destruyendo otros. Además, sacrifican informaciones contextuales, tales como la estratigrafía, orientación y asociación con otros fósiles, y otros datos importantes para una correcta interpretación. La información geográfica de estos fósiles es vaga – lo cual es intencional – y frecuentemente pasan por procesos de adulteración estética para aumentar su valor monetario. Un caso muy conocido es el del dinosaurio brasileño *Irritator*, contrabandead, y comprado por un museo alemán en los 1990s. Los paleontólogos alemanes y británicos que lo estudiaron se “irritaron” al descubrir que habían sido engañados por quién lo vendió, pues casi la mitad del cráneo del animal era falsa. El nombre científico que le otorgaron refleja su frustración (Cisneros et al. 2022). Casos como éste no sólo representan pérdidas al patrimonio local sino que desacreditan a la ciencia.

Cada fósil es un objeto único, que nos ayuda a contar una página de la historia de la Tierra. A pesar de las leyes existentes, es común encontrar fósiles latinoamericanos a la venta, impunemente, en ferias y tiendas en Europa y EUA. Es fácil encontrar ofertas en internet anunciando fósiles del ámbar dominicano, trilobitas de Bolivia, o peces y maderas petrificadas de Brasil.

Las compras ilegales de fósiles no sólo son realizadas por coleccionadores privados sino frecuentemente también por museos extranjeros, los cuales, además de generar una demanda por ellos, al exhibirlos y presentar estudios científicos, de cierta manera validan y normalizan la extracción irregular de estos objetos (algunos museos, incluso, revenden fósiles latinoamericanos a visitantes en sus tiendas (Cisneros et al. 2022). El desdén por las leyes y la adquisición ilícita de fósiles por instituciones extranjeras son una faceta del colonialismo científico (Galtung 1967). Este fenómeno sigue existiendo y representa uno de los mayores obstáculos para el desarrollo de la paleontología local (Raja et al. 2021). Como resultado, también afecta negativamente a la conservación del patrimonio paleontológico. En algunos casos, investigadores del norte global han defendido abiertamente la extracción ilegal de fósiles de América Latina (e.g., Martill 2018).

Es importante mencionar, que los humildes trabajadores locales o huaqueros que excavan fósiles clandestinamente son los que menos se benefician de esta actividad, recibiendo pagos ínfimos. La verdadera ganancia la obtienen las tiendas que los comercializan, especialmente en el exterior. La extracción ilegal no sólo afecta negativamente a la ciencia y la cultura local, sino también, a la economía local. Los fósiles son recursos importantes que atraen visitas a los museos, generando toda una cadena de empleos y servicios, a saber: venta de artesanías

y recuerdos, guías de turismo, alimentación, hospedaje, puestos de combustible, etc. El tráfico transfiere todos estos beneficios a museos y ciudades en el extranjero o los entierra en colecciones privadas, negando oportunidades económicas a las comunidades locales (Cisneros et al. 2021). Por eso es crucial fortalecer la protección al patrimonio paleontológico para asegurar que sus beneficios científicos, educativos, culturales y económicos permanezcan en la región.

El caso del fósil de dinosaurio conocido como “Ubirajara jubatus”, extraído ilegalmente de Brasil en 2006 y adquirido por un museo alemán en 2009 (Pérez Ortega 2021), se hizo público en diciembre de 2020 tras la divulgación de un estudio previo sobre la presunta nueva especie. Paleontólogos brasileños denunciaron el contrabando mediante la campaña en las redes sociales #UbirajaraBelongstoBR (Ubirajara pertenece a Brasil), que tuvo amplia repercusión internacional y llevó a la retractación del estudio. El caso también fue denunciado en congresos y publicaciones científicas (Cisneros et al. 2021), forzando a la comunidad académica a no ignorar el asunto. Los esfuerzos culminaron con la restitución del dinosaurio por Alemania en junio de 2023. Este caso no es aislado, fruto del tráfico y del contrabando de las últimas décadas, millares de importantes fósiles de Brasil, de México y de otros países latinoamericanos se encuentran en colecciones privadas o en el exterior, especialmente en museos europeos (Cisneros et al. 2022).

Debido a la repercusión negativa que el caso del dinosaurio “Ubirajara” tuvo, museos de EUA, Bélgica y Francia devolvieron 35 arañas fósiles, un pterosaurio y 998 fósiles (vertebrados, plantas y artrópodos), respectivamente. Más de mil fósiles varios fueron devueltos por un coleccionador privado alemán en 2024. Asimismo, un museo alemán devolvió insectos en ámbar a México en 2022. Estas restituciones son sólo una pequeña muestra de lo que ha sido llevado al exterior de manera clandestina y que yace actualmente en museos del norte global, pero tal vez marquen el inicio de una nueva era.

Un argumento muy usado por los defensores del colonialismo científico en la Paleontología es que los fósiles no deberían ser considerados patrimonio de una nación sino del mundo, pues, a diferencia de los artefactos arqueológicos, los fósiles no estarían relacionados con ningún límite geopolítico, historia o cultura de un pueblo, región o país específico. Sin embargo, los fósiles han sido valorados e incorporados en la cultura y cosmovisión de culturas antiguas de Latinoamérica. Además, aún en el caso de artefactos y sitios arqueológicos, la conexión entre las personas que produjeron los monumentos o artefactos y los estados nacionales modernos es a menudo tenue, como

en los casos de Lascaux en Francia o Stonehenge en el Reino Unido. La Convención de la UNESCO de 1970, establece que la definición de patrimonio cultural corresponde al país en el que se encuentran. En Latinoamérica, las leyes coinciden ampliamente en definir a los fósiles y/o sitios paleontológicos como patrimonio cultural nacional (Guerrero-Arenas et al. 2020) (Cisneros et al. 2022) – aún cuando puedan adicionalmente ser reconocidos como una forma de patrimonio mineral y biológico, como en el caso de Brasil.

Es posible que se esté ante el inicio de una relación más equitativa y de respeto entre las instituciones que trabajan con Paleontología del norte y del sur. Por otro lado, los países de América Latina tienen el deber no solo de combatir el tráfico, sino también de establecer políticas públicas para dar opciones a quienes incurren en la excavación clandestina de fósiles. También se debe promover la creación de nuevos parques y museos paleontológicos, además de fortalecer los que ya existen, llevando más conocimiento y oportunidades a las comunidades locales. Todo niño debe tener el derecho de ver un dinosaurio en un museo. Es necesario conocer para valorizar y proteger este patrimonio, siguiendo el ejemplo de los mayas y de los antiguos pueblos indígenas de Brasil.

Juan Carlos Cisneros — Paleontólogo, Universidad Federal de Piauí, Teresina, Brasil.
| Juan.cisneros@ufpi.edu.br.

REFERENCIAS

Alvarado-Ortega, Jesús, Martha Cuevas-García y Kleyton Cantalice. “The Fossil Fishes of the Archaeological Site of Palenque, Chiapas, Southeastern Mexico.” *Journal of Archaeological Science: Reports* 17 (febrero de 2018): 462–476. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.11.029>.

Cisneros, Juan C., Aline M. Ghilardi, Nussaïbah B. Raja y Paul P. Stewens. “The Moral and Legal Imperative to Return Illegally Exported Fossils.” *Nature Ecology & Evolution* 6, no. 1 (2021): 2–3. <https://doi.org/10.1038/s41559-021-01588-9>.

Cisneros, Juan Carlos, Nussaïbah B. Raja, Aline M. Ghilardi, Emma M. Dunne, Felipe L. Pinheiro, Omar Rafael Regalado Fernández, Marcos A. F. Sales, et al. “Digging Deeper into Colonial Palaeontological Practices in Modern Day Mexico and Brazil.” *Royal Society Open Science* 9, no. 3 (2022): 210898. <https://doi.org/10.1098/rsos.210898>.

Galtung, Johan. “Scientific Colonialism.” *Transition*, no. 30 (abril de 1967): 10. <https://doi.org/10.2307/2934342>.

Guerrero-Arenas, Rosalía, Felisa Josefina Aguilar Arellano, Leticia Alvarado Mendoza y Eduardo Jiménez-Hidalgo. “How Is the Paleontological Heritage of Mexico and Other Latin American Countries Protected?” *Paleontología Mexicana* 9, no. 2 (2020): 83–90.

Iriarte, José, Mark J. Ziegler, Alan K. Outram, Mark Robinson, Patrick Roberts, Francisco J. Aceituno, Gloria Morcote-Ríos y Timothy M. Keesey. “Ice Age Megafauna Rock Art in the Colombian Amazon?” *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 377 (2022): 20200496. <https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0496>.

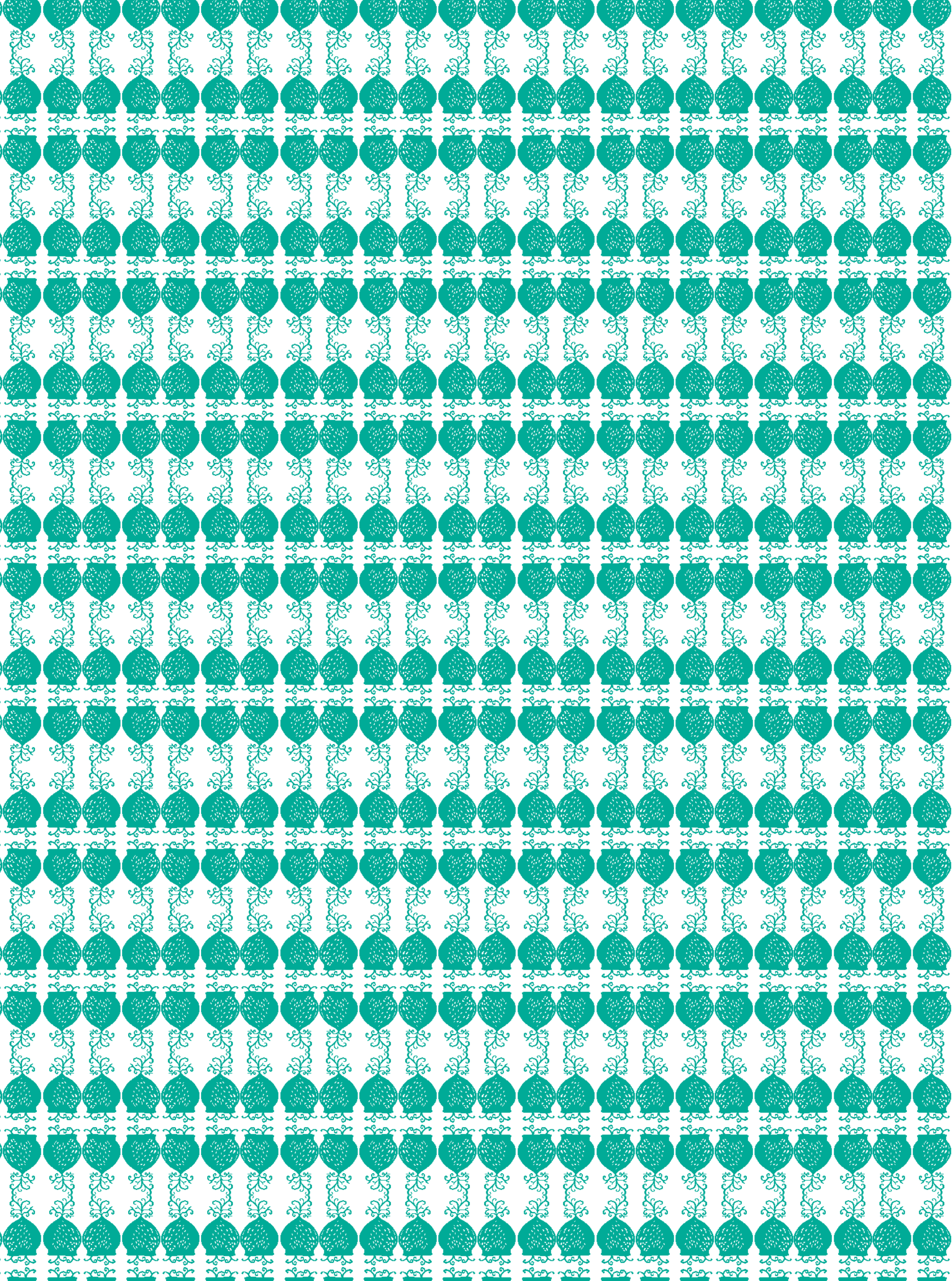
Martill, David M. “Why Palaeontologists Must Break the Law: A Polemic from an Apologist.” *The Geological Curator* 10, no. 10 (2018): 641–649.

Pérez Ortega, Rodrigo. “Retraction Is ‘Second Extinction’ for Rare Dinosaur.” *Science* 374, no. 6563 (2021): 14–15. <https://doi.org/10.1126/science.acx9215>.

Raja, Nussaïbah B., Emma M. Dunne, Aviwe Matiwane, Tasnuva Ming Khan, Paulina S. Nätscher, Aline M. Ghilardi y Devapriya Chattopadhyay. “Colonial History and Global Economics Distort Our Understanding of Deep-Time Biodiversity.” *Nature Ecology & Evolution* (diciembre de 2021). <https://doi.org/10.1038/s41559-021-01608-8>.

Troiano, Leonardo P., Heloísa B. dos Santos, Tito Aureliano y Aline M. Ghilardi. “A Remarkable Assemblage of Petroglyphs and Dinosaur Footprints in Northeast Brazil.” *Scientific Reports* 14, no. 1 (2024): 6528. <https://doi.org/10.1038/s41598-024-56479-3>.

UNESCO. *Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales*. París: UNESCO, 1970.



Patrimonio arqueológico

Luis Jaime Castillo Butters

A LO LARGO DE LA HISTORIA, LA RELACIÓN ENTRE las sociedades latinoamericanas y su patrimonio arqueológico ha estado marcada por el saqueo y la explotación, prácticas que han trascendido fronteras y continúan hasta la actualidad. El caso de Atahualpa y Pizarro en Perú es solo un ejemplo temprano de la apropiación violenta del legado cultural de la región. Durante los siglos XIX y XX, templos y estelas mayas en Guatemala y México fueron sistemáticamente saqueados, con muchas de sus piezas trasladadas a colecciones privadas en Europa y América del Norte. Asimismo, la extracción de artefactos de Tiwanaku en Bolivia – hoy en museos europeos –, el tráfico de piezas olmecas desde Veracruz hacia Estados Unidos y la degradación de los geoglifos de Nazca en Perú debido a la expansión agrícola y el turismo no regulado reflejan un patrón persistente de despojo.

Más allá de evidenciar la continuidad de estas prácticas, este panorama resalta los desafíos contemporáneos que enfrentan las naciones latinoamericanas para proteger su patrimonio. En muchos casos, el valor mercantil de los bienes culturales ha prevalecido sobre su significado histórico y social, relegando su importancia como parte de la identidad y la memoria colectiva (Smith 2020). Sin embargo, el reconocimiento de esta problemática ha impulsado una transformación en la manera en que los Estados perciben y gestionan su herencia cultural.

Desde principios del siglo XX, con el fortalecimiento de las estructuras políticas en América Latina, se implementaron estrategias legales e institucionales para resguardar el patrimonio arqueológico. Se promulgaron normativas como la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricas de México (1972) y la Ley General del Patrimonio Cultural de Perú (2004), que marcaron un hito al declarar el patrimonio como inalienable, imprescriptible e inembargable, consolidando así el compromiso estatal con su conservación. Paralelamente, se crearon instituciones clave como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), encargadas de catalogar, proteger y difundir el patrimonio cultural (Mondragón 2010). En las últimas dos décadas, el Ministerio de Cultura del Perú ha promovido un enfoque más participativo, integrando a las comunidades locales en la gestión del patrimonio arqueológico para fortalecer su conservación y garantizar su sostenibilidad a largo plazo (Alexandrino Ocaña 2023 a, b).

En el plano internacional, organismos como la UNESCO han documentado cómo el tráfico ilícito de bienes culturales afecta la identidad de las comunidades, privándolas de su legado y comenzaron a establecer estándares y prácticas para la protección del patrimonio cultural. Este proceso no solo buscó combatir el saqueo y la exportación ilícita de bienes culturales, sino también promover la cooperación regional para salvaguardar un patrimonio compartido. Muchas veces la implementación de estas medidas enfrenta desafíos significativos debido a la falta de recursos y la débil articulación entre las políticas locales y los marcos internacionales (Carman 2005).

El patrimonio arqueológico no solo son los monumentos y artefactos del pasado prehispánico, sino toda la cultura material e inmaterial legado por las sociedades del pasado y el entorno social en el que se sitúa. Separar estos elementos de su entorno original los despoja de su esencia, reduciéndolos a meros objetos de exhibición sin su significado identitario. Esta visión reduccionista ha llevado a priorizar lo estéticamente “bello” o “valioso” sobre vestigios cotidianos que también son clave para comprender la historia. Un caso extremo sería imaginar Machu Picchu trasladado a un lugar más accesible y climatizado, alterando completamente su autenticidad.

Ejemplos de esta problemática pueden observarse en el ámbito museístico. Esta misma lógica justifica que el Museo Británico conserve los mármoles del Partenón en Londres, resistiéndose a su restitución a Grecia. Privados de su contexto original, los artefactos pierden su

significado histórico y se convierten en simples piezas de exhibición, muchas veces relegadas a museos de etnografía o arqueología. Del mismo modo, esta perspectiva afecta la conservación de los sitios arqueológicos, ya que aquellos que no destacan por su monumentalidad o belleza suelen quedar desprotegidos y expuestos a la destrucción en favor de necesidades contemporáneas (Alexandrino Ocaña 2023a). ¿Debe el valor del patrimonio limitarse solo a sus grandes monumentos, mientras los vestigios de la vida cotidiana –esenciales para reconstruir la historia– son olvidados?

En su contexto original, rodeados de las expresiones culturales que les dieron vida, los artefactos y sitios arqueológicos adquieren un significado que nunca tendrán en los fríos anaqueles de un museo. Aún más, dentro de una cultura viva que les otorga una interpretación propia – muchas veces distinta de la perspectiva científica –, estos bienes adquieren un valor particular. Un claro ejemplo es el Templo Mayor en México, uno de los hallazgos arqueológicos más importantes del siglo XX. Su historia no solo abarca su función dentro de la sociedad azteca, sino también el proceso de su redescubrimiento y preservación. Desde hace más de 35 años, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) ha trabajado en su conservación, y su recuperación implicó que el Estado mexicano sacrificara casi una hectárea de propiedades urbanas. Para muchos habitantes de la Ciudad de México, este sitio no es solo un vestigio del pasado, sino un símbolo vivo de identidad y memoria colectiva.

Del mismo modo, Tiwanaku en Bolivia sigue siendo un referente cultural para las poblaciones andinas, reflejando la estrecha relación entre el patrimonio y las comunidades que lo resguardan. La preservación de estos espacios no es solo una cuestión técnica, sino un compromiso ético que garantiza que las generaciones futuras hereden no solo monumentos, sino también el significado cultural que los rodea.

El patrimonio arqueológico es un bien irrecuperable, finito y decreciente. En América Latina, la expansión urbana y la modernización agrícola han llevado a la desaparición de innumerables sitios arqueológicos (Alexandrino Ocaña, 2023a). Ciudades como Lima han perdido gran parte de sus huacas debido al crecimiento urbano, un fenómeno que también se observa en Quito y Bogotá, donde asentamientos prehispánicos han sido sepultados por la urbanización. En el Valle de México, la expansión urbana y las obras de infraestructura han provocado la pérdida de numerosos vestigios arqueológicos, mientras que en Brasil y Argentina, la deforestación y el uso de maquinaria pesada han arrasado antiguos sitios indígenas. En Chile, la expansión minera ha

provocado la destrucción de sitios diaguitas en el norte del país, mientras que en Paraguay, la urbanización no controlada ha afectado asentamientos guaraníes en Asunción y otras regiones.

Frente a esta realidad, es fundamental que los Estados implementen políticas eficaces de protección, no solo promulgando normativas, sino garantizando su cumplimiento. La destrucción del patrimonio, ya sea por negligencia, falta de regulación o tolerancia bajo el pretexto de ser una “práctica cultural ancestral”, priva a la sociedad de un legado invaluable. Más allá de sanciones legales, se requieren medidas concretas, como la fiscalización efectiva, el financiamiento de investigaciones arqueológicas, la formación de especialistas y la integración de las comunidades locales en la gestión del patrimonio. Sin acciones decididas, este legado seguirá desapareciendo, dejando un vacío irremplazable en la memoria histórica.

El patrimonio arqueológico es un bien frágil que requiere de cuidado y conservación. Su preservación enfrenta constantes desafíos, especialmente en sitios de gran afluencia turística. En Machu Picchu, por ejemplo, el flujo constante de visitantes ha generado problemas de erosión, contaminación y presión sobre los ecosistemas circundantes. Un caso emblemático de esta tensión surgió cuando el sector turístico propuso iluminar el sitio de noche para ampliar las visitas, lo que habría afectado los ciclos vegetativos de los insectos y el equilibrio ecológico del monumento. Aunque el éxito estaba asegurado, un grupo de entomólogos advirtió sobre los impactos negativos de la iluminación artificial en el ecosistema. Aquí surge una cuestión fundamental: ¿a quién debemos dar prioridad, a los turistas o a las arañas de Machu Picchu? ¿A la conservación o al turismo? Este dilema pone de manifiesto la necesidad de proteger la herencia cultural no solo para el presente, sino también para las generaciones futuras.

Para lograr un equilibrio real entre conservación y aprovechamiento del patrimonio arqueológico, las normativas deben complementarse con acciones concretas. Implementar laboratorios de monitoreo, asignar presupuestos adecuados y contratar personal capacitado son pasos esenciales. Regular la afluencia de visitantes no solo mejora la experiencia turística, sino que también garantiza la sostenibilidad de los sitios. La responsabilidad con las generaciones futuras exige una gestión que proteja tanto los monumentos icónicos como el patrimonio en su totalidad, considerándolo un recurso insustituible.

Diversos sitios en América Latina han adoptado estrategias que reflejan este compromiso. El Parque Nacional Serra da Capivara en Brasil

es un modelo de gestión sostenible del patrimonio arqueológico. Este parque alberga una de las mayores concentraciones de sitios prehistóricos en América, con pinturas rupestres que datan de hace más de 25,000 años. Su administración ha integrado a las comunidades locales en su conservación y promoción, combinando estrategias de desarrollo sostenible que benefician tanto al patrimonio como a la población. De manera similar, el Monumento Nacional Guayabo en Costa Rica ha implementado infraestructura orientada al ecoturismo y la educación arqueológica, minimizando el impacto ambiental y promoviendo la accesibilidad universal. Estos casos demuestran que una gestión adecuada puede equilibrar la conservación del patrimonio con el desarrollo turístico, asegurando su protección para las generaciones futuras.

El patrimonio arqueológico es un producto de la investigación científica. A primera vista, esta afirmación podría parecer exagerada, ya que gran parte de nuestra herencia cultural está conformada por monumentos masivos que siempre han estado presentes. ¿Qué relación tiene entonces el trabajo de los arqueólogos con sitios como Teotihuacán o la ciudad del Cusco, que nunca han dejado de existir? Sin embargo, su labor ha sido decisiva en descubrimientos como Machu Picchu o la Ciudad Perdida de los Tayrona (o más correctamente, Teyuna), cuyo hallazgo y estudio han permitido reconstruir aspectos fundamentales de su historia.

Hoy en día, el uso de herramientas avanzadas como drones y tecnología LiDAR ha permitido identificar grandes sitios arqueológicos ocultos bajo la densa vegetación de Centro y Sudamérica. Sin embargo, el descubrimiento es solo una parte del trabajo arqueológico. La arqueología moderna no solo busca encontrar vestigios, sino también comprenderlos a través de enfoques interdisciplinarios que integran biología, genética, física de materiales, química, estudios de flora y fauna, arquitectura e ingeniería civil e hidráulica, entre otros.

A pesar de estos avances, la investigación arqueológica en América Latina enfrenta desafíos como la falta de financiamiento y la dependencia de recursos externos, lo que a menudo define las agendas de estudio según intereses foráneos. La escasez de inversión en la formación de especialistas y la limitada oferta de posgrados en arqueología y conservación han restringido el desarrollo del campo y la generación de conocimiento propio. Para reducir esta dependencia, resulta imprescindible crear institutos especializados, financiar posgrados e implementar fondos concursables que fomenten la excelencia académica. Asimismo, se requiere una inversión sostenida en la investigación arqueológica, con una agenda que no solo genere conocimiento, sino

que también contribuya al desarrollo social, el turismo sostenible y la consolidación de la identidad cultural regional.

El patrimonio arqueológico requiere estrategias de protección que incluyan acciones regionales e internacionales. Aunque suele considerarse una cuestión de arraigo local o nacional, en realidad su conservación está fuertemente influida por el contexto internacional. En casos de decomisos internacionales de patrimonio cultural, los países de “origen” enfrentan el desafío de demostrar la legítima propiedad de los bienes confiscados, lo que resulta particularmente difícil cuando, según las leyes de la época, el traslado, la venta o el comercio de estos bienes no estaban prohibidos. Generalmente, las naciones en vías de desarrollo se amparan en sus legislaciones nacionales, que declaran que todo bien producido por sus sociedades originales pertenece al Estado y no puede ser exportado. Sin embargo, la carga de la prueba sigue recayendo sobre quien solicita la devolución, no sobre el poseedor.

Existen excepciones parciales, como los convenios bilaterales entre países, que han protegido ciertos bienes culturales mediante definiciones específicas. Por ejemplo, acuerdos entre los Estados Unidos y países de América Latina han logrado revertir la carga de la prueba hacia el poseedor. No obstante, para garantizar un futuro diferente para el patrimonio cultural, es fundamental la creación de un bloque de opinión sólido entre las naciones de origen, un proceso diplomático complejo pero necesario para frenar el tráfico ilícito y promover la restitución de bienes culturales de manera más equitativa.

Más allá de los esfuerzos individuales de cada nación, la concertación de esfuerzos regionales sigue siendo una herramienta poderosa, aunque desafiante. Un ejemplo emblemático de coordinación internacional es la inscripción del Qhapaq Ñan, la Gran Red de Caminos Incas, como Patrimonio Mundial de la UNESCO. Este logro requirió más de una década de trabajo conjunto entre seis países sudamericanos y una inversión significativa. Además de la declaración, se establecieron medidas coordinadas para la salvaguarda y gestión de los tramos reconocidos como patrimonio. Sin embargo, aún no se ha consolidado un organismo internacional para su gestión debido a diferencias en las políticas nacionales. A pesar de estos retos, este tipo de cooperación internacional representa el camino más viable para la protección efectiva del patrimonio.

Para muchas naciones latinoamericanas, el patrimonio arqueológico representa un valioso legado de las civilizaciones ancestrales, una herencia frágil que, durante mucho tiempo, no fue plenamente reconocida y que continúa siendo amenazada. Este patrimonio arqueo-

lógico, en conjunto con el patrimonio natural, cada vez se hacen más importantes en la construcción de nuestra identidad y de las estrategias económicas, políticas y sociales de las naciones. En países como México, Guatemala, Perú y Bolivia el pasado prehispánico es una de las más importantes fuentes de atraktividad turística. Si ese fuera el caso, poco se habría avanzado desde los tiempos de Pizarro, cuando la visión mercantilista reducía la riqueza cultural a su mero valor material. Hoy, la protección del patrimonio debe basarse en su valor como parte integral de la historia y la identidad colectiva latinoamericana. No obstante, cuando se gestiona adecuadamente, el turismo puede ser una vía para la conservación, al generar conciencia sobre la importancia del patrimonio y canalizar recursos para su protección.

Luis Jaime Castillo Butters — Doctor en Antropología, Ex ministro de Cultura del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
| lcastil@pucp.edu.pe

REFERENCIAS

Alexandrino Ocaña, Grace. “Participación ciudadana, patrimonialistas y gestión del patrimonio cultural inmueble precolonial del Perú.” *Boletín de Arqueología PUCP* 32 (2020): s/p.

Alexandrino Ocaña, Grace. “Reclaiming Heritage and Citizenship: Urban Pre-Colonial Cultural Heritage Management and Heritage Grassroots Organizations in Lima, Peru.” *Journal of Social Archaeology* (2023): s/p.

Brodie, Neil. *Illicit Antiquities: The Theft of Culture and the Extinction of Archaeology*. Londres: Routledge, 2002.

Carman, John. *Against Cultural Property: Archaeology, Heritage and Ownership*. Londres: Bloomsbury Academic, 2005.

Hodder, Ian. *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.

Hodder, Ian. *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

Lumbreras, Luis Guillermo. *La arqueología como ciencia social*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

Lumbreras, Luis Guillermo. *Arqueología y sociedad: Teoría e investigación en América Latina*. México: Siglo XXI, 1980.

Mondragón, Carlos. *Patrimonio cultural y políticas públicas en América Latina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2010.

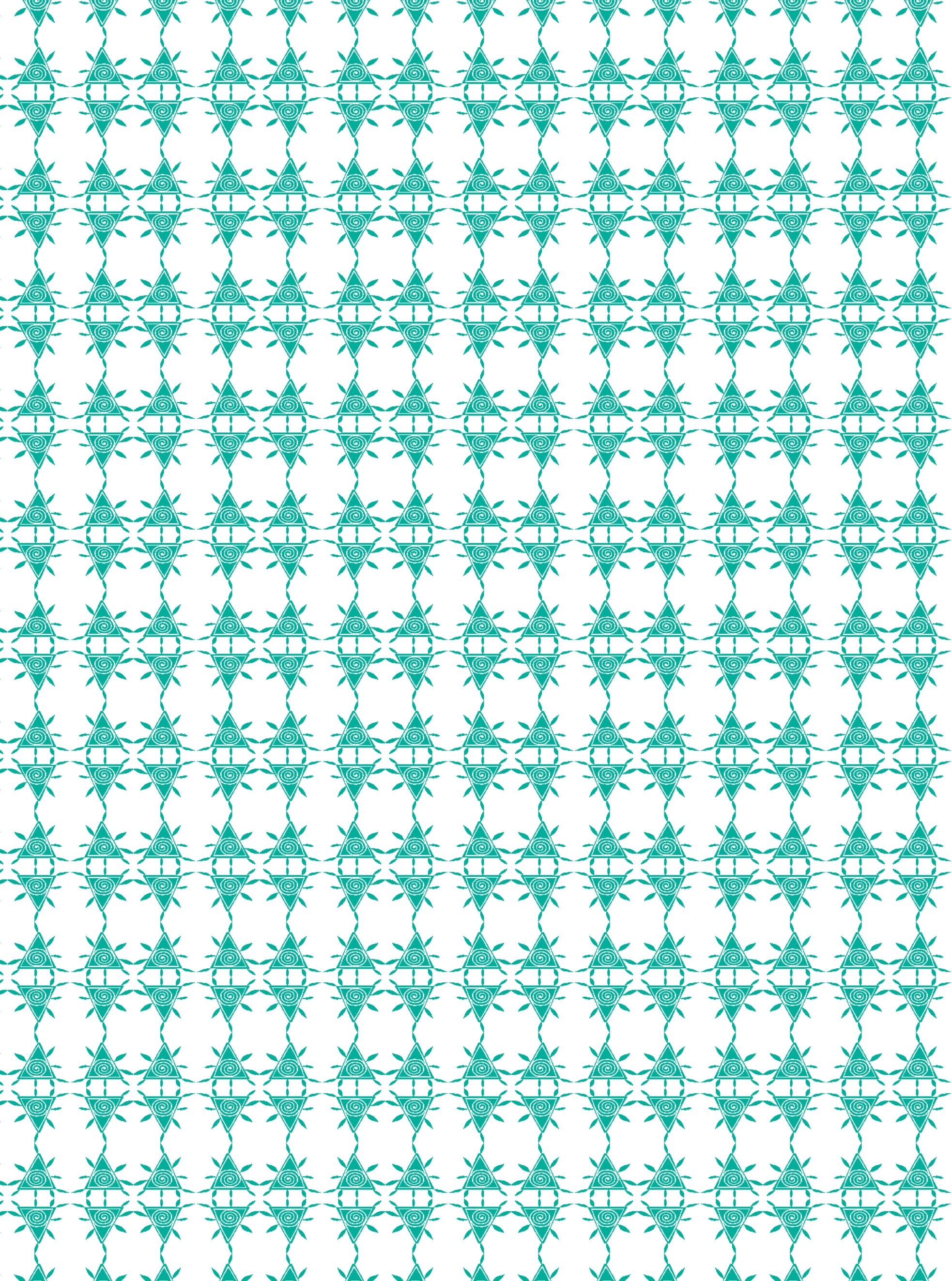
Simonetti, Cristian. *Sentient Lands: Indigeneity, Property, and Political Imagination in Neoliberal Chile*. Tucson: University of Arizona Press, 2022.

Smith, Laurajane. “Uses of Heritage.” *En Encyclopedia of Global Archaeology*, 10969–10974. Cham: Springer International Publishing, 2020.

Winter, Tim. *Heritage Tourism: A Global Perspective*. Londres: Routledge, 2009.

Winter, Tim. “The Political Economy of Heritage Making in Asia.” *International Journal of Heritage Studies* 19, no. 6 (2013): 527–540. <https://doi.org/10.1080/13527258.2012.709184>.





Lugares y sitios

Luciana Gonçalves de Carvalho

EN SU ELOCUENTE POLISEMIA, EL TÉRMINO LUGAR designa las múltiples formas de percepción de un espacio geográfico experimentadas por los individuos, los grupos y las sociedades. Luego, se conecta y se confunde con otras expresiones de la espacialidad humana conocidas como sitios, paisajes y territorios, los cuales forman cartografías tan diversas como las sociedades y las culturas que existen en el planeta. En estas cartografías, los lugares son construcciones físicas y simbólicas inscritas en el tiempo, portadoras de memorias (Nora 1984), identidades y pertenencias (Arizpe 2006).

Estas construcciones se desarrollan a través de facultades, como la sensorialidad y el sentimiento, determinantes para la creación de conocimientos y afectos capaces de individualizar ciertas porciones de la inmensidad abstracta del espacio, otorgándoles significados y valores específicos (Tuan 1983). Así, situados en zonas de intersección entre lo que la ciencia contemporánea ha llegado a distinguir como naturaleza y cultura, los lugares están invariablemente poblados por seres humanos, no humanos y disposiciones más-que-humanas (Tsing 2020).

En otras palabras, estos espacios se caracterizan por la imbricación de componentes naturales y artefactos culturales que se convierten en elementos vitales para la propia (re)producción de la naturaleza y de la cultura (Escobar 2010). Desde el punto de vista de las personas que los habitan, los límites entre estas dos dimen-

siones organizadoras de la experiencia humana son imprecisos, ya que las personas viven, actúan e interactúan en y con el ambiente biocultural. Los llamados bosques culturales de la región Panamazónica son un ejemplo de ello (Balée 2013), donde los pueblos indígenas desarrollan métodos ancestrales de manejo de suelos y plantas basados en conocimientos tradicionales integrados en las cosmologías locales.

Así concebidos y percibidos, los lugares son objetos privilegiados de interés, memoria y acción para los individuos y las comunidades. En consecuencia, los lugares pasan a formar parte del patrimonio cultural de grupos, pueblos y naciones, ganando en reconocimiento, protección y aprecio. Sin embargo, son contestados en proyectos políticos y económicos basados en profundas asimetrías multiescales, que sustraen epistemologías y ontologías locales en el proceso de expansión del capitalismo a escala global (Mignolo 2003).

En América Latina, representada a su vez como un lugar subalterno en el sistema-mundo moderno (Quijano 2014), abundan las disputas y conflictos por la tierra, agrarios y ambientales, que amenazan la existencia de lugares que conforman la identidad y la memoria de los pueblos de la región. Integrada por países con inmensa diversidad geográfica, biológica, étnica y cultural, ella dispone de recursos codiciados por el agronegocio, los corredores logísticos y las industrias extractivas, muchas veces asociados a proyectos políticos autoritarios, social y ambientalmente injustos (Acsehrad 2022).

En escenarios de desigualdad, sobreexplotación laboral, mercantilización de la naturaleza y borramiento de la diversidad cultural, entre otras formas de violencia física y simbólica, innumerables lugares en los países latinoamericanos están siendo transformados en zonas de sacrificio. Es el caso de Huasco, en Chile, donde la olivicultura tradicional se ha visto afectada por una zona industrial que combina actividades portuarias, centrales termoeléctricas y minas (Bolados, Espinoza y Panez 2024), o la reserva de la biosfera de Yasuní, en Ecuador, donde 80% de su superficie está cubierta por concesiones de extracción y producción de hidrocarburos, cuyos impactos socioambientales incluyen la deforestación, los vertidos de petróleo, la quema de gas y la contaminación química de la selva tropical (Narváez, Marchi y Pappalardo 2013).

Resistentes al paso del tiempo y a la expoliación, ciertos lugares y sitios patrimoniales emergen, no obstante, como señas de identidad y marcadores de diferencia en un contexto de globalización y cre-

ciente homogeneización cultural (Canclini 1989). Entre ellos se encuentra la red de caminos incas de Qhapaq Ñan, que combina sofisticadas infraestructuras con expresiones de lo sagrado en medio de la biodiversidad andina (Sanhueza 2020); la Quebrada de Humahuaca, en Argentina, donde el estrecho vínculo de la población local con la tierra y las prácticas agrícolas tradicionales ofrecen experiencias gastronómicas únicas (Arzeno y Troncoso 2012); o la cascada de Iauareté, que figura en el mito del origen de los pueblos indígenas de los ríos Uaupés y Papuri, en la frontera entre Brasil y Colombia (IPHAN 2007). La situación es similar en el Gran Chaco (Argentina, Bolivia y Paraguay) y el Petén (Guatemala y Belice), donde las comunidades indígenas preservan prácticas culturales y conocimientos tradicionales amenazados por las presiones medioambientales.

Estos lugares tienen en común una vigorosa combinación de contenidos geográficos, biofísicos y culturales, que marca también la representación gráfica de los paisajes mayas, en los que se ilustran estrechas relaciones entre humanos, animales, plantas y astros en espacios socialmente habitados, como si cuerpo, naturaleza y territorio fueran una unidad (Morales Damián 2010). La misma combinación se revela en el simbolismo espiritual del arte del pueblo wixárika (Arraiaga y Negrín 2022), que señala la coexistencia de diferentes nociones y formas de apropiación del espacio, cada una vinculada a ciertos principios de organización social, estrategias de convivencia y mecanismos de manejo de conflictos (Miranda 2020).

La preservación de lugares y sitios en América Latina está prevista por una serie de normativas locales y/o internacionales. En este último ámbito, las cartas de Atenas (1931) y Venecia (1964) constituyen hitos en la trayectoria de la protección de estos espacios como patrimonio. La primera, ponía de relieve el carácter monumental del tema, reconocía la necesidad de extender la protección de los elementos del patrimonio artístico y arqueológico de la humanidad al paisaje circundante del que forman parte. La segunda condujo a la formulación de la noción de «sitio monumental», reconociendo el valor histórico y simbólico del entorno en el que se sitúan los monumentos e indicando la necesidad de salvaguardarlos en su integralidad.

Durante el intervalo entre la firma de estas cartas, el avance en la comprensión de los lugares como elementos del patrimonio cultural fue plasmado en 1962 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), a través de la aprobación de la Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y el Carácter de los Lugares y Paisajes. Este documento

propone la conservación y, en su caso, la restauración del aspecto original de los lugares y paisajes naturales, rurales o urbanos que constituyan obras humanas o naturales de valor patrimonial.

En 1972, la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural incorporó definitivamente el concepto de lugares como objetos de interés patrimonial. Ante la aceleración de la destrucción y degradación del patrimonio natural y cultural mundial, causada por fenómenos naturales y, sobre todo, por la acción antropogénica asociada a los procesos de desarrollo económico, esta Convención estableció la Lista del Patrimonio Mundial y la Lista del Patrimonio Mundial en Peligro. Estas dos listas se subdividen en tres categorías de elementos: naturales, culturales y mixtos, lo que indica las dificultades operativas que entraña la gestión de la compleja relación entre naturaleza y cultura (Espinosa, Manjarrez, Cárdenas 2020), inexorablemente entrelazadas.

Por último, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial reiteró la importancia de los lugares asociados a prácticas, representaciones, expresiones, técnicas y conocimientos que tienen un valor de referencia identitario para los distintos grupos sociales, y que son recreados constantemente por ellos en interacción con el patrimonio cultural natural y material. Esta convención prevé una serie de medidas para salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial, en conformidad con los instrumentos internacionales de derechos humanos, con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos, y con el objetivo del desarrollo sostenible. También prevé la protección de espacios naturales y lugares de memoria que son esenciales para la expresión del patrimonio cultural inmaterial.

Con respecto a la UNESCO, los países de América Latina y el Caribe forman un grupo regional (seis en total) responsable de algo más del 12% de los elementos que figuran en las listas de las Convenciones de 1972 y 2003, un porcentaje que corresponde aproximadamente a una cuarta parte de las inscripciones de Europa y América del Norte. Además, dentro del propio grupo de América Latina y el Caribe, existe una marcada desigualdad de representación, destacando México, que cuenta con un número de inscripciones significativamente superior al de los demás países.

El notorio desequilibrio geográfico de las convenciones y la escasa visibilidad de América Latina en sus listas reflejan no tanto la ausencia de lugares y sitios de valor patrimonial en la región como las

limitaciones históricas que condicionan su desarrollo y amenazan sus territorios, así como la actuación de los Estados Partes en los juegos de poder que operan en el seno de la Unesco (Souza 2023). De hecho, además de los desafíos técnicos y los altos costos financieros que implica la preparación de las candidaturas a las listas, las disposiciones económicas y políticas de los Estados contribuyen a la subrepresentación de la diversidad cultural y natural de esta región (Pérez y Salinas 2015), ya que generalmente estos carecen de proyectos territoriales para la puesta en valor de su patrimonio a escala internacional (Trevisan 2016).

A nivel nacional, las normativas latinoamericanas en la materia definen a los lugares como elementos patrimoniales, reconociendo su valor histórico, arqueológico, paleontológico, etnográfico, paisajístico y/o simbólico, así como su vínculo inherente con las prácticas, conocimientos, técnicas, usos y expresiones del patrimonio cultural inmaterial. Las variaciones locales enriquecen el alcance de esta categoría, incluyendo, por ejemplo : sitios arqueológicos, concebidos en Guatemala como sitios culturales-naturales vinculados a acontecimientos, memorias y tradiciones; espacios que albergan actividades culturales perennes o temporales, en Panamá; lugares de producción y transmisión de energía, considerados sitios del patrimonio industrial en Bolivia ; parques nacionales como el de Rapa Nui, en Chile, que combinan paisajes naturales, lugares ceremoniales y tradiciones culturales de la isla; parques arqueológicos como el de San Agustín, en Colombia, donde se conservan los restos arqueológicos y las prácticas rituales de las comunidades locales; o espacios donde se concentran y reproducen prácticas culturales colectivas de diversa índole y configuración, como en Brasil.

Aunque la multiplicidad de significados evocados por la noción de lugar se manifiesta vigorosamente en las normativas internacionales y nacionales, persisten dificultades conceptuales, metodológicas y operativas en lo que respecta a la identificación y protección de aquellos elementos que desafían los límites entre naturaleza y cultura. En consecuencia, estas normativas deben leerse e interpretarse en conjunción con otras directrices e institutos capaces de garantizar los derechos sobre los territorios y los recursos naturales, especialmente en lo que respecta a los pueblos indígenas y tribales, que se enfrentan a obstáculos estructurales para hacer valer sus derechos territoriales, medioambientales y culturales.

En definitiva, la patrimonialización de lugares puede ser una fuente de inspiración para diversos grupos sociales presionados por proyec-

tos públicos y privados que amenazan territorios y espacios de gran importancia cultural en sociedades estructuralmente fracturadas como las latinoamericanas (Martín Barbero 2010). A pesar de este potencial, es urgente mejorar los métodos de identificación, demarcación y protección no sólo de los lugares que remiten al pasado, la memoria, el ocio y lo sagrado, sino también de los lugares de trabajo, utilizados en el presente y planificados para las generaciones futuras.

Luciana Gonçalves de Carvalho —Antropóloga, Universidad Federal del Oeste del Pará.
| luciana.carvalho@ufopa.edu.br

REFERENCIAS

Acselrad, Henri. “Os desastres e a ambientalidade crítica do capitalismo neoextrativista.” *En Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades e convergências*. Rio de Janeiro: Garamond, 2022.

Arizpe, Lourdes. “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial.” *Cuiculco* 13, no. 38 (2006): 13–27. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103802>.

Arriaga, Ingrid, y Diana Negrín. “Arte e processos criativos na circulação da espiritualidade wixárika.” En *Entre trópicos: diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2022.

Arzeno, Mariana, y Claudia Alejandra Troncoso. “Alimentos tradicionales andinos, turismo y lugar: definiendo la nueva geografía de la Quebrada de Humahuaca (Argentina).” *Revista de Geografía Norte Grande*, no. 52 (2012): 71–90. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022012000200005>.

Balée, William L. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

Bolados, Paola, Luis Espinoza y Alexander Panez. “Una aproximación decolonial a las Zonas de Sacrificio en Chile.” *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 21 (2024): e21603. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21d603>.

Canclini, Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

Escobar, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Envión, 2010.

Espinosa, Nallely Rivera, Pedro Lina Manjarrez y Gustavo Cruz Cárdenas. “Conceptualización teórica y referentes vinculantes y no vinculantes para la conservación del patrimonio paisajístico histórico-cultural en América Latina.” *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 73 (2021): 129–156. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2022.73.57283>.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM)*. Brasília: IPHAN, 2007.

Martín-Barbero, Jesús. “La reinención patrimonial de América Latina.” *Sphera Pública* (2010): 291–309. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29719717011>.

Mignolo, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

Miranda, Héctor Medina. *Los wixaritari: el espacio compartido y la comunidad. Ciudad de México: CIESAS* (Publicaciones de la Casa Chata), 2020.

Morales Damián, Manuel Alberto. “Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya.” *Cuicuilco* 17, no. 48 (2010): 279–298. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592010000100014&script=sci_abstract.

Narváez, Iván, Massimo de Marchi y Eugenio Pappalardo. “Prólogo.” *En Yasuní, zona de sacrificio: análisis de la Iniciativa ITT y de los derechos colectivos indígenas*. Quito: FLACSO, 2013.

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire: la République*. París: Gallimard, 1984.

Pérez, Rocío Silva, y Víctor Fernández Salinas. “Los paisajes culturales de UNESCO desde la perspectiva de América Latina y el Caribe: conceptualizaciones, situaciones y potencialidades.” *Revista INVI* 30, no. 85 (2015): 181–214. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-83582015000300006>.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” *En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 779–829. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

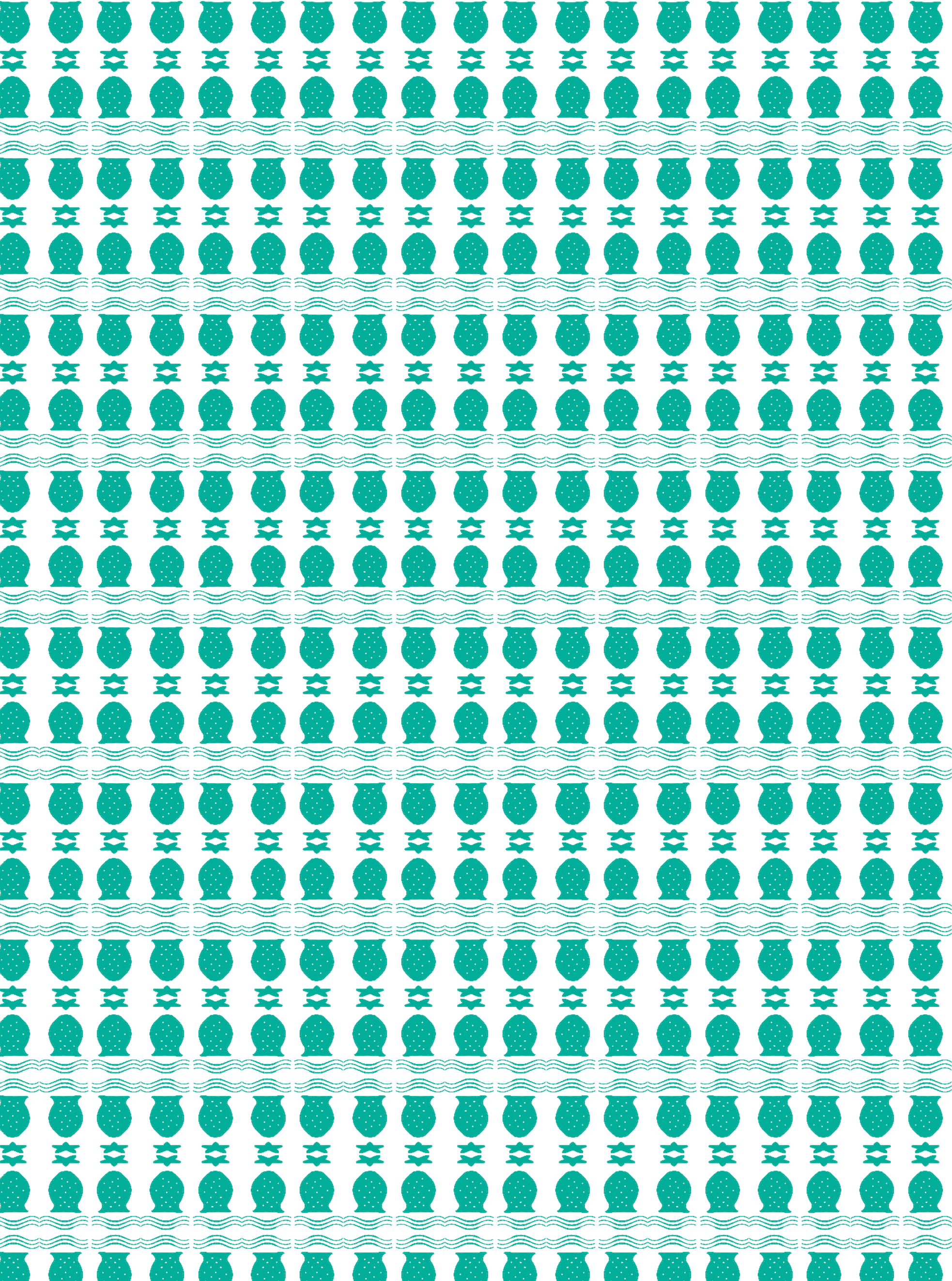
Sanhueza, Cecilia, et al. “Saywas y geografía sagrada en el Qhapaq Ñan del Despoblado de Atacama.” *Chungará (Arica)* 52, no. 3 (2020): 485–508. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001801>.

Souza, Paula Alves de. “New Challenges for the 2003 Convention: Achieving a Balance.” *En 20th Anniversary of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Strategies and Experiences from Latin America and the Caribbean*. Belém: NUMA/UFPA; Brasília: ABA Publications, 2023.

Trevisan, Fernanda Lodi. “A desigual distribuição espacial do Patrimônio Mundial – atualização do debate.” *Boletim Campineiro de Geografia* 6, no. 2 (2016): 459–477. <https://doi.org/10.54446/bcg.v6i2.297>.

Tsing, Anna Lowenhaupt. “O Antropoceno Mais Que Humano.” *Ilha. Revista de Antropologia* 23, no. 1 (2021): 176–191. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e75732>.

Tuan, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.



Patrimonio biocultural subacuático

Helena Barba-Meinecke

LA UNESCO DEFINE AL PATRIMONIO CULTURAL subacuático (PCS) como: “Todos aquellos rastros de existencia humana que tengan un carácter cultural, histórico o arqueológico, que hayan estado bajo el agua, parcial o totalmente, de forma periódica o continua, por lo menos durante 100 años” (UNESCO 2001). América Latina y el Caribe (ALC) cuenta con un valioso PCS, desarrollando en las últimas cuatro décadas una disciplina arqueológica en torno a la identificación, protección, estudio, conservación y difusión de las llamadas “cápsulas de tiempo sumergidas”. Los avances son considerables, sin embargo, los retos han sido una navegación contra corriente. A la fecha, 21 países de ALC han firmado la Convención UNESCO 2001 sobre la Protección del PCS. Este documento ofrece un marco jurídico para su salvaguarda, preservación, investigación, difusión y acceso democrático. Países como Perú, Brasil, Colombia, Uruguay, Chile o El Salvador, si bien han dado pasos importantes, aún no han logrado armonizar sus legislaciones, lo que representa un peligro para la salvaguarda de su PCS, quedando a merced de los vientos políticos en turno.

La región tiene cuatro especialistas (Argentina, México, Panamá y Guatemala) en el Consejo Consultivo Científico y Técnico (STAB por sus siglas en inglés) órgano colegiado que ha desarrollado cuatro misiones de asistencia técnica en: Haití, Panamá, Guatemala, Paraguay y República Dominicana. Se han organizado siete cursos para el fortalecimiento de capacidades y se cuenta con cuatro denominaciones

como “Mejores Prácticas”, correspondientes al Museo de Arqueología Subacuática (MARSUB), el archivo del Nevado de Toluca, el PCS Banco Chinchorro y la cueva sumergida de Hoyo Negro.

Pese a los esfuerzos, el PCS no es completamente comprendido y valorizado. Uno de los principales retos es su protección. Los inventarios nacionales son la herramienta esencial para la identificación, diagnóstico y gestión de los recursos patrimoniales. Esta labor la desarrollan la mayoría de los países de ALC, derivando en trabajos de investigación. A diferencia de otras regiones como Europa, en donde durante décadas el PCS se ha asociado directamente con la arqueología marítima y su especialidad la arqueología naval, en nuestra región, el conocimiento sobre el PCS se ha diferenciado principalmente por la diversidad de los contextos arqueológicos sumergidos: en aguas marinas, terrenos ganados al mar, interiores (lagunas, ríos, lagos, esteros) y continentales (cuevas inundadas, cuevas semi-inundadas, cenotes, lagos-cráter), cuyo amplio arco temporal va de Pleistoceno Superior, épocas prehispánica, virreinales / colonial europea, industrial y contemporánea, destacando el enfoque antropológico en donde la etnografía y la tradición oral de las comunidades brindan valiosa información.

Destacan las exploraciones en torno a los sistemas kársticos de Yucatán, con proyectos enfocados al entendimiento del paleopaisaje y los cambios en el clima, hallando cientos de restos de fauna pleistocénica (40-10 mil años AP) y doce esqueletos humanos prehistóricos que penetraron en las cavidades cuando el nivel medio del mar estaba 120 metros por debajo del actual. Los trabajos arqueológicos en la cueva inundada de Hoyo Negro (México), (Chatters *et al.* 2014) y La Mina, (MacDonald *et al.* 2022) son ejemplos claros. Se suman las investigaciones en el lago Nahuel Huapi (Patagonia) y en el archipiélago de Chiloé, Chile (Reyes, *et al.* 2022).

Respecto a contextos prehispánicos la aportación principal son los estudios antropológicos, etnoarqueológicos e históricos, sobresalen las exploraciones en el lago Titicaca sobre pueblos andinos (Delaere y Guédron 2022); Nevado de Toluca (Junco 2009); lago Atitlán, Guatemala (Medrano 2025); el uso utilitario y ritual de los cuerpos de agua por los pueblos mayas (Barba-Meinecke *et al.* 2023); las investigaciones sobre puertos, navegación, construcción naval y artes de pesca (Romero 1993; Favila-Vázquez 2020; Biar 2022), así como en el Darién y Coiba, Panamá (Alberda y Ramos 2024), cuenca amazónica, la Gran Nicoya (Sánchez 2015) y la región de Los Ríos, Chile (Godoy y Lira 2007).

En aguas marinas y terrenos ganados, tenemos varios estudios de caso en México: Península de Yucatán (Luna 1985; Barba-Meinecke 2020; Carrillo *et al.* 2023); Flota de la Nueva España 1630-1631 (Trejo 2003), Galeón de Manila (Junco 2018) e Isla Margarita (Junco 2024); Argentina: corbeta británica HMS *Swift* (1770) (Elkin *et al.* 2011), el buque holandés *Hoorn* (1615) (Murray *et al.* 2008) y el barco ballenero del siglo XIX – posiblemente *Dolphin*– (Mundo *et al.* 2022), además de en sitios de las provincias de Buenos Aires, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego; Chile: proyecto Valparaíso (Carabias 2005); Ecuador: naufragio La Capitana; Colombia: galeón San José; Cuba: naufragios asociados a la Ruta del Oro, las flotas de Indias en el Caribe y la flota del Almirante Cervera; Brasil: naufragios vinculados a la colonización portuguesa en Bahía, así como los esfuerzos relacionados a la documentación del PCS en Panamá, El Salvador y Colonia Sacramento, Uruguay.

A lo anterior se suman las investigaciones sobre paisaje marítimo, los puertos y la vida cotidiana: Port Royal, Jamaica; Portobelo, Panamá; La Isabela, República Dominicana; Veracruz, Campeche y Acapulco, México, en donde temas como el tráfico transatlántico de esclavos e indígenas, el comercio, así como el intercambio de tradiciones, avances tecnológicos, ideas políticas y religiosas, e incluso la transmisión de enfermedades, enriquecen la diversidad del conocimiento en torno al PCS.

Visualizado este esfuerzo de más de cuatro décadas, es importante ahora cuestionarnos ¿Por qué el PCS no se percibe igual de importante que el terrestre, y por ende no se le protege de igual manera? tomando en cuenta que la gran mayoría de los países de ALC cuentan con legislaciones nacionales armonizadas con la Convención UNESCO 2001.

Es importante comentar que este patrimonio sufre de impactos que motivan su destrucción total o parcial, perdiéndose no solo valiosas páginas de la historia humana, sino también el delicado equilibrio natural que se forma en los contextos a manera de por ejemplo de arrecifes, al grado de estar en peligro de desaparecer. Un ejemplo de ello es el derrame petrolero ocurrido en la región de Piura, Perú (2020) que provocó una alerta ambiental y la destrucción de PCS.

Entre los factores de riesgo/impacto están aquellos que modifican de forma drástica las variantes físico-químico-biológicas del entorno natural y con ello la estabilidad alcanzada en los yacimientos arqueológicos subacuáticos, principalmente por el cambio climático. La contaminación, los vertimientos al mar y a los acuíferos – accidentales o intencionales –, así como el aumento en la intensidad de los fenó-

menos hidrometeorológicos y desastres naturales, pueden llegar a remover y destruir yacimientos completos. Los factores antrópicos son sumamente destructivos para el PCS, modificando la integridad de los sitios y los paisajes bioculturales sumergidos. Destacan la construcción de obra pública y privada sin planeación que modifican los paisajes y el equilibrio, el cual puede permearse mediante acciones de planeación, supervisión y mitigación. Asimismo, la pesca de arrastre, el saqueo hormiga, la incursión de cazatesoros, el coleccionismo, el tráfico ilícito y la remoción de los contextos por buzos, generan un gran impacto, tanto en sitios incluidos en los inventarios nacionales, como en zonas con alto potencial con PCS aun por verificar. Aminorar el impacto derivado del desarrollo contemporáneo, se logrará identificando los factores del estado del PCS y sus cambios a través del tiempo, a la par de aplicar de forma eficiente las legislaciones vigentes.

Tomando en cuenta lo anterior y debido a que el PCS incluye tanto al patrimonio material como inmaterial, y al tratarse de una herencia conformada por la naturaleza y la cultura formando paisajes sumergidos a través de milenios y con prácticas locales vivas y una memoria vinculada, es que debe considerarse como un patrimonio biocultural subacuático (PBS), el cual debe ser estudiado y gestionado de forma holística, con un enfoque inter y multidisciplinar y bajo el crisol antropológico. Es importante estar en consonancia con los objetivos de la Agenda 2030 de la ONU y del Decenio de las Ciencias Oceánicas para el Desarrollo Sostenible, en específico: el ODS 14: Vida submarina, mediante la protección de los arrecifes bioculturales, en contrapeso con los factores de riesgo ya señalados; y el ODS 11: Ciudades y comunidades sostenibles a través de la integración del PCS en programas turísticos sostenibles en beneficio directo de las comunidades locales, con impacto en el desarrollo socioeconómico y cultural.

Su valorización es necesaria y se puede lograr mediante la generación de iniciativas y estrategias para motivar su visibilización a través de experiencias presenciales y virtuales para lograr el acceso democrático e inclusivo que puede derivar en la adecuada apropiación de este patrimonio en la sociedad. También es importante incluir al PCS a los planes de manejo de los puertos con declaratoria como Patrimonio Mundial como en: Campeche, Cartagena de Indias o Portobelo, fomentando la sinergia entre convenciones y una protección más directa apoyada por la UNESCO y las legislaciones nacionales.

En definitiva, estamos en un punto de inflexión para dejar de lado nuestra dicotomía y retomar el interés genuino por proteger el PCS. Esto solo se logrará mediante la cooperación, estrategias vinculadas a

la educación, la investigación científica, pero principalmente, con gobiernos que apuesten por el PCS mediante la inversión en recursos humanos especializados y tecnología, en un esfuerzo coordinado y contundente entre investigadores, comunidades locales y autoridades.

Helena Barba-Meinecke — Responsable Oficina Península de Yucatán, Subdirección de Arqueología Subacuática (SAS), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
| helena_barba@inah.gob.mx

REFERENCIAS

Alberda, Abner, y Rita Ramos. “The Jāba: Dugout Canoes of the Emberá. An Ethnoarchaeological Analysis in Darién and the Emberá–Wounaan Territory in Panama.” *International Journal of Nautical Archaeology* 53, no. 2 (2024). Taylor & Francis / Nautical Archaeology Society. Abingdon, UK.

Barba-Meinecke, Helena. “Underwater Cultural Heritage in the Yucatan Peninsula, Mexico.” *En Heritage Under Water at Risk: Threats – Challenges – Solutions*, editado por Albert Hafner, Hakan Öniz, Lucy Semaan y Christopher J. Underwood. París: ICOMOS-ICUCH, 2020.

Barba-Meinecke, Helena, Diana E. Arano Recio y Abiud Pizá Chávez. “Archaeological Evidence in the Caves and Cenotes of the Yucatan Peninsula, Mexico.” *En Underwater and Coastal Archaeology in Latin America*, editado por Marc André Bernier (coord.), Dolores Elkin y Christophe Delaere, 19–32. Gainesville: University Press of Florida, 2023.

Biar, Alexandra. “La navegación prehispánica en la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán.” *Arqueología Mexicana* 29, no. 174 (mayo-junio 2022): 41–45. CDMX: Raíces-INAH.

Carabias Amor, Diego. “Patrimonio Cultural Subacuático de Chile. El rescate de un legado sumergido.” *En Chile, País Oceánico*, editado por G. Badal et al., 124–131. Santiago: Ocho Libros Editores, 2005.

Carrillo Márquez, Laura, Nicolás Ciarlo, Andrés Zuccolloto y Josué Guzmán Torres. “Archaeological Research of the El Ángel and 40 Cañones Sites in Banco Chinchorro, Quintana Roo, Mexico.” *En Underwater and Coastal Archaeology in Latin America*, editado por Marc André Bernier (coord.), Dolores Elkin y Christophe Delaere, 201–211. Gainesville: University Press of Florida, 2023.

Chatters, C. James, et al. “Late Pleistocene Human Skeleton and mtDNA Link Paleoamericans and Modern Native Americans.” *Science* 344 (2014): 750–754.

Delaere, Christophe y Stéphane Guédron. “The Altitude of the Depths: Use of Inland Water Archaeology for the Reconstruction of Inundated Cultural Landscapes in Lake Titicaca.” *World Archaeology* 54, no. 1 (2022): 67–83.

Elkin, Dolores, et al. *El naufragio de la HMS Swift – 1770: Arqueología Marítima en la Patagonia*. Buenos Aires: Vázquez Mazzini Editores / Presidencia de la Nación, 2011.

Favila-Vázquez, Mariana. *La navegación prehispánica en Mesoamérica: Modelo de conectividad entre la costa del Pacífico y el Altiplano Central (1200–1521 d.C.)*. Cultural Studies in Maritime and Underwater Archaeology, vol. 2. BAR International Series 3013. Oxford: Archaeopress, 2020.

Godoy, Marcelo, y Nicolás Lira. “Etnoarqueología para la Comprensión de las Canoas del Lago Calafquen, Panguipulli, Región de Los Ríos, Chile.” *Ponencia presentada en el VI Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Valdivia, 2007.

Junco Sánchez, Roberto. *Las Aguas Celestiales: Nevado de Toluca*. CDMX: INAH, 2009.

Junco Sánchez, Roberto, Raúl Tapia Rosas y Leonardo Vázquez Conde. *Los Naufragios de la Isla Margarita*. CDMX: SAS-INAH, 2024.

Luna Erreguerena, Pilar. “El arrecife Cayo Nuevo, Campeche y la recuperación del cañón de bronce más antiguo de América.” *SEPARATA* 31 (1985): 58–71. CDMX: INAH.

MacDonald, B. L., et al. “Paleoindian Ochre Mines in the Submerged Caves of the Yucatan Peninsula, Quintana Roo, Mexico.” *Science Advances* 6, no. 27 (2020): eaba1219. Washington, D.C.: AAAS.

Medrano Busto, Sonia. “Samabaj, una isla sumergida en Atitlán.” *Arqueología Mexicana* 134 (2025): 44–49. CDMX: Raíces-INAH.

Reyes, Omar, et al. “Cambios y continuidades en la subsistencia e interacción entre sociedades cazadoras-recolectoras marinas y agro-alfareras durante el Holoceno tardío en el Archipiélago Septentrional, Patagonia, Chile.” *Latin American Antiquity* (2022). Cambridge: Cambridge University Press.

Romero Rivera, María Eugenia. *El sistema de navegación de los mayas antiguos*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH. CDMX: INAH-SEP, 1993.

Sánchez, Luis. “Revisión de la secuencia cultural Orosí–Tempisque de la Gran Nicoya: Nuevos datos provenientes de las excavaciones del sitio Manzanillo (G-430 Mz).” *Cuadernos de Antropología* 25, no. 1 (enero-junio 2015): 67–97. San José: Universidad de Costa Rica.

Trejo Rivera, Flor. *La Flota de la Nueva España 1630–1631*. Colección Obra Diversa. CDMX: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

UNESCO. *Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático*. París: UNESCO, 2 de noviembre de 2001.



Paisajes urbanos patrimoniales

Alfredo Conti

LA CIUDAD PUEDE CONSIDERARSE UNA DE LAS creaciones más importantes y complejas de la humanidad, dado que refleja las formas de organización social y política, los valores y los modos de vida de una determinada sociedad. En América Latina, estas creaciones reflejan la interacción entre culturas indígenas, europeas y africanas, generando paisajes urbanos únicos. En la década de 1850, algunos textos de John Ruskin anticiparon la posibilidad de considerar al tejido urbano como un bien patrimonial. Desde entonces y hasta la Recomendación UNESCO sobre el Paisaje Urbano Histórico (2011), textos y documentos internacionales están dirigidos a la definición, protección y conservación del patrimonio urbano. Entre ellos, los aportes de Gustavo Giovannoni y, en la segunda mitad del siglo XX, la Recomendación UNESCO sobre los conjuntos históricos y su función en la vida contemporánea (1976) y la Carta del ICOMOS para la salvaguardia y gestión de ciudades, poblaciones y áreas urbanas históricas (1987, actualizada en 2011).

En el ámbito latinoamericano, las Normas de Quito (1967) hacen referencia a la ciudad, incluyendo el término “paisaje urbano”, las cuales introducen, en fecha temprana, cuestiones vinculadas con la gestión del patrimonio, incorporando desde una fecha temprana aspectos administrativos, sociales y económicos. Estos temas, que con el tiempo adquirirán mayor relevancia, incluyen la relación entre el patrimonio monumental y el turismo. Una década más tarde, el coloquio celebrado en la capital ecuatoriana, Quito, (1977) profundizó en la preserva-

ción de los centros históricos frente al crecimiento acelerado de las ciudades contemporáneas. Ambos documentos reflejan los primeros esfuerzos en la región por adaptar un enfoque global a sus particularidades sociales y culturales.

Por lo general, el objeto de protección ha sido el centro histórico de las ciudades, un concepto de origen europeo que se expandió en el ámbito global, pero insuficiente para enfrentar los desafíos actuales. El devenir del concepto de patrimonio cultural, que implica hoy la interacción entre componentes culturales y naturales, materiales e inmateriales, así como la participación de una amplia gama de actores sociales, conducen a la necesidad de un enfoque amplio, a la vez que multidisciplinario.

En tal sentido, uno de los aportes de la Recomendación UNESCO de 2011 consiste en superar la noción de centro histórico y considerar a la ciudad y su entorno como el resultado de un proceso desarrollado en el tiempo. El concepto de paisaje urbano, desarrollado en el ámbito internacional por autores como Kevin Lynch (1960) y Gordon Cullen (1961) se orienta a la lectura de los componentes materiales de las ciudades a través del modo en que son percibidos por sus habitantes, lo que introduce aspectos sociales y culturales. Por su parte, la definición de paisaje urbano histórico en dicha Recomendación hace referencia a “la zona urbana resultante de una estratificación histórica de valores y atributos culturales y naturales, lo que trasciende la noción de ‘conjunto’ o ‘centro histórico’ para abarcar el contexto urbano general y su entorno geográfico”.

La aplicación del concepto de paisaje urbano histórico en América Latina ha avanzado con desafíos, pero algunas ciudades han integrado este enfoque en sus políticas urbanas. En Quito (Ecuador), declarado Patrimonio Mundial en 1978, el Plan de Gestión del Centro Histórico, reformulado tras la Recomendación UNESCO de 2011, ha buscado expandir la protección más allá del casco antiguo, equilibrando conservación y desarrollo con énfasis en la vivienda social y la integración de sus habitantes tradicionales. En Valparaíso (Chile), el plan de manejo patrimonial ha incorporado sus cerros y el puerto como parte integral de la identidad urbana, enfrentando retos como la gentrificación y el turismo masivo mediante estrategias para preservar su autenticidad y evitar el desplazamiento de comunidades. De manera distinta, pero con un enfoque igualmente ligado a la relación entre patrimonio y entorno, en Mendoza (Argentina), la implementación y conservación de las acequias urbanas, sistemas de riego de origen incaico, han permitido transformar un desierto en una ciudad verde.

Este modelo de gestión integra la infraestructura hídrica ancestral en la planificación urbana moderna, equilibrando la conservación del patrimonio con el desarrollo sostenible.

Cuando los europeos llegaron al continente americano, todo el territorio estaba poblado por grupos humanos que habían alcanzado diferentes grados de desarrollo, desde las culturas mesoamericanas y andinas que habían erigido importantes centros urbanos hasta grupos nómades de cazadores recolectores. Entre las ciudades más importantes anteriores a la llegada de los europeos, se puede mencionar Cusco, capital del imperio incaico y Tenochtitlán, capital azteca y actual Ciudad de México, sobre las que se erigieron ciudades españolas en las que la coexistencia de estructuras indígenas y coloniales refleja la complejidad cultural de la región.

En el vasto territorio que se extiende desde el sur de los actuales Estados Unidos de Norteamérica, españoles y portugueses establecieron una red de ciudades y poblaciones. Los primeros lo hicieron a lo largo de un sistema de comunicaciones terrestres, fluviales y marítimas que conectaba el territorio con los puertos del Caribe. Los segundos, en cambio, iniciaron su presencia a través de una serie de asentamientos costeros sobre el Océano Atlántico. Estos núcleos urbanos, con sus expansiones y renovaciones, resultan uno de los testimonios más valiosos de una cultura con múltiples raíces, donde conviven y se entrecruzan los aportes autóctonos, europeos y africanos a través de una variedad de elementos patrimoniales tanto materiales como inmateriales.

En lo que concierne al período de administración europea, Gutiérrez (1983, 77 y ss.) identifica distintas tipologías urbanas que incluyen a las ciudades planificadas según normas, las irregulares, localizadas por lo general en áreas mineras, y pueblos que surgieron a partir de capillas, fuertes, haciendas o tambos. Estas tipologías se reflejan en ciudades como Asunción, cuya planificación se adapta al entorno del río Paraguay, o Quito, que combina elementos prehispánicos y coloniales en un paisaje urbano distintivo. Asimismo, ciudades amazónicas como Iquitos destacan por su arquitectura del auge del caucho y su integración con el entorno natural. El autor citado hace referencia, en su texto, al origen de los centros urbanos; por supuesto, todas estas ciudades y poblaciones pasaron por períodos de expansión que reflejan, a su vez, diferentes modalidades y resultados según los procesos sociales y económicos que determinaron su devenir. Es así que encontramos urbanizaciones planificadas en el siglo XIX, en ciudades como Buenos Aires o Montevideo, a la vez que sectores que surgieron de manera espontánea y sin planificación alguna, que tienen dinámicas específicas

y únicas, los que se encuentran, con diferentes denominaciones, en prácticamente todas las grandes ciudades latinoamericanas.

Hardoy (1972, 42-43), por su parte, distingue diferentes etapas en el devenir de las ciudades. Estas etapas reflejan transformaciones sociales y económicas desde el período precolombino hasta el siglo XX, con un marcado éxodo rural hacia los centros urbanos. Las cuatro primeras corresponden al período precolombino y a los sucesivos momentos de colonización y afianzamiento del esquema territorial desarrollado por España. La quinta es la llegada de inmigrantes, la apertura de nuevos territorios, la implantación de las primeras industrias, la fundación de nuevas ciudades y la aparición de nuevos grupos sociales. Finalmente, la última etapa corresponde a la segunda mitad del siglo XX y se caracteriza, entre otros aspectos, por el éxodo de población rural hacia las ciudades, con el consiguiente crecimiento de los centros industriales de cada país en detrimento de los pueblos y áreas rurales.

Esta variedad de circunstancias de origen y devenir genera una diversidad de paisajes urbanos, aun en una misma ciudad. Algunos núcleos urbanos no han pasado por procesos significativos de renovación. En contraste, en las grandes ciudades conviven sus áreas fundacionales, a veces con sus rasgos esenciales preservados, con otras de desarrollo moderno y extensas periferias con asentamientos formales e informales. Ejemplos destacados incluyen ciudades como Potosí en Bolivia, cuyos paisajes históricos están vinculados a la minería; Antigua Guatemala con su arquitectura colonial e influencias indígenas; y Manaos, en la Amazonía brasileña, donde la arquitectura del auge del caucho convive con desafíos contemporáneos de desarrollo sostenible.

En cuanto a la posibilidad de valorar paisajes urbanos desde una perspectiva propia, Marina Waisman (1990, 52) proponía claves para un análisis desde un punto de vista latinoamericano. En relación con las ciudades, expresaba que el tejido urbano está sujeto a un proceso continuo de cambio, de destrucción y construcción y de sustitución de tipologías edilicias. Además, pierde muy fácilmente los fragmentos que puedan haber logrado alguna unidad y se caracteriza así por una discontinuidad, no sólo temporal, sino espacial.

En fecha más reciente, y desde la perspectiva de la decolonialidad, autores como Carroza-Athens y Grosfoguel (2023) invitan a reconocer “las diversas historias coloniales locales; la heterogeneidad de epistemologías de las diferentes geografías del sur global; y la posibilidad de producción de teorías urbanas críticas situadas”. En este sentido, sería útil destacar cómo estas epistemologías se reflejan en ejemplos

concretos de la región, como los aportes afrodescendientes en Salvador, las influencias indígenas en La Paz o las manifestaciones híbridas en Paraty y Oaxaca. Aclaran que no se trata de un llamado antieuropeo, sino una invitación a la promoción de la diversidad epistémica.

En trabajos anteriores (Conti, 2003) se intentó una clasificación de tejidos y paisajes urbanos. Para ello, se proponía el término “tradicional” para hacer referencia a las situaciones de origen, en que los componentes morfológicos del sistema urbano –trazado, parcelario, espacios construidos y libres, tipos de arquitectura institucional y doméstica– guardan una relación armónica entre sí. A partir de ahí, es posible identificar situaciones en las que ese paisaje tradicional se ha conservado, aun pasando por acciones de renovación que no han alterado sus características morfológicas esenciales, lo que permite verificar grados notables de homogeneidad. Casos como Ouro Preto, donde además la topografía juega un papel esencial, o los centros históricos de Cartagena de Indias o San Miguel de Allende se cuentan entre un número significativo de ejemplos posibles en la región.

En otras ciudades, los procesos de renovación urbana, especialmente los desarrollados desde mediados del siglo XX, han introducido modos de ocupación y explotación del suelo y tipos arquitectónicos que produjeron quiebres en la escala y en la homogeneidad original. Esta situación se verifica aún en lo que podríamos considerar centros históricos de ciudades como los casos de Buenos Aires o Santiago de Chile, o también ciudades planificadas a fines del siglo XIX, como La Plata y Belo Horizonte. Fuera de los centros o cascos históricos, en muchas ciudades es posible constatar las extensiones del siglo XIX y principios del XX. En estas ocasiones, cuentan con su carácter propio expresado a través de modos de ocupación del suelo, tipologías arquitectónicas o presencia de vegetación. Ejemplos de ello son El Vedado en La Habana o las colonias de principios del siglo XX en la Ciudad de México.

A su vez, los casos del siglo XX incluyen desde el caso excepcional de Brasilia, donde es necesario reconocer que el Plano Piloto de Costa y Niemeyer constituye actualmente una suerte de “centro histórico” de una metrópolis que rebasó ampliamente las dimensiones y número de habitantes con que fue concebida. Por otro lado, los barrios modernos de tantas grandes ciudades de la región, en los que no resulta fácil reconocer rasgos que les otorguen un particular carácter. Finalmente, los asentamientos informales, con diferentes denominaciones según los países, localizados tanto en las periferias de las grandes ciudades como, en ocasiones, en lo que fueron en su momento tierras vacantes en pleno organismo urbano, son también poseedores de un paisaje propio y singular.

Si nos detenemos a verificar cómo se han valorado estos paisajes urbanos, observamos que, en los bienes inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial (LPM), mayormente centros históricos de los siglos XVII y XVIII, se han puesto en evidencia valores urbanísticos, arquitectónicos y artísticos relacionados con la transposición al continente de ideas y tendencias europeas. Sin embargo, otros aportes, como los de origen africano, han sido puestos de manifiesto solo en pocos casos, como Salvador de Bahía o Panamá. Si bien durante los últimos años las propuestas de inscripción de bienes urbanos a la LPM han disminuido notablemente, en ocasiones se hace referencia a cuestiones y tradiciones locales. A modo de ejemplo, el uso de tinajas para el almacenamiento de agua en Camagüey, Cuba, o la importancia de aportes culturales autóctonos y africanos en el área de Paraty e Ilha Grande, Brasil. Pero, más allá de estos casos reconocidos en el ámbito internacional, hay un sinnúmero de paisajes cotidianos, que escapan a los cánones consagrados de homogeneidad o calidad estética. Sin embargo, estos son parte innegable de la identidad como región y deben, por lo tanto, ser considerados en las políticas de gestión urbana.

Los paisajes urbanos latinoamericanos pueden leerse como el resultado de procesos de ocupación y transformación del territorio a lo largo de más de cinco siglos. Aunque no todos ellos alcanzan el rango patrimonial en términos de valores urbanísticos, arquitectónicos o ambientales, en su conjunto reflejan la historia de una región rica y completa. Su evolución ha estado marcada tanto por contribuciones culturales diversas como por significativas desigualdades sociales y económicas. Uno de los objetivos de la Recomendación UNESCO de 2011 consiste en conciliar las necesidades del desarrollo sostenible con los de la conservación.

La gestión del paisaje urbano enfrenta no solo la presión del crecimiento urbano y la conservación del patrimonio, sino también los efectos del cambio climático, que representan una amenaza significativa para ciudades con alta vulnerabilidad ambiental. En Cartagena de Indias (Colombia), el aumento del nivel del mar y la erosión costera ponen en riesgo su centro histórico, lo que ha impulsado medidas de adaptación como la restauración de sistemas de drenaje histórico y la construcción de barreras naturales. En Arequipa (Perú), donde la actividad sísmica y la erosión ambiental amenazan su centro histórico construido con sillar volcánico, se han implementado medidas de refuerzo estructural y restauración patrimonial para mitigar los efectos de los terremotos y el cambio climático. Por su parte, en Buenos Aires (Argentina), el Plan de Acción Climática busca mitigar los efectos de la isla de calor y reducir la vulnerabilidad de barrios históricos me-

dante la promoción de techos verdes y la regulación del impacto de nuevas construcciones en entornos patrimoniales. Estas iniciativas reflejan la importancia de integrar la perspectiva ambiental en la gestión del paisaje urbano, garantizando que la conservación patrimonial sea compatible con la mitigación y adaptación al cambio climático.

En tal sentido, la ciudad no solo debe responder a las necesidades y expectativas de una sociedad en constante transformación, sino que lo haga mediante enfoques inclusivos y adaptativos. Esto es particularmente importante frente a desafíos actuales, tales como el impacto del cambio climático o los movimientos migratorios. Finalmente, la adecuada gestión de los paisajes urbanos no debe limitarse a preservar la memoria histórica y la identidad cultural, sino que también debe convertirse en una herramienta activa para fomentar la resiliencia, la sostenibilidad y la mejora en la calidad de vida, priorizando un marco democrático e inclusivo que incorpore la participación de las comunidades locales.

Alfredo Conti —Arquitecto, Conservador de Edificios. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
| alfredo.conti@econo.unlp.edu.ar

REFERENCIAS

Carroza-Athens, Nicolás, y Ramón Grosfoguel. “Estudios urbanos, ciudades y decolonialidad: abordajes críticos desde América Latina y el Caribe.” *Revista INVI* 38, no. 107 (2023): 1–12. <https://doi.org/10.5354/0718-8358.2023.70551>.

Conti, Alfredo. “An Approach to Urbanism in Argentina: Urban Types and Their Evolution over Four Hundred Years.” *The Journal of Architecture* 8, no. 4 (2003): 421–432. <https://doi.org/10.1080/1360236032000167613>.

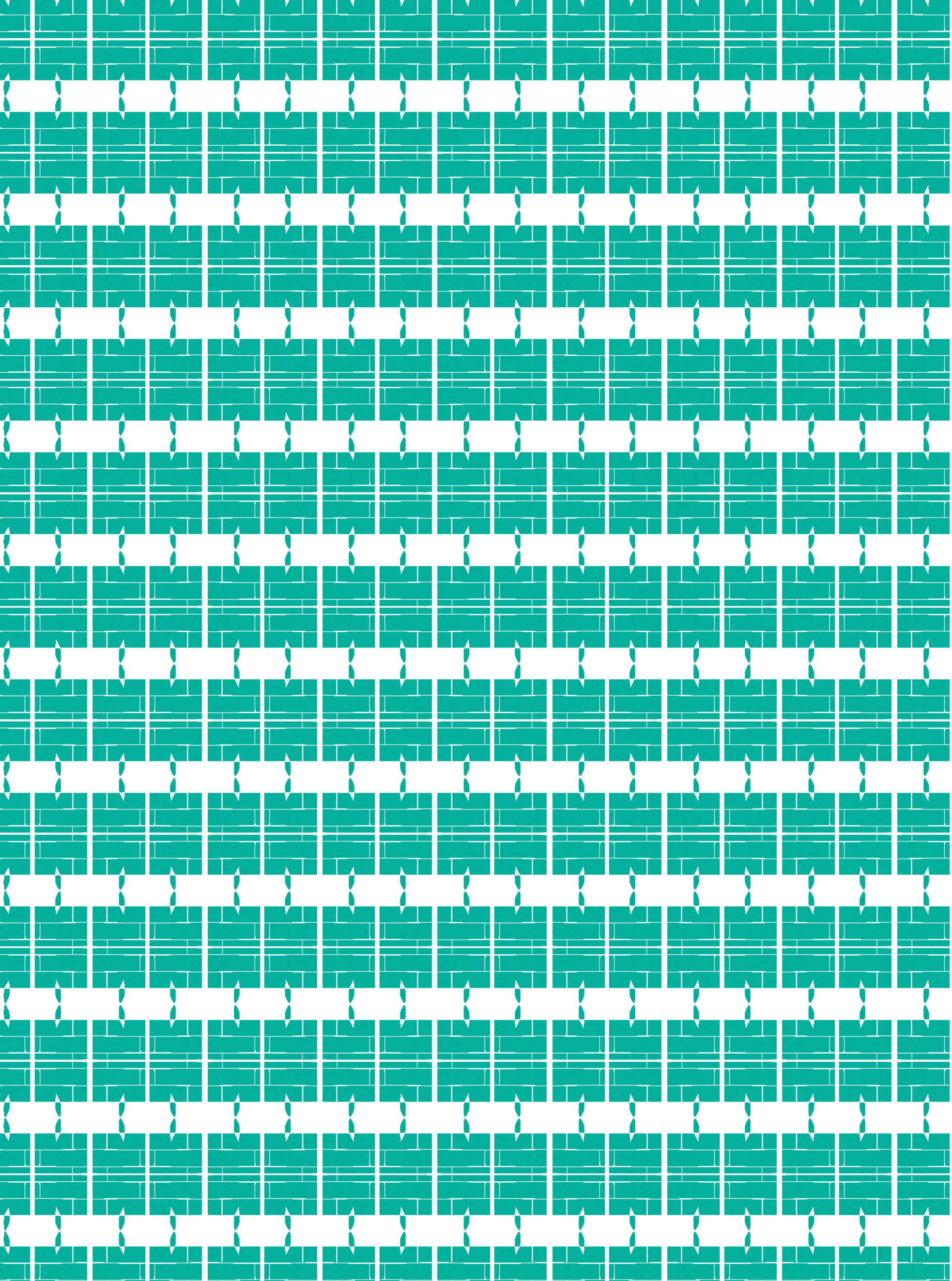
Gutiérrez, Ramón. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra, 1983.

Hardoy, Jorge E. *Las ciudades en América Latina: Seis ensayos sobre la urbanización contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

UNESCO. *Recomendación sobre el paisaje urbano histórico, con inclusión de un glosario de definiciones*. París: UNESCO, 2011.

Waisman, Marina. *El interior de la historia: Historiografía arquitectónica para uso de latinoamericanos*. Bogotá: Escala, 1990.





Memoria urbana y resistencia

Héctor Ricardo Vargas Sánchez

AS CIUDADES LATINOAMERICANAS SON EL RESULTADO de un proceso histórico complejo, donde se superponen capas de influencias precolombinas, coloniales, industriales y modernas. Este paisaje urbano puede entenderse como un palimpsesto, un manuscrito antiguo en el que se han borrado textos anteriores para reescribir nuevos, pero donde aún persisten huellas del pasado. De manera similar, las ciudades reflejan la superposición de diversas capas históricas, culturales y sociales que coexisten en su estructura. En este contexto, las viviendas familiares son elementos clave para comprender las narrativas urbanas, pues han sido testigos de las transformaciones sociales, económicas y culturales que han dado forma a las ciudades.

La discusión sobre el papel de las viviendas familiares como espacios de memoria colectiva en América Latina es bastante compleja. Por ejemplo, los análisis realizados por parte de Elizabeth Jelin (2022) afirman que la memoria no es un fenómeno neutral, sino un campo de disputa donde diferentes grupos sociales compiten por imponer sus versiones del pasado. El caso de los centros coloniales de las ciudades latinoamericanas ilustra esta problemática, pues en muchos casos fueron construidos imitando referentes europeos. Esto evidencia la imposición de discursos y materialidades que buscan prevalecer sobre otras expresiones culturales preexistentes.

El caso del centro histórico de la Ciudad de México ilustra este fenómeno, dado que construcciones como la catedral metropolitana

fueron edificadas sobre vestigios arqueológicos aztecas. Este ejemplo evidencia cómo la arquitectura busca silenciar o borrar la materialidad de las comunidades, entre ellas, los pueblos originarios, para establecer un nuevo modelo de organización social. De manera similar, en Cusco, el palacio arzobispal se erigió sobre la famosa piedra de los 12 ángulos, uno de los referentes más importantes de la arquitectura inca, resignificando un sitio ritual y estableciendo nuevas narrativas y órdenes sociales.

En el caso de las viviendas, estas pueden ser testigos de experiencias traumáticas, como migraciones forzadas, violencia política o desarraigo cultural, se trata del lugar en el que transcurre la cotidianidad y en donde el recuerdo y el olvido de las experiencias empiezan a emerger. Puesto que la memoria no solo es un mecanismo de conservación, sino también de reconstrucción identitaria frente a las heridas del pasado. Durante el conflicto armado interno en Guatemala, muchas comunidades indígenas fueron desplazadas de sus tierras debido a la violencia y las masacres que se presentaban en la época. Después de los acuerdos de paz alcanzados, muchas comunidades indígenas desplazadas buscaron regresar a sus tierras y reconstruir sus viviendas. Estas construcciones a menudo incorporan técnicas tradicionales de construcción y diseños que reflejan su identidad cultural, como el uso de adobe y techos de paja. Esto generó la necesidad de que las políticas públicas del país se adaptaran a los modos de construcción propios de su cosmogonía. Por ello, organizaciones como el Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA) han trabajado en la construcción de viviendas comunitarias que respetan las tradiciones culturales y promueven la cohesión social.

El concepto de “memoria cultural” (Huyssen 2022) es clave para comprender cómo las sociedades contemporáneas enfrentan el pasado en un mundo globalizado y acelerado. Frente a la homogeneización cultural y la amnesia histórica, algunas comunidades buscan preservar su patrimonio como una forma de resistencia. En América Latina, las viviendas familiares desempeñan un papel central en esta lucha, pues encarnan memorias locales que contrastan con las narrativas globalizantes. La transformación de muchas viviendas coloniales en museos comunitarios o centros culturales no solo conserva la arquitectura, sino que también revitaliza la memoria colectiva. En espacios que antes estuvieron vedados para los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes y otros grupos históricamente marginados, se fomenta un diálogo entre el pasado y el presente. Estas iniciativas muestran cómo las viviendas familiares pueden contrarrestar la desritualización (Serna A. 2022) y fortalecer la conexión con el patrimonio cultural.

En el contexto latinoamericano, estas teorías adquieren una relevancia particular debido a la historia de migraciones, conflictos y transformaciones sociales que han marcado la región (Cólón & Mejía 2019). Las viviendas familiares no solo albergan a familias, sino que también resguardan valores, tradiciones y recuerdos transmitidos intergeneracionalmente, convirtiéndose en espacios de construcción y preservación de la identidad cultural (Serna & Gómez 2010). En este proceso, las comunidades indígenas y afrodescendientes han desempeñado un papel fundamental en la evolución de la vivienda urbana, aportando técnicas y materiales tradicionales, así como una visión comunitaria del espacio habitacional. Estas prácticas, llevadas consigo a través de procesos migratorios y de urbanización, han enriquecido el paisaje urbano y favorecido formas de adaptación al entorno. Por ejemplo, en Salvador de Bahía, las técnicas constructivas indígenas y afrodescendientes han sido asimiladas en la arquitectura urbana, incluso en contextos modernos, reflejando una cosmovisión que vincula la vivienda con la naturaleza y la comunidad.

La migración, tanto interna como internacional, ha impactado profundamente la configuración de la vivienda en América Latina. Muchas comunidades indígenas y afrodescendientes que han llegado a las ciudades han enfrentado condiciones de exclusión y marginalidad, lo que las ha llevado a desarrollar estrategias creativas para habitar espacios urbanos. En ciudades como Lima o Caracas, han creado asentamientos que reproducen patrones de organización comunitaria propios de sus lugares de origen, como la construcción de viviendas en torno a espacios comunales o la creación de huertos urbanos que remiten a sus prácticas agrícolas tradicionales. De manera similar, en barrios populares de Medellín y Río de Janeiro, las comunidades afrodescendientes han desarrollado sistemas de ayuda mutua para la construcción de viviendas, fortaleciendo lazos comunitarios y desafiando las lógicas individualistas de la urbanización moderna.

Desde principios del siglo XX, las ciudades latinoamericanas han experimentado profundos cambios arquitectónicos, estrechamente vinculados a los procesos de urbanización y migración rural-urbana. Millones de personas han abandonado el campo en busca de mejores oportunidades económicas, lo que ha generado una demanda sin precedentes de vivienda. En respuesta, muchas viviendas familiares fueron adaptadas para albergar a más familias, dando lugar a viviendas compartidas y a nuevas formas de convivencia que reflejan tanto las dinámicas sociales como los desafíos económicos de la región.

La desigualdad económica es uno de los desafíos más persistentes en América Latina, y su impacto en el acceso a la vivienda digna es evidente en todas las ciudades de la región. Mientras que en áreas acomodadas se encuentran viviendas amplias y bien conservadas, en los sectores populares predominan las condiciones precarias (Campos & Lopez 2004). Esta polarización económica no solo afecta la calidad de vida de los habitantes, sino que también influye en la forma en que se construyen y perciben los espacios urbanos (Cubillos, 2006).

En ciudades, como Río de Janeiro y Lima, la desigualdad en el acceso a la vivienda se manifiesta en la proliferación de asentamientos informales y favelas. En Río de Janeiro, las favelas son testimonio de la exclusión social y la falta de políticas públicas efectivas para garantizar el derecho a la vivienda (Janoschaka & Sequera 2016). En Lima, los asentamientos humanos, que surgieron como resultado de las migraciones rural-urbanas, son un reflejo de las condiciones precarias en las que viven muchas familias.

Esta desigualdad no solo afecta la calidad de vida de los habitantes, sino que también tiene un impacto profundo en la configuración del paisaje urbano. Las viviendas familiares, en este sentido, son más que estructuras habitacionales: son símbolos culturales que albergan historias compartidas y contribuyen a la construcción de identidades locales (UNESCO 2015). Sin embargo, la falta de acceso a vivienda digna y la precariedad de las condiciones de vida en muchos sectores populares plantean desafíos significativos para la preservación de la memoria colectiva.

El proceso de desritualización (Serna 2022) y gentrificación en las ciudades latinoamericanas (Davis 2006) representa una de las mayores amenazas para la preservación de la memoria colectiva y la identidad cultural. Aunque son fenómenos distintos, ambos afectan la relación de las comunidades con sus espacios urbanos y su historia. La desritualización se refiere al debilitamiento o desaparición de prácticas, tradiciones y rituales antes arraigados en la vida cotidiana. En el contexto urbano, esta pérdida se vincula con la modernidad y la globalización, que priorizan lo contemporáneo en detrimento de lo antiguo y tradicional. Este fenómeno está estrechamente ligado a la urbanización acelerada y a la transformación de las dinámicas sociales en América Latina. Muchas viviendas familiares, antes espacios de reuniones, celebraciones y rituales comunitarios, han perdido su función original debido a cambios en los estilos de vida y la fragmentación de las familias. La migración rural-urbana y la adopción de modelos individualistas han acentuado este proceso, debilitando la conexión entre las personas y los lugares con significado histórico y cultural.

Por otro lado, la gentrificación es un proceso urbano que implica la renovación de áreas deterioradas o históricas, generalmente acompañada del desplazamiento de las comunidades originales por grupos de mayores ingresos (Harvey 2012). Aunque puede traer mejoras en infraestructura y servicios, también tiene un impacto negativo en la memoria colectiva, ya que transforma o destruye espacios con un profundo significado cultural.

En las últimas décadas, la gentrificación se ha intensificado en ciudades como Ciudad de México, Buenos Aires, Medellín y Valparaíso, impulsada por la inversión privada, el turismo y políticas urbanas que priorizan el desarrollo económico sobre la preservación cultural. En el barrio de La Roma, en Ciudad de México, muchas casas antiguas que albergaban a familias de clase media han sido convertidas en departamentos de lujo, restaurantes y galerías de arte, desplazando a sus habitantes originales y alterando su identidad social y cultural. Un fenómeno similar ha ocurrido en Valparaíso, Chile, donde las tradicionales casas de colores, antes habitadas por familias trabajadoras, han sido transformadas en hostales y cafés turísticos, provocando la desconexión de las comunidades locales con su entorno urbano.

En contraste, algunos barrios han organizado resistencias contra la gentrificación. En La Boca, Buenos Aires, un barrio históricamente obrero y culturalmente vibrante, los residentes han promovido iniciativas para preservar su identidad mediante protestas, ocupaciones simbólicas y campañas de concientización. Estas acciones han impulsado la creación de museos comunitarios y la promoción de actividades culturales que buscan proteger el patrimonio intangible del barrio frente a la homogeneización cultural.

La riqueza cultural y la diversidad de las ciudades latinoamericanas se reflejan en sus paisajes urbanos, donde las viviendas familiares son testigos silenciosos de las dinámicas sociales y culturales que han dado forma a la región. A medida que América Latina continúa cambiando, es fundamental encontrar formas de preservar estos espacios como parte integral de la identidad comunitaria, asegurando que las memorias colectivas no se pierdan en el proceso de modernización.

Por todo lo expuesto, la preservación del patrimonio urbano en América Latina no puede desvincularse de las estructuras económicas y sociales que han moldeado las ciudades. La mercantilización del espacio urbano, impulsada por el capitalismo global, ha convertido las viviendas familiares y los barrios históricos en *commodities*, desplazando comunidades y borrando memorias colectivas en favor de intereses especulativos.

Este proceso no ocurre de manera espontánea, sino que ha sido facilitado por políticas neoliberales que han favorecido la privatización del suelo urbano y la especulación inmobiliaria. En muchos países de América Latina, las reformas económicas implementadas desde finales del siglo XX promovieron la liberalización del mercado de la vivienda, reduciendo el papel del Estado en la planificación urbana y dejando la gestión del territorio en manos de intereses privados. La flexibilización de regulaciones, la venta de tierras públicas y los incentivos para la inversión extranjera han acelerado la gentrificación y han restringido el acceso a la vivienda digna para las clases populares. En ciudades como Santiago de Chile o São Paulo, la falta de control sobre la especulación ha generado un incremento desmesurado en los precios del suelo, desplazando a comunidades históricas y alterando la identidad de los barrios tradicionales.

La gentrificación, como expresión concreta de este proceso, no es un fenómeno “natural” del desarrollo urbano, sino el resultado de políticas que priorizan la acumulación de capital sobre las necesidades humanas. La desritualización, por su parte, refleja la alienación generada por un sistema que fragmenta los lazos comunitarios y homogeniza las prácticas culturales. En este marco, preservar el patrimonio no es solo una cuestión estética o nostálgica, sino un acto de resistencia contra la lógica extractivista que vacía de significado los espacios urbanos.

Frente a esto, se requieren medidas concretas que reconozcan a las comunidades como agentes activos en la construcción de su entorno. Primero, es imperativo implementar políticas públicas co-diseñadas con las comunidades, donde la planificación urbana incluya mecanismos vinculantes de participación, como asambleas barriales y consultas populares, para decidir sobre usos del suelo y proyectos de renovación. Segundo, se deben fortalecer modelos de gestión colectiva del patrimonio, como cooperativas de vivienda o fideicomisos comunitarios, que permitan a los residentes administrar sus espacios sin intermediación de actores privados. Un ejemplo de esto es el de La Boca en Buenos Aires, donde los vecinos han resistido la gentrificación mediante la creación de museos autogestionados y la promoción de actividades culturales que reivindican su identidad. Tercero, es crucial establecer marcos legales que prevengan el desplazamiento y protejan los bienes comunes urbanos, como leyes contra la especulación inmobiliaria y la declaración de zonas de interés cultural con veto a proyectos que alteren su aura histórica. Además, la educación patrimonial en escuelas y medios de comunicación debe visibilizar las luchas

contra la homogeneización, rescatando las prácticas constructivas indígenas y afrodescendientes, como las técnicas de adobe en Guatemala o los patios comunitarios en Lima, que encarnan una relación no extractiva con el territorio.

La preservación del patrimonio urbano exige una lucha colectiva que trascienda lo local y se articule en redes regionales e internacionales. Las comunidades pueden aliarse por medio de movimientos sociales, académicos críticos y organismos como la UNESCO, no para folklorizar su cultura, sino para exigir políticas redistributivas que combatan la desigualdad estructural. La memoria colectiva, arraigada en las viviendas familiares y los barrios, es un campo de batalla donde se define quién tiene derecho a habitar la ciudad. Preservarla implica democratizar el acceso a la vivienda digna, garantizar la soberanía sobre los espacios cotidianos y descolonizar las narrativas urbanas impuestas desde las estructuras de poder. Solo así, las ciudades latinoamericanas podrán seguir siendo palimpsestos vivos, donde las capas del pasado dialoguen con las luchas del presente para construir futuros más justos.

Héctor Ricardo Vargas Sánchez — Antropólogo, Investigador del grupo de patrimonio del Instituto Colombiano de Antropología e Historia- ICANH.
| hvargas@icanh.gov.co

REFERENCIAS

Campos, L., y L. López. *Identidad y memoria urbana: Recuerdo y olvido, continuidades y discontinuidades en la ciudad*. Santiago de Chile: Revista de Urbanismo, 2004.

Cólon, C., y L. Mejía. *Migración y urbanización en América Latina: Desafíos y oportunidades*. Santiago de Chile: CEPAL, 2019.

Cortes, A. *Arquitectura y urbanismo en Bogotá: Del periodo colonial al siglo XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

Davis, Mike. *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Verso, 2006.

Harvey, David. *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal, 2012.

Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

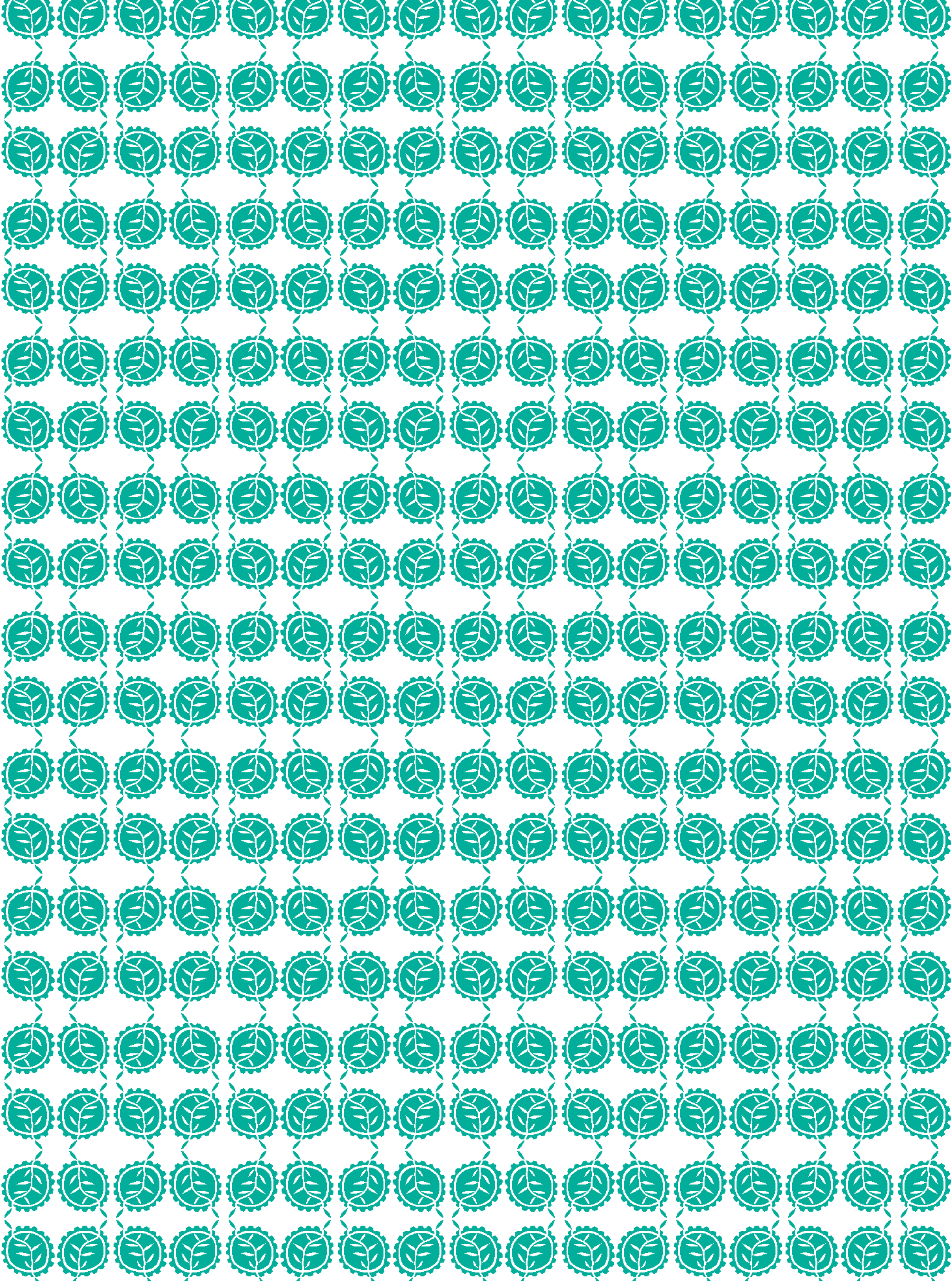
Janoschka, Michael, y Jordi Sequera. “Gentrificación en América Latina: Contradicciones y desafíos.” *Revista INVI* (2016): 19–57.

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

Serna, Adrián. *Ficciones en piedra: El panteón, el memorial y la ruina en Bogotá*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos, 2022.

Serna, Adrián, y D. Gómez. *Cuando la historia es recuerdo y olvido: Un estudio sobre la memoria, el conflicto y la vida urbana en Bogotá*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas / Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano (IPAZUD), 2010.





Patrimonio industrial

Cristina Meneguello

EL DEBATE SOBRE EL PATRIMONIO INDUSTRIAL EN América Latina está directamente vinculado, por una parte, a los procesos de industrialización en los países marcados por la colonización y la desigualdad socioeconómica y, por otra parte, a la adopción de conceptos teóricos y metodológicos europeos y norteamericanos. Estos modelos externos han sido frecuentemente aplicados sin consideración de las particularidades locales, lo que dio lugar a análisis y políticas patrimoniales alejadas de la realidad de la región.

La situación colonial hizo que la industrialización *per se* de los países latinoamericanos ocurriera tardíamente - aproximadamente cien años después de la Primera Revolución Industrial - y de una manera distinta que en Europa. A pesar de la intensa explotación de la naturaleza presente en la minería y en las plantaciones, dichos procesos no alentaron la creación de un sector industrial vigoroso. Durante el siglo XVIII existían pocas fábricas basadas en el modelo de las manufacturas reales y en la concesión de monopolios a particulares (estanco). En las colonias españolas, se destaca el caso del tabaco, con la creación de la Real Fábrica de Puros y Cigarros de México (1769). En Brasil, donde las fábricas habían sido prohibidas por decreto, la apertura económica iniciada en 1808 dio lugar a la fundación de varias fábricas, como la Real Fábrica de Pólvora (1808-1830), la Fábrica Patriótica de Hierro (1812) y la Real Fábrica de Hierro de Ipanema (1811).

Durante el siglo XIX, se ha desarrollado una expansión de la industria, aunque bastante limitada a la fabricación de bienes de consumo no duraderos como velas, jabón, sombreros, artículos de cuero y lana, textiles, puros y cigarrillos, alimentos y muebles. Esa expansión se ha acompañado de una red ferroviaria considerable que se extendía a través de tierras inhóspitas, y de un sistema de puertos fluviales y marítimos destinados a la exportación. Una de las características centrales de la dinámica industrial latinoamericana ha sido la coexistencia de sistemas de producción domésticos, preindustriales y de gran escala, destinados tanto al consumo local como a la exportación. Las olas migratorias principalmente oriundas de Europa con destino a Brasil, Argentina y Uruguay - intensificaron el trabajo fabril. La mano de obra local y los trabajadores del sector, empezaron a crear organizaciones de clase, movimientos huelguísticos, y una prensa obrera fecunda. En los países donde la esclavitud había sido abolida tardíamente, la mano de obra libre siguió coexistiendo con los esclavos durante un período significativo: en Brasil, los telares importados de Inglaterra eran manejados por manos esclavizadas, lo que subraya la contradicción entre el progreso industrial y el mantenimiento de las relaciones laborales arcaicas.

El proceso de la industrialización se afirmó después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), y se intensificó durante la crisis de 1929, con una producción reservada al abastecimiento interno en sustitución de las importaciones. Simultáneamente, entre la segunda mitad del siglo XIX y el inicio del siglo XX, las principales ciudades de América Latina han experimentado una importante modernización, con la expansión de los ferrocarriles, las centrales eléctricas y las industrias de bienes de consumo. Dicha modernización urbana vino acompañada por el progreso industrial y la necesidad de renovar las infraestructuras y los servicios para responder al crecimiento de la población y del sector productivo. En los años 50 y 60, mientras que los países europeos debatían sobre la arqueología industrial *versus* patrimonio industrial, y el destino de los restos del proceso de desindustrialización, los países latinoamericanos experimentaban una realidad muy distinta. Sin hablar de los incentivos estatales destinados a la industria nacional, estos se convirtieron en destinos preciados para la implantación de empresas extranjeras europeas y norteamericanas. El interés de las empresas por la región era motivado por las ventajas políticas y geográficas, la abundancia de materias primas, la ausencia de leyes de protección del medio ambiente, y una mano de obra barata, abundante y mal reglamentada. De ese modo, Brasil, México y Argentina se convirtieron en los mayores centros industriales de la región, seguidos, a menor escala, por Uruguay, Venezuela y Colombia, que experimentaron también un importante crecimiento manufacturero.

Por consiguiente, la percepción de que era necesario proteger las antiguas formas de trabajo y las estructuras industriales en América Latina, también ocurrió tarde. Este proceso no fue causado por la desindustrialización, como fue el caso en los países europeos, sino más bien por la obsolescencia, el abandono y el reemplazo de las viejas infraestructuras por modelos de producción más modernos y mecanizados. La dinámica del reconocimiento del patrimonio industrial latinoamericano fue referenciada por trabajos académicos, a través del activismo de las organizaciones de trabajadores y la creación de comités nacionales afiliados al TICCIH (Comité Internacional para la Conservación del Patrimonio Industrial). En 2004, México y Brasil crearon sus propios comités, seguidos por Chile y Argentina en 2007. Posteriormente, Cuba, Venezuela, Perú, Colombia, Uruguay, Guatemala y Ecuador, vinieron amplificar esta organización regional para la preservación de este legado.

La protección oficial del patrimonio industrial siguió una trayectoria gradual. Al principio se reconocieron las fábricas pioneras y las estructuras industriales más antiguas, valorizadas por su carácter excepcional e histórico. Posteriormente, la focalización se extendió sobre las instalaciones de producción relacionadas con las refinerías azucareras y las plantaciones de café y de cacao. Más recientemente, el esfuerzo de protección parcial se orientó hacia los antiguos almacenes, los puertos, los molinos, los complejos ferroviarios y los talleres. Sin embargo, estas estructuras fueron cada vez más amenazadas por la especulación inmobiliaria en las ciudades en desarrollo. La falta de reconocimiento por las instituciones encargadas de la preservación del patrimonio que casi nunca les prestó «relevancia arquitectónica» ni «valor patrimonial», ha contribuido a su destrucción progresiva.

Gracias a la preservación de algunas estructuras industriales emblemáticas, ha sido posible combatir las ideas preconcebidas sobre una arquitectura antiguamente considerada como meramente utilitaria. Algunos ejemplos notables son la estación ferroviaria de Mapocho en Chile, y ciertas reconversiones paradigmáticas como la del SESC Pompeia en São Paulo, o la del Puerto Madero en Buenos Aires. Más recientemente, la valoración del patrimonio industrial ha dejado de centrarse exclusivamente en los edificios aislados, o en la celebración de los imperios industriales. Por ejemplo, las líneas ferroviarias que atraviesan los países latinoamericanos no se limitan a un solo edificio, como, por ejemplo, una estación de tren. En contrapartida, se ha reforzado el concepto de paisaje industrial, o de paisaje histórico de la producción, que cubre la industria vinculada con los procesos de conquista, explotación y modificación territorial.

Por lo tanto, la producción de café cristalizó paisajes industriales en Colombia, Venezuela y Brasil. El mismo fenómeno ocurrió con la minería en Chile, o la exploración petrolera en Venezuela y Brasil. Además, los barrios y las ciudades industriales (*company towns*) fueron también testigos de la conquista de lugares remotos y de los procesos de urbanización. Por ejemplo, Fordlândia y Volta Redonda en Brasil, Firmat en Argentina, Santa Rosa y Río Blanco en México, Sewell en Chile, Vitarte en Perú, Villeta en Paraguay, entre otros. El turismo lentamente se dio cuenta del interés de los vestigios industriales, mediante su vinculación con las rutas temáticas. Algunas fábricas en funcionamiento abrieron sus puertas a las visitas guiadas, para permitir al público conocer y entender la relevancia histórica y económica de sus líneas de producción.

El patrimonio industrial de la región no se limita a las fábricas, los ferrocarriles y a las minas, sino que se mezcla también con los conocimientos tradicionales, la memoria de los trabajadores y las expresiones culturales. La producción de puros en Cuba está ligada al saber artesanal de los estanqueros y a la tradición de los lectores de tabaquería, mientras que el paisaje del agave en México está vinculado con las técnicas de los jimadores en la fabricación del tequila. En Paraguay, Argentina y en el sur de Brasil, la producción de yerba mate conservó los conocimientos indígenas transmitidos de generación en generación. Además, la memoria de los trabajadores es imprescindible de la identidad cultural de las antiguas ciudades industriales, como las canciones de los mineros de Potosí en Bolivia, o la tradición sindical de las fábricas textiles en Brasil y en Argentina. Festivales como la Fiesta de la Vendimia en Chile, Argentina, Uruguay y Brasil, reflejan también una conexión entre la producción industrial y la cultura. El reconocimiento del patrimonio industrial inmaterial refuerza su relevancia como parte de la historia social y económica de la región, y extiende su comprensión más allá de las estructuras físicas, al poner las experiencias humanas en el centro de la preservación.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos para reconocer y preservar el patrimonio industrial en América Latina, su destrucción ha sido más frecuente que su protección. Muchas instalaciones industriales fueron descaracterizadas para dar paso a centros comerciales, supermercados y aparcamientos, mientras que otras fueron simplemente destruidas. Por esta razón, gran parte de este patrimonio sólo puede ser conocido a través de fotografías, documentos o relatos orales. Este mismo proceso corrosivo ha puesto en peligro el patrimonio industrial inmaterial, que incluye la memoria de las

rutinas laborales, la vida en los barrios y en los pueblos obreros, así como los testimonios de los trabajadores organizados en sindicatos y asociaciones para la defensa de sus derechos.

En términos de cultura material, la situación no es distinta. Las máquinas o las herramientas son raramente recogidas por los museos industriales o científicos. Muchos museos «de empresa» revelan una selectividad a la hora de conservar las colecciones, ya que su narrativa celebra las empresas y sus dirigentes, mientras que acontecimientos como las huelgas generales, los accidentes laborales o los conflictos cotidianos en el lugar de trabajo, son borrados. La documentación relacionada con el trabajo - registros de empleados, manuales técnicos, planos arquitectónicos, periódicos internos de las fábricas, prensa obrera - cuando conservada, se encuentra dispersa en los archivos públicos o privados, lo que dificulta el acceso y la investigación.

En los casos en que se ha logrado preservar las estructuras de producción, estas fueron frecuentemente convertidas en museos técnicos o museos industriales. Por ejemplo, la Fábrica de Tejidos y Calzado La Industrial de Quito, reconvertida en Museo Interactivo de la Ciencia, o el edificio de la Exposición Industrial de São Paulo, reconvertido en el Museo Catavento. En otros casos, antiguas fábricas han sido ocupadas por centros culturales o educativos, como Paracambi y Brasital en Río de Janeiro y en São Paulo respectivamente, el centro cultural de la antigua fábrica de pólvora de Ciudad de México en el Bosque de Chapultepec y el Museo de Arte y Diseño Contemporáneo (MADC) en la Fábrica Nacional de Licores de Costa Rica. México y Chile también han creado importantes centros de memoria vinculados a la minería y a la memoria de los trabajadores. A pesar de dichas iniciativas, no existen museos nacionales del trabajo, ni de los trabajadores, lo que revela una importante laguna en la preservación de la memoria industrial y obrera. El reconocimiento de este patrimonio sigue permaneciendo desigual, y la historia de los trabajadores sigue marginada en los relatos oficiales sobre la industrialización.

Resulta que muchos de los edificios o de las colecciones laborales conservados en América Latina deben su supervivencia a situaciones excepcionales, o a la organización y al esfuerzo de los trabajadores, de los antiguos trabajadores y de sus descendientes. Además, las universidades y los centros de investigación han desempeñado un papel fundamental, asumiendo a menudo la responsabilidad que debería ser asumida por las instituciones públicas y los organismos de conservación. La sensibilidad del Estado relativamente a este patrimonio ha sido limitada, lo que refuerza el papel de la sociedad civil para su

conservación. En lo que se refiere a los movimientos obreros, varias batallas legales fueron frenadas por causa de la permanencia de empresas desaparecidas en las viviendas cedidas. En las últimas décadas, el movimiento de fábricas ocupadas ha sido muy fuerte en Argentina, donde cientos de empresas han sido ocupadas por trabajadores desde los años noventa. El movimiento también ocurrió en Brasil, como por ejemplo en Cipla y Flaskó, y en Venezuela, con la ocupación de la Tocume Textil. Estas ocupaciones no sólo garantizaron los puestos de trabajo y los medios de subsistencia de los trabajadores, sino que también impidieron la destrucción de instalaciones fabriles, lo que permitió preservar una parte de este patrimonio industrial.

El reconocimiento internacional del patrimonio industrial de América Latina sigue siendo limitado. Actualmente, la lista de bienes industriales de la región inscritos como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la Unesco es corta. En Brasil, se destacan Ouro Preto (1980) y Diamantina (1999), ambas vinculadas a la extracción de oro y diamantes. En Bolivia, la ciudad de Potosí (1987) fue reconocida por su histórica minería de plata. En Cuba, Trinidad y el Valle de los Ingenios (1988) reflejan la importancia de la producción azucarera en la época colonial. En Chile, se incluyó Valparaíso (2003) por su inseparable relación con el puerto y los ascensores históricos, y se reconocieron las fábricas de nitrato de Humberstone y Santa Laura (2005) y el pueblo minero de Sewell (2006). La Unesco también reconoció el paisaje del agave y las antiguas instalaciones industriales del tequila en México (2006), el paisaje de la producción de café en Colombia (2011) y el paisaje industrial de Fray Bentos, Uruguay, vinculado a la producción de carne enlatada/congelada (2015).

A pesar de estos reconocimientos, varios sitios industriales latinoamericanos siguen esperando su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial. Entre los candidatos que figuran en las listas provisionales se encuentran: la villa ferroviaria de Paranapiacaba (Brasil); la Mina de Lota (Chile); las instalaciones de la United Fruit Company (Colombia); la ruta de los ingenios azucareros de República Dominicana; la ciudad minera de Zaruma (Ecuador); la ruta de la agroindustria de Guatemala; la ciudad de Sapucaí y el paisaje cultural de la yerba mate (Paraguay); el ferrocarril central, las salinas de Maras y el complejo minero de Santa Bárbara (Perú); y el paisaje industrial de la ciudad de Peñarol (Uruguay).

La escasa presencia de bienes industriales latinoamericanos, tanto en la lista oficial de la UNESCO como en las que están en estudio (listas provisionales), apunta a un sistema desigual de obtención de autorizaciones. Esta desigualdad se debe en parte a la falta de recursos econó-

micos y de influencia política de los países de la región, lo que dificulta la defensa e inscripción de estos sitios. Además, el reconocimiento de sus bienes industriales, cuando se produce, se refiere a la producción industrial latinoamericana en relación con el norte global, es decir, en su condición de exportadora o refugio de multinacionales: Fray Bentos abasteció a los europeos en guerra y la norteamericana United Fruit Company pasó por varios países, lo que les dio el sobrenombre de «República Bananera». Incluso sumando los bienes ya reconocidos y los que están pendientes de aprobación, América Latina no llega ni al 10% del total de la demanda presentada a la Unesco.

Sin embargo, la fuerza del patrimonio industrial latinoamericano reside en la atribución de valores sociales, científicos y tecnológicos, como testimonio de procesos de urbanización, explotación y destrucción medioambiental, a través de los cuales las industrias locales fueron a menudo engullidas por intereses internacionales. En un mundo globalizado, en el que el eje manufacturero del planeta se desplaza hacia el Este, el valor del pasado industrial local se hace imperativo. Su valorización debe asociarse a la fructificación cultural, la recalificación urbana y la preservación de la memoria obrera. Las antiguas fábricas e instalaciones industriales, más que símbolos de una imponente arquitectura fabril, son espacios de identidad y resistencia, capaces de reforzar los lazos comunitarios y rescatar historias olvidadas.

Los edificios son los hitos de una poderosa arquitectura fabril modernista, y las relaciones entre los trabajadores pueden celebrar o generar lazos de identidad y de memoria colectiva. Este patrimonio debe ser analizada en función de sus impactos locales a fin de lograr entender la compleja vinculación que existe entre la explotación de la tierra, los sistemas de transporte y la transformación y el flujo de la producción. Más que una narrativa de progreso o de decadencia, el patrimonio industrial dispone de un potencial para proponer una interpretación histórica centrada en las realidades latinoamericanas, y desligada del eurocentrismo y de la dependencia de la experiencia colonial. Primordialmente, para rescatar la cultura del trabajo y garantizar que este patrimonio no sea sólo una reliquia, sino una referencia activa para el presente y el futuro.

Cristina Meneguello — Historiadora, fundadora y expresidente del TICCIIH-Brasil, profesora de la Universidad Estadual de Campinas de Sao Paulo (Brasil) (UNICAMP). | cmeneguello@gmail.com

REFERENCIAS

Kaltmeier, Olaf, y Mario Rufer. *Entangled Heritages: Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America (InterAmerican Research: Contact, Communication, Conflict)*. Nueva York: Routledge, 2017.

Kühl, Beatriz Mugayar. *Preservação do patrimônio arquitetônico da industrialização*. Cotia: Ateliê Editorial, 2018.

Meneguello, Cristina, org. *Arte e patrimônio industrial*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021.

Meneguello, Cristina, Eduardo Romero y Silvio Oksman, orgs. *Patrimônio industrial na atualidade*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021.

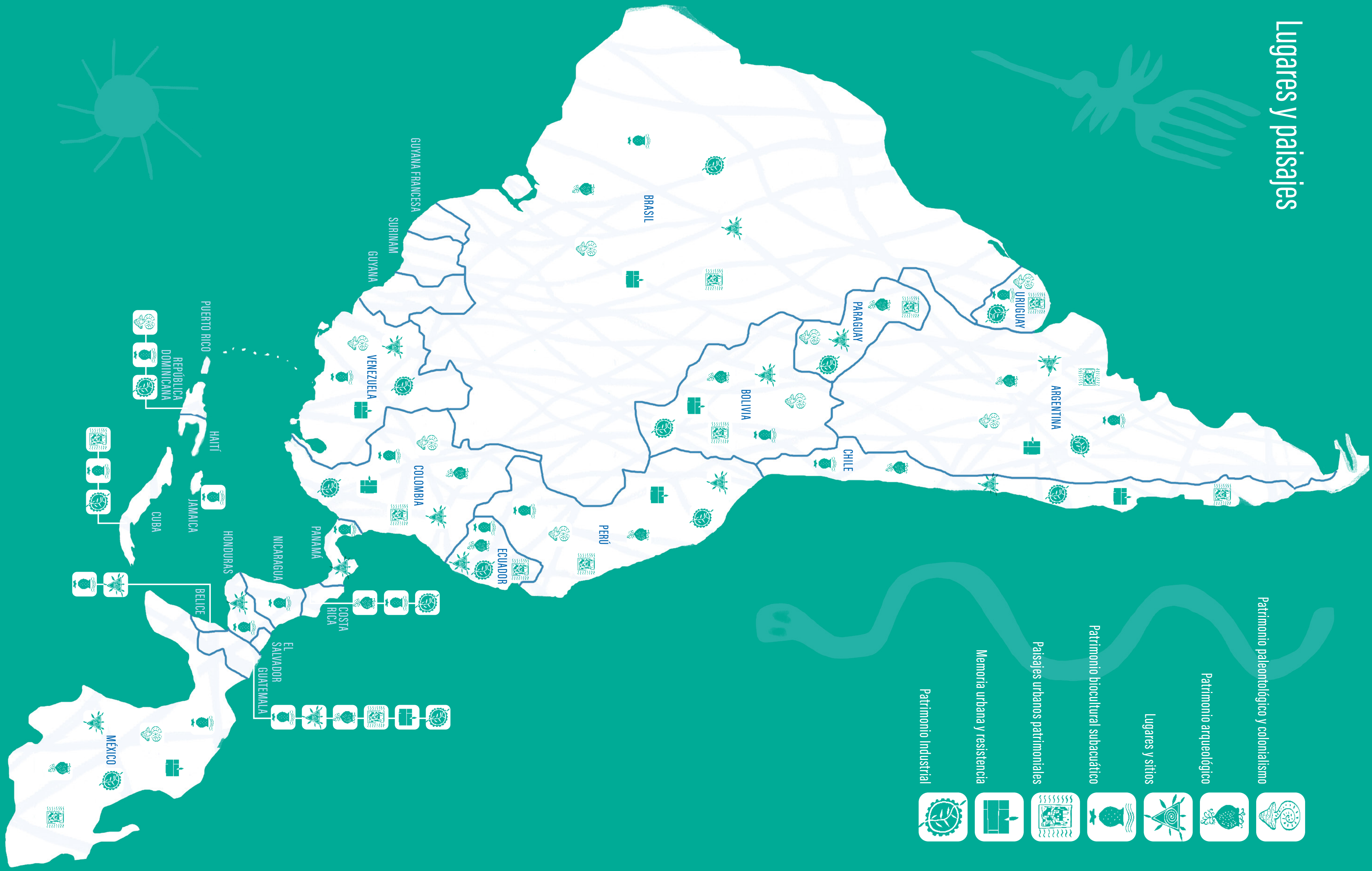
Oliveira, Eduardo Romero. “A cultura industrial como herança: questões sobre o reconhecimento de um patrimônio da industrialização ‘tardia’ no Brasil.” *Óculum Ensaios* 14, no. 2 (2017): 311–330.

Rock Núñez, María Esperanza. “Reflexiones sobre patrimonio y perspectiva decolonial en estudios postindustriales en comunidades del hemisferio sur.” *Revista Gerónimo de Uztariz Aldizkaria*, no. 37 (2023): 85–104.

Steiner, Marion. “Industrial Heritage from the South: Decolonial Approaches to the Social Construction of Heritage and Preservation Practices.” *En Routledge International Handbook of Deindustrialization Studies* (en prensa).



Lugares y paisajes





Patrimonio paleontológico y colonialismo

998 fósiles repatriados
Ámbar dominicano con fauna fósil
Arañas fósiles restituidas
Campañía #UbirajaraBelongsToBR
Fauna Ediacara
Fósil de Irritator (traficado a Alemania)
Fósil de Megatherium americanum (tráfico a España)
Fósil de Ubirajara jubatus (repatriado 2023)
Fósiles adquiridos ilegalmente por museos
Fósiles como herramientas y ofrendas mayas
Fósiles de ballenas en el desierto
Fósiles de cocodrilos y tortugas gigantes
Fósiles de Megatherium y Eremotherium
Fósiles de mesosaurios en la cuenca de Paraná
Fósiles de pterosaurios, peces e insectos
Fósiles de reptiles marinos mesozoicos
Fósiles del Triásico sudamericano
Fósiles marinos en sitios mayas
Giganotosaurus, Argentinosaurus, Patagotitan
Huellas fósiles de dinosaurios y petroglifos indígenas
Insectos en ámbar restituidos
Pinturas rupestres con fauna extinta
Trilobitas del altiplano andino
Troncos petrificados en posición de vida
Yacimiento de huevos fósiles de dinosaurios



Patrimonio arqueológico

Artefactos de Tiwanaku (en museos europeos)
Asentamientos guaraníes urbanizados
Asentamientos prehispánicos urbanos
Ciudad del Cusco
Ciudad Perdida / Teyuna
Descubrimientos con drones y LiDAR
Geoglifos de Nazca
Huacas de Lima
Machu Picchu
Monumento Nacional Guayabo
Parque Nacional Serra da Capivara
Piezas olmecas traficadas
Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino
Sitio arqueológico de Tiwanaku
Sitios destruidos por deforestación y maquinaria
Sitios diaguitas afectados por minería
Templo Mayor
Templos y estelas mayas saqueadas
Teotihuacán



Lugares y sitios

Artefactos de Tiwanaku (en museos europeos)
Asentamientos guaraníes urbanizados
Asentamientos prehispánicos urbanos
Ciudad del Cusco
Ciudad Perdida / Teyuna
Descubrimientos con drones y LiDAR
Geoglifos de Nazca
Huacas de Lima
Machu Picchu
Monumento Nacional Guayabo
Parque Nacional Serra da Capivara
Piezas olmecas traficadas
Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino
Sitio arqueológico de Tiwanaku
Sitios destruidos por deforestación y maquinaria
Sitios diaguitas afectados por minería
Templo Mayor
Templos y estelas mayas saqueadas



Patrimonio biocultural subacuático

Archivo sumergido del Nevado de Toluca
Arrecifes bioculturales del Caribe y Mesoamérica
Ballenero del siglo XIX (Dolphin)
Banco Chinchorro
Buque holandés Hoorn
Colonia del Sacramento – documentación PCS
Corbeta HMS Swift
Cuenca Amazónica (ríos y lagos)
Cuerpos de agua rituales mayas
Cueva de Hoyo Negro
Cueva inundada La Mina
Flota de la Nueva España (1630-1631)
Galeón de Manila
Galeón San José
Isla Margarita – Caribe mexicano
La Isabela
Lago Atitlán
Lago Nahuel Huapi
Lago Titicaca
Museo de Arqueología Subacuática (MARSUB)
Naufragio La Capitana
Naufragios de la colonización portuguesa
Patrimonio subacuático de Campeche
Patrimonio subacuático de Cartagena de Indias
Patrimonio subacuático de Portobelo
Península de Yucatán – contextos sumergidos
Port Royal
Proyecto Valparaíso
Región de la Gran Nicoya
Región de Los Ríos

Región de Piura
Regiones de Darién y Coiba
Ruta del Oro y flotas de Indias
Sitios subacuáticos del sur argentino
Veracruz, Campeche y Acapulco



Paisajes urbanos patrimoniales

Acequias urbanas de Mendoza
Antigua Guatemala
Arequipa – arquitectura en sillar volcánico
Asunción – núcleo histórico
Belo Horizonte
Buenos Aires – centros históricos
Camagüey – uso de tinajas
Cartagena – riesgos climáticos
Cartagena de Indias – centro histórico
Centro Histórico de Quito
Cerro y Puerto de Valparaíso
Ciudad de México / Tenochtitlán
Colonias de principios del XX – CDMX
Cusco – capital del Imperio Inca
El Vedado
Iquitos – auge del caucho
La Paz – trazos indígenas urbanos
La Plata
Manaos – arquitectura del caucho
Montevideo – urbanismo del XIX
Oaxaca – ciudad mestiza patrimonial
Ouro Preto
Paraty e Ilha Grande
Plano Piloto de Brasília
Potosí – ciudad minera histórica
Salvador – ciudad afrodescendiente
San Miguel de Allende
Santiago de Chile – centro histórico
Barrios históricos de Buenos Aires



Memoria urbana y resistencia

Arquitectura urbana afro e indígena
Asentamientos comunitarios con huertos urbanos
Asentamientos por migración rural-urbana
Barrio de La Roma (gentrificación)
Centro Histórico de Ciudad de México
Favelas de Río de Janeiro
Hostales turísticos en casas tradicionales
La Boca – museos y autogestión cultural
Museos comunitarios en viviendas coloniales
Palacio arzobispal sobre base inca
Pacios comunitarios urbanos
Piedra de los 12 ángulos

Sistemas de ayuda mutua para vivienda
Técnicas de adobe urbanas
1. Vestigios aztecas bajo la Catedral Metropolitana
Viviendas reconstruidas tras conflicto armado



Patrimonio industrial

Cantos de mineros de Potosí
Cipla
Ciudad de Potosí
Diamantina
Estación ferroviaria Mapocho
Ex fábrica de pólvora – centro cultural
Fábrica de Hierro Patriótica
Ferrocarril central, sal de Maras y Santa Bárbara
Fiesta de la Vendimia / Uva
Firmat
Flaskô
Fordlândia
Fray Bentos
Humberstone y Santa Laura
Instalaciones de United Fruit Company
MADC – Museo en ex fábrica de licores
Mina de Lota
Museo Catavento
Museo Interactivo de Ciencia – La Industrial
Museos de memoria minera y obrera
Ouro Preto
Paisaje cafetero
Paisaje del agave
Paranapiacaba
Peñarol – paisaje industrial
Producción de yerba mate
Puerto Madero
Real Fábrica de Hierro de Ipanema
Real Fábrica de Pólvora
Real Fábrica de Puros y Cigarros
Río Blanco
Ruta agroindustrial
Ruta de los ingenios
Santa Rosa
Sapucaí y yerba mate
SESC Pompeia
Sewell
Tocume Textil
Tradición sindical textil
Trinidad y Valle de los Ingenios
Valparaíso
Villeta
Vitarte
Volta Redonda
Zaruma
Zonas mineras andinas
Zonas petroleras



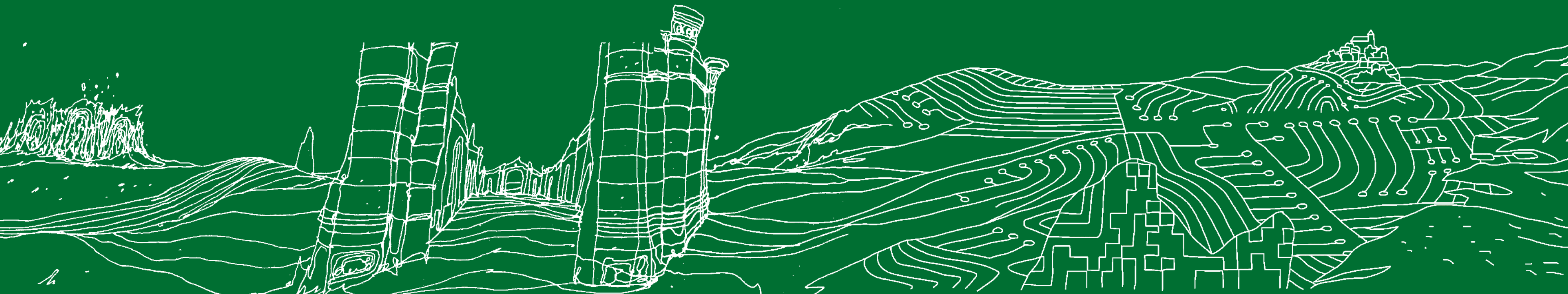
Desafios
contemporáneos

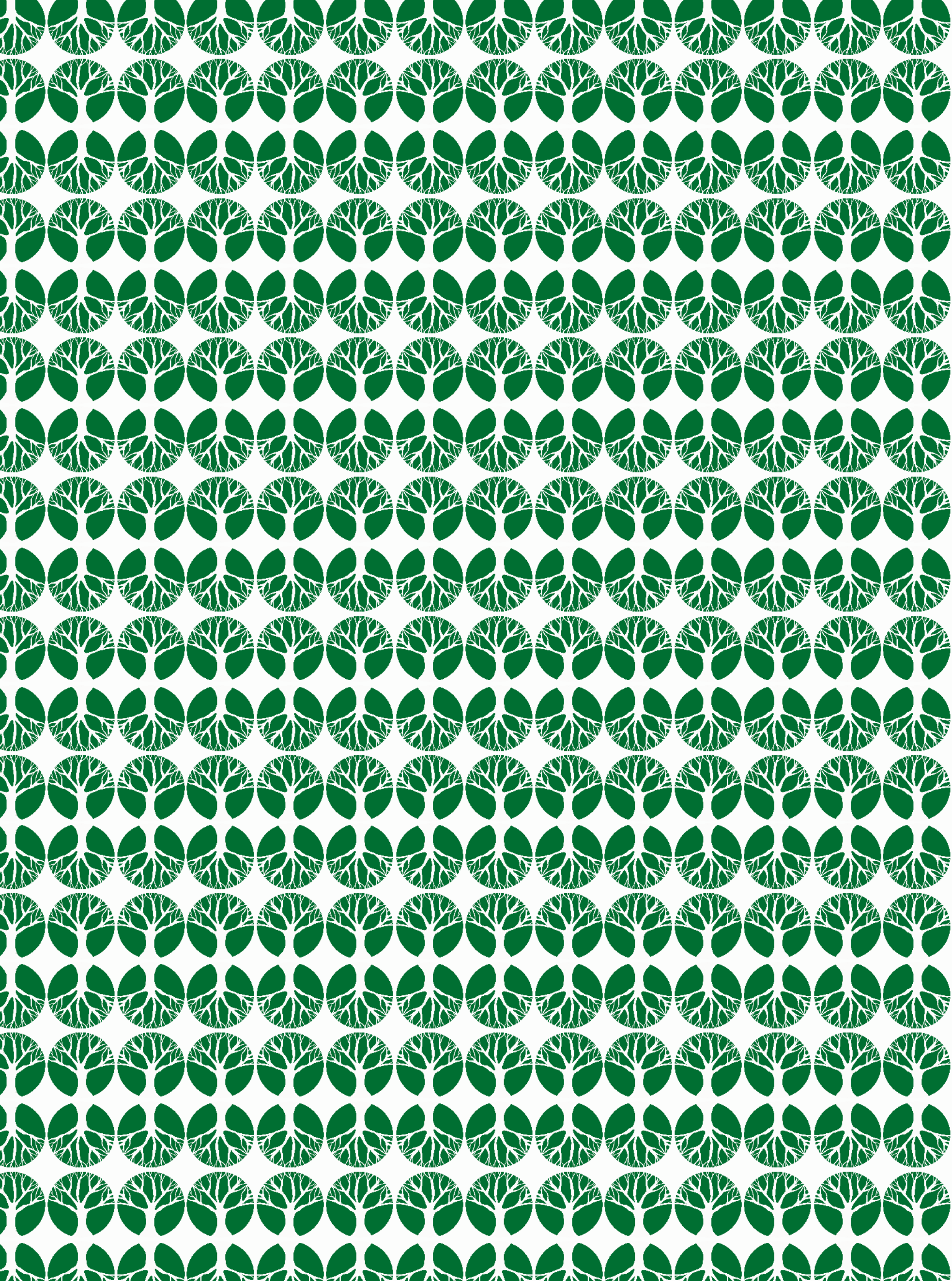
¿Qué futuro tiene un patrimonio que no se transforma? Esta sección explora el presente como un campo en disputa: entre memorias que resisten y sistemas que mercantilizan, entre lenguas que renacen y saberes que se trafican.

El patrimonio ya no puede pensarse solo como legado, sino como terreno de lucha por el acceso, la justicia y la dignidad. Frente a los vacíos jurídicos y las apropiaciones indebidas, emergen voces que exigen reparación, restitución y respeto.

Desde la propiedad intelectual hasta los archivos digitales, desde los derechos culturales hasta la educación patrimonial como herramienta emancipadora, aquí el patrimonio se vuelve verbo: se defiende, se activa, se transforma.

En medio de la crisis ecológica, la desigualdad tecnológica y los nuevos colonialismos simbólicos, esta sección abre preguntas urgentes. No se trata de custodiar el pasado, sino de proteger las condiciones que hacen posible un porvenir habitable y común.





Patrimonio inmaterial y propiedad intelectual

Marcela S. Molina

EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL (PCI), vinculado a la identidad de las comunidades, es también un importante recurso económico que requiere protección para evitar su uso indebido y desleal, como su apropiación cultural. Ejemplos como los tejidos kené del pueblo Shipibo-Konibo y los bordados de Tenango de México, ilustran sobre la vulnerabilidad de las manifestaciones y prácticas culturales, que dieron lugar a denuncias y disputas legales.

La Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (París, 2003) y posteriores acuerdos internacionales, buscan su preservación; sin embargo, hay brechas normativas para su protección en el comercio e industria. El contexto descrito plantea la necesidad de un enfoque integral que garantice la efectividad de los derechos culturales y económicos, confiriendo mecanismos adecuados para la gestión de los recursos y bienes conforme a las propias necesidades e intereses de las comunidades.

Según la Convención de 2003, el PCI comprende conocimientos, prácticas, representaciones y expresiones comunitarias, junto con los objetos, instrumentos y espacios culturales asociados. La doctrina ha resaltado la naturaleza colectiva del PCI, su carácter identitario y perdurable al transmitirse entre generaciones, su dinamismo, intangibilidad y vulnerabilidad (Castro López y Ávila Rodríguez 2015; Endere 2013). La globalización y la mercantilización sin un

marco adecuado y eficaz de protección amenazan su autenticidad y transmisión generacional. Casos como la denuncia de apropiación de diseños textiles de la comunidad Mixe de Oaxaca por una marca de renombre mundial en el año 2015, muestran su vulnerabilidad e ilustran cómo se han usado indebidamente conocimientos tradicionales sin beneficios para las comunidades de origen.

A pesar de su relevancia para la salvaguardia del PCI, la Convención de 2003 presenta limitaciones significativas, como la falta de estándares mínimos de protección obligatorios por los países firmantes, que dificultan la protección efectiva en el comercio internacional. La ausencia de un régimen sancionatorio y medidas de defensa, la ausencia de mecanismos eficaces de resolución de disputas ha permitido la explotación comercial indebida de manifestaciones culturales, lo que impide que las comunidades originarias reciban la compensación que les corresponde.

Otros instrumentos internacionales, como la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001) resalta las características e importancia del PCI. La Declaración de Estambul y, en el ámbito continental, la Carta Cultural Iberoamericana (2006) subrayan su vulnerabilidad. El Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales (1966) reconoce a la actividad cultural como un derecho humano. No obstante, persisten los vacíos normativos que dificultan su protección en el comercio internacional.

La implementación de marcos jurídicos nacionales, aun cuando algunos son muy avanzados (como la legislación mexicana, boliviana y ecuatoriana), no modifica el panorama en el comercio internacional frente a la diversidad de criterios, el alcance territorial de las normas nacionales y el empleo de diversa terminología jurídica que no contribuye a la seguridad jurídica.

En el ámbito latinoamericano, Perú protege las manifestaciones culturales mediante la Ley N°28.296, y ofrece incentivos económicos (como exenciones tributarias), para fomentar la aplicación comercial de las manifestaciones culturales. Por su parte, México prevé normas protectoras con un régimen sancionatorio que incluye medidas penales y administrativas por transgresiones al régimen jurídico del PCI. Además, su Ley Federal reconoce la propiedad intelectual colectiva de las comunidades indígenas (art.13). En Ecuador, su Constitución declara al PCI inalienable e imprescriptible y su legislación prevé algunas sanciones para salvaguardarlo frente a riesgos o daños. En Bolivia, la Constitución otorga a los pueblos indígenas la propiedad intelectual sobre sus manifestaciones culturales (art. 30 II, inc.11).

Chile, por su parte, adopta un enfoque innovador con la Ley 19253, que declara el patrimonio cultural como un bien público y sujeto a la gestión estatal. No obstante, la noción conceptual de bien público desde la óptica del derecho administrativo genera interrogantes pues la titularidad del bien del dominio público corresponde al estado y no a las comunidades aborígenes y/o afrodescendientes, salvo que se pretenda dar una significación jurídica distinta a la existente en el derecho comparado. Lo más relevante, es que esta ley crea un fondo de fomento cultural que respalda iniciativas para la preservación y promoción del PCI, integrando a las comunidades indígenas en la valorización y transmisión de sus tradiciones.

A pesar de estos avances, persisten desafíos comunes en América Latina, como la falta de regímenes sancionatorios adecuados salvo pocas excepciones; asimismo, insuficientes medios de defensa y vacíos legales para su explotación económica en los mercados internacionales, especialmente en Argentina y Uruguay que carecen de una reglamentación específica.

También, se observan dificultades en la aplicación normativa de algunos países y en la implementación de programas de fomento estatal que benefician a las comunidades locales, como superposición de funciones, fragmentación y falta de coordinación de la gestión de las distintas órbitas de gobierno. Además, hay numerosos retos por superar para incentivar la gestión adecuada de sus bienes culturales mediante medidas de fomento administrativo.

En respuesta a estos desafíos, países como Argentina han implementado iniciativas innovadoras que vinculan las artesanías aborígenes con diseñadores locales, fomentando relaciones productivas y culturales que buscan equilibrar la preservación y el desarrollo económico. En este sentido, algunas instituciones han otorgado subsidios a proyectos que involucran artesanías indígenas, con el fin de afianzar vínculos y beneficiar a las comunidades culturales, diseñadores y artistas (Aconcha Diaz 2011).

Es importante resaltar los diversos criterios normativos y las iniciativas regionales, como las lideradas por el Mercosur que representan un esfuerzo colectivo por salvaguardar y valorar las manifestaciones culturales de la región. Ejemplos destacados incluyen el Parlamento Cultural del Mercosur (Parcum), que fomenta la cooperación cultural, y la categoría “Patrimonio Cultural del Mercosur”, que protege y promueve prácticas como el candombe y la ceremonia del mate. Sin embargo, no se han aprobado normas comunitarias obligatorias para los Estados miembros, que prevean estándares mínimos de protección ni vías legales de defensa.

Frente a la insuficiencia de la legislación de patrimonio cultural en el uso comercial e industrial que garantice los beneficios a favor de las comunidades locales, se ha recurrido al régimen de propiedad intelectual. Ahora bien: ¿La propiedad intelectual es el marco jurídico adecuado para la protección efectiva de las manifestaciones culturales en el comercio internacional?

La propiedad intelectual confiere derechos exclusivos y temporales al titular, y como tal tienen un importante valor económico. Los acuerdos multilaterales como el Acuerdo ADPIC de 1994 establece estándares mínimos de protección y medios de defensa que cada país firmante se obliga a establecer en su ordenamiento jurídico interno. También, se han establecido mecanismos internacionales de resolución de disputas. Aunque proporciona seguridad jurídica en el comercio internacional, el Acuerdo ADPIC no aborda específicamente la protección de los conocimientos tradicionales ni tiene en cuenta sus características colectivas, identitarias, perdurables y dinámicas.

La intersección entre los regímenes de propiedad intelectual y patrimonio cultural inmaterial plantea conflictos adicionales, especialmente en lo que respecta a su titularidad. El patrimonio cultural es, por naturaleza colectivo, mientras que la propiedad intelectual otorga la titularidad individual y confiere derechos exclusivos y temporales. Esta diferencia complica la definición de quién es el titular del PCI, y quién tiene derecho a explotarlo comercialmente.

Hay tres enfoques teóricos sobre la protección actual del conocimiento tradicional y las prácticas culturales inmateriales dentro del marco de la propiedad intelectual. El primero defiende la prohibición del uso comercial dentro del marco de la propiedad intelectual en su configuración actual, argumentando que estas prácticas están profundamente vinculadas a la identidad comunitaria y su explotación comercial puede llevar a la banalización o desfiguración, causando daños culturales. Esta postura protege la integridad de los conocimientos tradicionales y su carácter identitario, pero limita las oportunidades económicas para las comunidades.

El segundo enfoque aboga por una protección positiva dentro de la legislación de propiedad intelectual mediante registros formales, ya sea como marcas colectivas o Denominaciones de Origen (DO), procurando beneficios económicos justos para las comunidades. Un ejemplo es el Tequila de México o la cerámica de Chulucanas en Perú reconocidas y protegidas como DO.

El tercer enfoque propone hoy la integración y complementariedad del régimen de propiedad intelectual y el patrimonio cultural, respetando la naturaleza colectiva de las expresiones culturales y permitiendo su participación en mercados internacionales bajo condiciones justas. Un ejemplo claro de este modelo es el sombrero de Montecristi (sombrero de paja toquilla) de Ecuador protegido y registrado como DO (propiedad intelectual) la práctica cultural de elaboración del sombrero con paja toquilla declarado como PCI de la humanidad. Este enfoque ha permitido proteger las tradiciones y al mismo tiempo, generar beneficios económicos a las comunidades. De manera similar, la DO del Pisco en Perú, la DO del Sigani en Bolivia, la DO alfarería de Quinchamalí en Chile o los bordados Tenango en México (marca colectiva).

Estos ejemplos muestran cómo, a través de la propiedad intelectual (como DO, marca colectiva o certificación), se abren oportunidades económicas para las comunidades, pero la autoridad gubernamental refuerza la protección del conocimiento y práctica cultural mediante la declaración como patrimonio inmaterial de la nación, y en algunos casos como patrimonio de la humanidad.

La complementariedad de los regímenes de propiedad intelectual y PCI protege el legado cultural y al mismo tiempo, posibilita el desarrollo económico sostenible de las comunidades. No obstante, pueden haber soluciones inadecuadas en algunos aspectos, como la previsión normativa de la legislación de propiedad intelectual para los casos de banalización y pérdida del carácter distintivo de una marca o cuando el nombre geográfico de la DO pasa al uso común para identificar un tipo de producto. Esa previsión legal contrasta con el carácter identitario y perdurabilidad de los bienes culturales

Por otro lado, algunos signos distintivos como la Indicación Geográfica (IG) y DO, protegen el origen geográfico de los productos, pero no abordan de manera directa las prácticas culturales ni confieren exclusividad del uso por las comunidades locales (Molina 2018), dejando abierta la puerta para prácticas desleales en el comercio. A la misma conclusión llegamos en torno a la protección de las manifestaciones y prácticas culturales registradas como marcas de certificación o marcas colectivas. La protección simultánea y complementaria dentro de estos marcos normativos ha enfrentado otros desafíos de índole presupuestaria, tributaria, política y organizacional.

En algunos países, como Bolivia (con la DO para el Sigani), persisten problemas relacionados con la falta de recursos económicos para asegurar la aplicación efectiva de esta legislación. En México, la creación

de la marca colectiva para los bordados Tenango ha sido un avance importante, pero deben encontrarse soluciones de financiamiento para mejorar la infraestructura y suprimirse las barreras administrativas que dificultan la comercialización justa. Chile, aunque ha tenido éxito en el reconocimiento de la alfarería de Quinchamalí, también enfrenta retos en la coordinación entre autoridades y comunidades para garantizar una implementación equitativa. En general, debe facilitarse el acceso a los mercados internacionales a las comunidades locales.

Este panorama ha puesto en evidencia la insuficiencia del sistema jurídico de propiedad intelectual, que no tiene en cuenta las particularidades del PCI, como su inherencia, perdurabilidad, dinamismo, vulnerables lo que limita su protección efectiva. Numerosos estudios critican su aptitud para proteger adecuadamente las manifestaciones culturales que esencialmente son colectivas. Todo esto resalta la necesidad urgente de mecanismos internacionales más robustos que lo salvaguarden y garanticen efectivamente que las comunidades sean beneficiarias legítimas de la explotación comercial de sus bienes culturales.

En este contexto, algunos autores sugieren un régimen *sui generis* que reconozca la identidad colectiva de las manifestaciones culturales y proteja su valor cultural y económico (Heinemann 2012), generando oportunidades a las comunidades locales a partir de sus propios recursos. Esta propuesta busca combinar la propiedad intelectual y el patrimonio cultural ampliando su protección jurídica y confiriendo la titularidad colectiva a las comunidades locales.

Sin embargo, el diseño de este marco enfrenta también retos significativos, como equilibrar los intereses de diferentes actores, prevenir conflictos con los derechos de propiedad clásica, definir estándares mínimos de protección en todos los países firmantes, establecer medios de defensa eficaces, un régimen sancionatorio y mecanismos internacionales de resolución de disputas. Asimismo, en los convenios internacionales, regionales, normas comunitarios y legislación nacional debe utilizar vocabulario técnico- jurídico aceptado en el derecho comparado evitando conceptos jurídicos indeterminados con la finalidad de brindar seguridad jurídica en la interpretación del derecho.

En las reuniones del Comité Intergubernamental de la OMPI (WIPO/ GRTKF/IC 5/6), se ha discutido la creación de un régimen específico para la protección de los conocimientos tradicionales. Esta propuesta ha recibido apoyo internacional, aunque quedan aspectos por definir y acordar, como la naturaleza jurídica del derecho, los requisitos y procedimiento administrativo, procedimiento, tipo de registro, efectos jurídicos, medios de defensa, etc.

Un marco *sui generis* se presenta como un sistema equitativo y sostenible, pero queda un amplio camino que recorrer en el ámbito de los organismos internacionales y dentro de cada país. El éxito dependerá de la voluntad política de los Estados y del compromiso activo de las comunidades en su implementación y gestión.

Recapitulando, los regímenes de propiedad intelectual y del PCI aplicados de forma aislada son insuficientes para proteger adecuadamente el uso de los conocimientos y prácticas culturales en el comercio e industria. Por ello, se propone la creación de un régimen *sui generis* de propiedad intelectual adaptándolo mejor a las características colectivas y dinámicas del PCI. La protección efectiva y sostenible exige un enfoque integral que garantice los derechos culturales y económicos de las comunidades, y asegure su participación en la gestión y decisión sobre su patrimonio. Este sistema jurídico debe ser flexible para facilitar la adaptación a las realidades locales. Por su parte, las medidas estatales de fomento deben procurar la capacitación de las comunidades para gestionar sus bienes y generar beneficios económicos de su actividad cultural; la educación y sensibilización de la sociedad sobre patrimonio cultural inmaterial.

Marcela S. Molina — Abogada, Doctora en Ciencias Jurídicas, Pontificia Universidad Católica Argentina-sede Mendoza.
| marcelasandramolina@uca.edu.ar

REFERENCIAS

Aconcha Díaz, Diana. “Pueblos originarios y moda porteña: Variaciones sobre una relación productiva.” *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, no. 46 (2011): 95–97. Universidad de Palermo.

Castro López, M. Pilar, y Carmen Ávila Rodríguez. “La salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: Una aproximación a la reciente Ley N° 10/2015.” *Revista de Patrimonio Cultural: Regulación, Propiedad Intelectual e Industrial* 5–6 (2015): 89–124.

Endere, María Luz, y Mercedes Mariano. “Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina.” *Quinto Sol* 17, no. 2 (2013): 3–4.

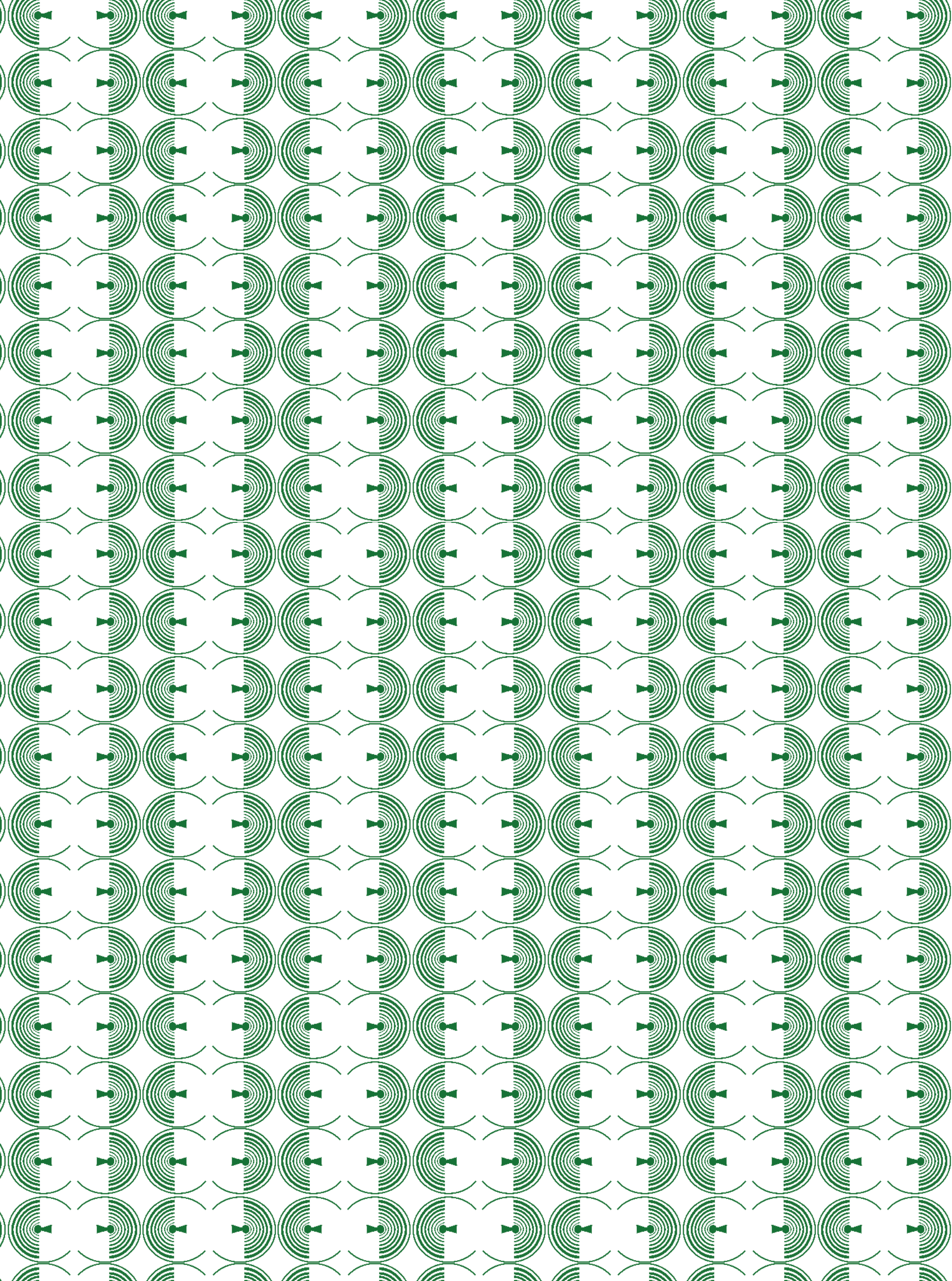
Heinemann, Andreas. “Propiedad intelectual.” *En Propiedad intelectual: Reflexiones*, editado por Ricardo Metke Méndez, 13–37. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012.

Kaltmeier, Olaf, y Mario Rufer. *Entangled Heritages: Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America (InterAmerican Research: Contact, Communication, Conflict)*. Nueva York: Routledge, 2017.

Lehtinen, Lucas. “Propiedad intelectual y sostenibilidad: La protección de los conocimientos tradicionales.” *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, no. 106 (2020): 163–179.

Molina, Marcela. “Las denominaciones de origen protegidas simultáneamente bajo un régimen de propiedad intelectual y de patrimonio cultural intangible: Un análisis en el marco del derecho argentino.” *RIVAR* 5, no. 15 (2018): 135–156.





Patrimonio inmaterial y políticas de salvaguarda

Marcos Olender

Raul Amaro de Oliveira Lanari

AS POLÍTICAS DE SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO cultural inmaterial (PCI) son relativamente recientes, ya que históricamente ha predominado la valorización de los bienes culturales materiales. Ciertos factores han sido decisivos para orientar la atención hacia los sistemas de valores, expresiones y prácticas colectivas. Uno de esos factores, ha sido el debate sobre los derechos de autor y la propiedad de saberes tradicionales, iniciado a mediados del siglo XX. A partir de los años 70, los movimientos políticos y sociales de los países latinoamericanos, africanos y asiáticos, alentaron la defensa de las manifestaciones y de las expresiones culturales populares, apoyados por estudios de antropólogos, sociólogos e historiadores.

Los primeros debates sobre el PCI en la UNESCO se remontan a la Segunda Conferencia General sobre América Latina, celebrada en Ciudad de México, en 1947. Según Arizpe (2013), este evento enfatizó la importancia de las culturas en la construcción de las identidades nacionales y la necesidad de promover las artes «tradicionales». Al año siguiente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos reafirmó la cultura como un derecho esencial, garantizando a toda persona el derecho a participar en la vida cultural de su comunidad y a gozar de los beneficios de los progresos artísticos y científicos (ONU, 1948). Por consiguiente, esto ha consolidado la noción de que la preservación de las culturas tradicionales es fundamental para la identidad nacional y es un derecho humano esencial.

A partir de los años 70, el concepto de PCI empezó a consolidarse. Entre los documentos clave de este periodo figura la Declaración de Estocolmo (1972) del PNUMA (Organización de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) relativa al «medio ambiente humano». Otro documento importante es la Declaración de Tlaxcala (1982) sobre la preservación de las pequeñas aglomeraciones. Estas comunidades son reconocidas como «reservas de modos de vida que testimonian de nuestras culturas, conservan su escala propia y personalizan las relaciones comunitarias, otorgando de esa manera una identidad a sus habitantes». Por otra parte, esta también aboga por el «estricto respeto de las tradiciones y los modos de vida locales» (IPHAN, s.f., 1 y 2), al reforzar el derecho de las comunidades tradicionales a ejercer sus actividades y manifestaciones culturales.

Además de la preocupación por la identidad cultural y los derechos humanos, existe otro tema central relacionado con los derechos de autor. Bolivia ha desempeñado un papel importante en este ámbito y, ya en 1973, en una carta dirigida a la UNESCO (ref. DGCI/1006-79), solicitó que se modificara y/o complementara la Convención Universal sobre Derecho de Autor, firmada en Ginebra en 1952. El objetivo de la propuesta era incluir cuestiones sobre los derechos de autor vinculadas a los saberes tradicionales. Bolivia solicitó que «las expresiones culturales colectivas o anónimas que habían sido elaboradas, o que habían adquirido un carácter tradicional en su territorio» fueran declaradas propiedad de los Estados miembros. En este sentido, el objetivo de su propuesta era regular «la conservación, la promoción y la difusión del folklore», creando un instrumento específico para ello, el «Registro Internacional de Bienes Culturales Folklóricos» (Guevara, 2011).

De hecho, la Declaración de México de 1982 (MONDIACULT) constituyó un avance en la concepción de la cultura, por su amplificación con la inclusión de «los modos de vida, los derechos fundamentales, los sistemas de valores (...) y las creencias» (Apud Pitombo, 2022). El documento reafirmó la cultura como un derecho humano esencial, y una nueva trayectoria de desarrollo y soberanía para las naciones. Asimismo, estableció un vínculo fundamental entre la cultura y la democracia, poniendo de relieve la necesidad de garantizar el derecho a la cultura de las poblaciones como parte integrante de los derechos humanos (Guariglio, 2022). Según Noriko Aikawa, coordinadora del Programa PCI de la UNESCO, ese texto fue el primer que se refirió a los patrimonios intangibles o «inmateriales» (Aikawa, 2001). Así pues, MONDIACULT ha influido en las políticas culturales de América Latina, especialmente en los países en proceso de redemocratización, como Argentina, Brasil, Uruguay y Bolivia. Para ciertos países con re-

gímenes autoritarios, como Chile, Paraguay y Guatemala, el texto ha facilitado orientaciones importantes, a pesar de las dificultades que tuvieron que enfrentar para su aplicación. La conferencia ha estimulado la reflexión sobre la identidad y la diversidad cultural, reafirmando la cultura como un derecho humano inalienable (Aikawa, 2001).

En este contexto de consolidación de las identidades culturales, se han logrado progresos significativos en los años 1990 en materia de políticas de protección del patrimonio inmaterial, lo que ha reafirmado la relevancia de la región. No obstante, cabe señalar que desde 1965, algunos países latinoamericanos ya disponían de instrumentos jurídicos para la salvaguardia de las expresiones culturales tradicionales, antiguamente calificadas de folclore. Según Yoselin Rodríguez (2022), algunos instrumentos se destacan, como el Decreto Supremo 08396 (1968) de Bolivia sobre la regulación de la propiedad estatal de la música folclórica; la Ley 3632 (1965) de Costa Rica, relativa a las actividades interculturales; y el Decreto 1392 (1966) en Ecuador sobre la normalización del uso de las lenguas indígenas. También hubo otras iniciativas relevantes en Nicaragua (1993), Paraguay (2000) y en República Dominicana (1965), que contribuyeron a la protección de las manifestaciones culturales y lingüísticas a nivel nacional. Estas medidas anticipadas han influido en el debate mundial sobre la salvaguardia del PCI.

En los años 90, hubo reuniones regionales en todos los continentes sobre la cuestión del PCI. Uno de estos encuentros organizado por el MERCOSUR Cultural, ha creado la Carta de Mar del Plata de 1997. El texto estableció principios rectores para la identificación del patrimonio que se conocía en aquel entonces como “intangible” que abarcaba las manifestaciones culturales tradicionales. Uno de los principales objetivos del texto era la creación de registros de bases de datos documentales. Estas bases de datos se destinaban a la creación de una red de información, y de otras iniciativas educativas para la difusión pública del nuevo concepto por medio de las acciones gubernamentales de los Estados miembros.

A inicios del siglo XXI, más precisamente en 2003, la UNESCO acabó finalmente por adoptar su propia Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. La Convención incluye la definición del PCI, los usos, las representaciones, las expresiones, los conocimientos y las técnicas - incluyendo los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados - que las comunidades, los grupos y, si acaso, los individuos pueden reconocer como parte de su patrimonio cultural. Este patrimonio, transmitido de generación en generación, es constantemente reproducido por las comunidades y los grupos según el contexto y su interacción con la naturaleza y la

historia, proporcionándoles un sentimiento de identidad y de continuidad, contribuyendo así a la promoción del respecto de la diversidad cultural y de la creatividad humana.

Cabe señalar que, anteriormente a la publicación de la Convención de 2003, varios países ya habían desarrollado políticas públicas para la protección del PCI. En Brasil, la Constitución Federal de 1988 había incluido el PCI como parte del Patrimonio Cultural nacional (art. 216). En 2000, el Decreto 3551 ha creado el Registro del Patrimonio Inmaterial y el Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial sobre los inventarios de referencias culturales. En Colombia, desde 1997, el Registro Nacional de Patrimonio Cultural, bajo la responsabilidad del Ministerio de la Cultura, ha afirmado la protección de las manifestaciones culturales populares. En Ecuador, la Constitución de 1998 ha incluido la aplicación de políticas permanentes destinadas a la protección, conservación y al respeto del patrimonio material e inmaterial. En México, la política nacional de salvaguarda del PCI, bajo la responsabilidad del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), se encarga desde su creación, en 1988, de inventariar las manifestaciones culturales tradicionales y populares.

La Convención de 2003 creó la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que Requiere Medidas Urgentes de Salvaguardia y el Registro de Buenas Prácticas, que han venido a sumarse a las demás listas de la UNESCO. Aunque el programa «Tesoros Humanos Vivos» ha sido creado, en 1993, por la Corea del Sur, la nueva Convención ha consolidado su importancia al fomentar la creación de sistemas nacionales de reconocimiento de los maestros del PCI.

Otro hito importante derivado de la Convención de 2003, ha sido la creación en 2006 del CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina), un activo estratégico para la salvaguardia del PCI de la región. El CRESPIAL ha desempeñado un papel esencial de relacionamiento entre Estados, comunidades y expertos, fortaleciendo las políticas regionales para la protección del PCI y promoviendo iniciativas que alinean la salvaguardia cultural con los derechos humanos. Entre sus contribuciones más relevantes figura la Declaración de Lima (2023), publicada en el contexto del vigésimo aniversario de la Convención de 2003, la única a explicitar la relación entre el PCI y los derechos humanos, así como la Declaración de Asunción (2024), que reforzó la importancia del PCI para la seguridad alimentaria en el contexto del cambio climático.

En lo que se refiere a su implementación, el CRESPIAL promueve talleres, produce materiales de orientación y apoya la gestión comunitaria del PCI. Sus actividades han sido decisivas para garantizar el pleno ejercicio de los derechos culturales de las comunidades y consolidar la salvaguardia como un eje transversal de las políticas culturales regionales. De esta manera, ha contribuido a fortalecer el derecho de las comunidades a participar activamente en la gestión de su propio patrimonio cultural, asegurando que la diversidad cultural de América Latina y el Caribe sea reconocida y protegida a nivel global.

Hablar de salvaguarda del PCI es abordar un proceso de lucha, dominación, tensión e hibridación, entre las culturas que constituyen la sociedad latinoamericana. Este proceso involucra, especialmente, a las culturas de los pueblos indígenas nativos, los pueblos africanos desplazados y los invasores europeos. Este proceso violento y complejo ha dado lugar a negociaciones y conflictos, convivencia y resistencia. Así, abordar el PCI con énfasis en la defensa de los derechos humanos pone de manifiesto la necesidad de defender el derecho a la memoria de las comunidades que históricamente han sido silenciadas por los discursos oficiales de los Estados nacionales, y que en su mayoría tenían por objetivo establecer lazos de continuidad con el colonizador europeo.

Fue allí que la afirmación de las políticas de patrimonio inmaterial cruzó el camino de las políticas afirmativas orientadas hacia las poblaciones afrodescendientes e indígenas americanas. Este encuentro transformó el campo del patrimonio cultural en un territorio de resistencia a los procesos globales de identificación y jerarquización en materia de manifestaciones culturales. El patrimonio inmaterial latinoamericano puede contribuir a asegurar el protagonismo de las comunidades locales y por otra parte puede tender a problematizar los procesos de construcción territorial. La formación de los Estados Nación en el siglo XIX puede ser considerado como una continuación de la colonialidad del poder. Además, muchos PIC latinoamericanos no «pertenecen» a un solo país. Por el contrario, son complejos culturales que han sido atravesados de forma decisiva por el fenómeno colonizador.

El reconocimiento internacional de las prácticas culturales tradicionales ha sido fundamental para la valorización y la salvaguardia del PCI en América Latina. Como las comunidades Aimarás, por ejemplo, cuyas expresiones culturales se comparten entre Bolivia (La Paz, Oruro y Potosí), Chile (Tarapacá, Arica, Parinacota y Antofagasta) y Perú (Tacna, Puno y Moquegua). Inscrita en el Registro de Buenas Prácticas de la UNESCO en 2009, esta manifestación cultural fue objeto de un proyecto multinacional desarrollado por el CRESPIAL,

que ha promovido el inventario de los saberes tradicionales, el fortalecimiento de la lengua aymara y la valorización del arte textil y las tecnologías agrícolas. Estas acciones no sólo rompieron con las narrativas eurocéntricas sobre esta cultura, sino que fomentaron las cadenas productivas locales y aseguraron la continuidad de la transmisión de conocimientos.

Otro ejemplo emblemático es la Tava Guaraní, situada en la frontera entre Brasil y Paraguay. Este espacio, que alberga las ruinas de las Misiones Jesuíticas, tiene un gran significado para los pueblos indígenas guaraníes, al conectando su entorno natural con las cosmologías. Reconocido como Patrimonio Cultural del Mercosur en 2014, la salvaguarda de la Tava Guaraní ha permitido resignificar el territorio que históricamente había sido marcado por la colonización, garantizando a los guaraníes el derecho de uso de un espacio tradicionalmente vinculado a sus prácticas religiosas y culturales. Por último, cabe señalar el registro de la capoeira como Patrimonio Inmaterial de Brasil, oficializado por el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) en 2008. Practicada por las comunidades africanas y afrodescendientes a lo largo de los siglos de esclavitud en Brasil, la capoeira se ha convertido en un símbolo identitario de la resistencia negra, rompiendo las barreras raciales y de clase. Su preservación no sólo salvaguarda una manifestación cultural fundamental, sino que también contribuye a la lucha contra el racismo estructural en el país.

El reconocimiento y la subsiguiente preservación de éstas y de otras innumerables manifestaciones y expresiones culturales de las comunidades tradicionales latinoamericanas, han contribuido a su supervivencia y a su fortalecimiento. También han desempeñado un papel cada vez más activo en la configuración de las trayectorias políticas y sociales de los países donde se realizan, y de los cuales son componentes fundamentales. Esto se refleja, por ejemplo, en la creación de organizaciones estatales como el Ministerio de los Pueblos Indígenas y de Igualdad Racial en Brasil. Conviene señalar, además, la inclusión de la noción del «buen vivir» o de los derechos intrínsecos de la naturaleza, de manera estructural en las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador.

Por tanto, es innegable que la protección del PCI está directamente vinculada a la promoción de los derechos humanos. Sin embargo, siguen existiendo desafíos: ¿cómo asegurar la participación activa de las comunidades en la gestión de su patrimonio y garantizar que las políticas de salvaguardia hagan frente a amenazas contemporáneas como el cambio climático, la digitalización y la apropiación cultural?

¿Qué ocurre cuando las prácticas culturales se niegan, se apropian o se destruyen, impidiendo a las comunidades ejercer su derecho a la memoria y a la autodeterminación? Además, ¿qué papel desempeña el PCI en la promoción de la inclusión social y la construcción de identidades colectivas? Ante estos retos, es esencial que las políticas de salvaguardia sean realmente eficaces en la promoción de la diversidad, la inclusión y la justicia social.

Marcos Olender - Arquitecto e Historiador — Doctor en Arquitectura y Urbanismo por la Universidad Federal de Bahía - Profesor titular del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Juiz de Fora.
| marcos.olender@ufff.br

Raul Amaro de Oliveira Lanari — Historiador. Doctor en Historia por la Universidad Federal de Minas Gerais - Profesor Adjunto de la Facultad de Historia de la Universidad Federal de Goias.
| raul_lanari@ufg.br

REFERENCIAS

Aikawa, Noriko. *The UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (1989): Actions Undertaken by UNESCO for Its Implementation*. 2001.

Arizpe, Lourdes. “Patrimonio cultural intangible: los orígenes del concepto.” *En Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, editado por Hilario Topete Lara et al. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, s.f.

Bo, João Batista Lanari. *Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados*. Brasília: UNESCO, 2003.

Crespial. “Gestión comunitária.” <https://crespial.org/gestion-comunitaria/>.

DGCI/1006-79. Ministère des Relations extérieures et des Cultes de la République de la Bolivie. Annexe A. Comité intergouvernemental du Droit d’Auteur, 12ème session. Paris: UNESCO, octobre 1973.

Guariglio, Monica. “Mondiacult a 40 años vista: el estado de la cultura.” *En Mondiacult 40 anos depois: impactos e desdobramentos nas políticas culturais na América Latina*, editado por Lia Calabre, Renata Rocha y Antonio Albino Canelas Rubim, 119–136. Salvador: EDUFBA, 2022.

Guevara, Manuel. “Orígenes del patrimonio cultural inmaterial: la propuesta boliviana de 1973.” *Apuntes* 24, no. 2 (2011): 152–165.

IPHAN. *Declaração de Tlaxcala* - Outubro de 1982. Brasília, s.d. <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Declaracao%20de%20Tlaxcala%201982.pdf>.

Pitombo, Mariella. “Qual o papel da cultura num mundo em mutação? Legados e desafios da Mondiacult 40 anos depois.” *En Mondiacult 40 anos depois: impactos e desdobramentos nas políticas culturais na América Latina*, editado por Lia Calabre, Renata Rocha y Antonio Albino Canelas Rubim, 71–92. Salvador: EDUFBA, 2022.

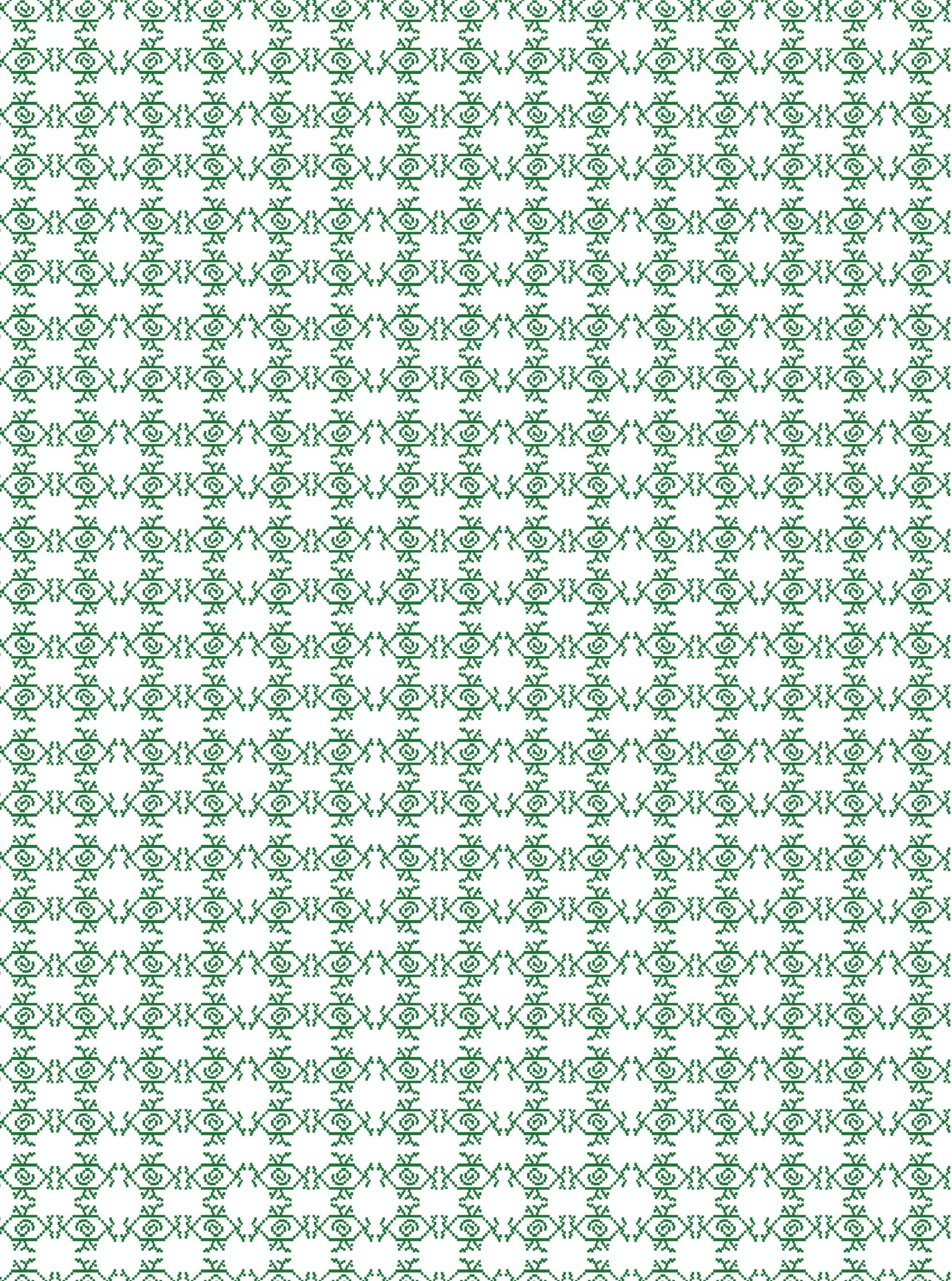
Rodriguez, Yoselin. *Amérique latine et Caraïbes à l’UNESCO : les enjeux du patrimoine dans les relations internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022. <https://theses.hal.science/tel-03847620/document>.

Tagarro, Helena Amanda Faller. “Tava Guarani: de lugar simbólico a Patrimônio Cultural do MERCOSUL.” *Caderno de Geografia* 29, no. 2 (2019): 298–310. <https://doi.org/10.5752/P.2318-2962.2019v29n2p298-310>.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Brasília: UNESCO, 1998.

UNESCO. *Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social: Aportes para la agenda de desarrollo de la era post-COVID en América Latina y el Caribe*. París: UNESCO, 2022.

UNESCO. *Protegiendo el patrimonio cultural inmaterial de las comunidades aymaras en Bolivia, Chile y Perú*. París: UNESCO, s.f.



Patrimonio digital

Jaime Alberto Bornacelly Castro

LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO DIGITAL ES UNA herramienta clave para preservar la memoria cultural e histórica de América Latina. Además, tiene el potencial de fortalecer la identidad colectiva de comunidades históricamente desfavorecidas. En un contexto cada vez más mediado por la tecnología, donde sus avances redefinen la interacción y producción cultural, el patrimonio digital permite resguardar vestigios del pasado y el presente, como grabaciones de lenguas indígenas en peligro de extinción, digitalización de archivos fotográficos históricos y documentos de movimientos sociales.

En la región, el patrimonio digital permite visibilizar voces marginadas y resignificar narrativas culturales desde enfoques críticos y decoloniales. En este marco, se propone construir un léxico que desnaturalice el presente colonial, posicionando al patrimonio digital como puente entre tradición e innovación. En este sentido, el patrimonio digital se posiciona como un puente entre la tradición y la innovación, promoviendo la creación de un espacio inclusivo, accesible y sostenible. El patrimonio digital abarca una amplia gama de expresiones culturales e históricas en formato digital, documentos digitalizados, Fotografías y videos, Arte digital, Páginas web y blogs, Juegos y software, Bases de datos y repositorios, Redes sociales y foros, Mapas y SIG (Sistemas de Información Geográfica).

Hoy, el patrimonio trasciende la noción de herencia histórica y se entiende como aquello que los colectivos valoran en su presente,

integrando tanto elementos materiales como prácticas inmateriales que reflejan su identidad, memoria y aspiraciones futuras. Esto permite documentar tradiciones orales como los cantos mapuches en Chile, los relatos guaraníes en Paraguay o los alabaos de comunidades negras en Colombia, fomentando su difusión y preservación en entornos digitales. Este enfoque facilita la exploración de nuevas narrativas culturales mediadas por la tecnología digital y las prácticas participativas.

Las tecnologías de realidad virtual y aumentada han transformado la manera en que las personas experimentan la cultura, democratizando el acceso al patrimonio y permitiendo exploraciones inmersivas en museos, galerías y paisajes culturales. Estas herramientas posicionan a las instituciones culturales como agentes de cohesión social y creatividad, pero su uso debe ser reflexivo, considerando las implicaciones éticas y evitando la trivialización del patrimonio. Por ejemplo, en Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia, el proyecto *Activismo Lenguas* utiliza plataformas digitales para revitalizar lenguas indígenas como el wayúu, kichwa, aymara, shuar, quechua, náhuatl, zapoteco, mixteco, guaraní y mapuche, fomentando su preservación en comunidades locales y globales. Sin embargo, la virtualización también implica riesgos, como la apropiación indebida y la concentración tecnológica, que pueden reproducir desigualdades históricas y reducir la riqueza cultural a formatos digitales descontextualizados.

Otras experiencias de visibilización incluyen los procesos de reinterpretación de archivos desde perspectivas feministas, que resaltan la presencia de las mujeres en los acervos patrimoniales de la humanidad. Ejemplos de ello son los fondos preservados por la Biblioteca Pública Piloto para América Latina de Medellín o el proyecto Tierra Común, enfocado en la descolonización de datos. Estas iniciativas demuestran cómo las tecnologías digitales pueden emplearse como herramientas de resistencia cultural y empoderamiento comunitario. Además de preservar culturas marginadas, reimaginan el uso de estas tecnologías con enfoque ético y comunitario. Un ejemplo de integración entre patrimonio y tecnología es la Orquesta de Instrumentos Autóctonos y Nuevas Tecnologías de Argentina, que dialoga con las concepciones musicales de los pueblos originarios, donde la ritualidad sonora ancestral une música, danza y teatro. Esta iniciativa busca posicionar el conocimiento musical local en ámbitos regionales y globales mediante redes sociales, plataformas digitales y tecnologías para la experimentación sonora.

La descolonización de datos, además de cuestionar las prácticas extractivistas, plantea la urgencia de empoderar a las comunidades para que sean protagonistas de sus propias narrativas culturales. Esto implica crear herramientas digitales que respeten y celebren la diversidad. Un ejemplo concreto es la Infraestructura de Investigación del Conocimiento Indígena (IKRI), una plataforma que permite a los pueblos indígenas gestionar repositorios digitales para preservar y compartir sus saberes. En este contexto, el patrimonio digital actúa como un amplificador de voces marginadas por otros formatos de preservación. Es fundamental, además, abordar las dinámicas de monumentalidad y colonialidad que históricamente han marcado la gestión patrimonial en la región. Para ello, se requieren enfoques decoloniales y pospatrimoniales que cuestionen y transformen estas estructuras.

El pospatrimonio implica una lectura crítica que desnaturaliza la idea del patrimonio como entidad fija, desmontando su ontología estática y revelando su carácter dinámico y conflictivo. Esta perspectiva, se cuestiona la colonialidad en las políticas culturales contemporáneas. Mientras el patrimonio tradicional se asocia a jerarquías y permanencias, la patrimonialización se entiende como un devenir histórico que cuestiona esas jerarquías. En muchos casos, este proceso ha implicado despojo y mercantilización, especialmente en contextos turísticos donde las identidades se fragmentan y se transforman en productos de consumo.

Desde una perspectiva crítica y poscolonial, el pospatrimonio propone alejarse de la visión patrimonial dominante. Esta visión ha estado sostenida por relaciones de poder, discursos jerárquicos y estructuras de exclusión. En lugar de centrarse en los objetos patrimoniales, este enfoque se interesa por los efectos sociales y políticos de las prácticas patrimoniales sobre las personas. En el ámbito digital, esto significa garantizar que los procesos de preservación no reproduzcan desigualdades, sino que generen espacios para la inclusión de otras memorias, voces y temporalidades. Para ello, es necesario establecer políticas públicas claras que prioricen la representación justa de las comunidades históricamente marginadas.

Estas otras temporalidades cuestionan la autoridad del discurso patrimonial hegemónico, desafiando las formas dominantes de entender y representar la memoria. En contextos multiculturales, surgen conflictos ontológicos cuando las comunidades buscan preservar sus propias narrativas frente a modelos turísticos o institucionales impuestos. El patrimonio digital puede convertirse en un espacio de

articulación para movimientos sociales y comunidades locales que buscan defender sus formas de vida y transmitir sus saberes de manera autónoma en un entorno digital cada vez más politizado.

La digitalización del patrimonio no ocurre en un vacío, sino en un contexto atravesado por las dinámicas que Byung-Chul Han denomina *Infocracia*. Según Han, vivimos en un régimen de la información que ha reemplazado al régimen disciplinario del capitalismo industrial. Aunque los individuos se perciben como libres y creativos, esta libertad es ilusoria: el dominio se ejerce a través de la vigilancia de datos y la psicopolítica, que afecta la psique en lugar del cuerpo. Por su parte, Yuval Noah Harari señala que, en la actualidad, la información ya no se valora por su fidelidad a la realidad, sino por su capacidad de conectar personas, ideas y objetos, independientemente de su veracidad. Esto le otorga un enorme poder para moldear subjetividades, emociones y deseos.

Un ejemplo de estas dinámicas de la *infocracia* y su vínculo con los procesos de memorialización y patrimonialización se observa en la digitalización masiva de archivos históricos, donde los algoritmos determinan qué contenidos son más visibles, reforzando narrativas dominantes y marginando perspectivas alternativas. El *dataísmo*, entendido como un totalitarismo sin ideología, transforma la sociedad al reemplazar la racionalidad comunicativa por una racionalidad digital basada en algoritmos y aprendizaje automático. En este escenario, el patrimonio digital no solo se convierte en un acto de preservación, sino que también se ve arrastrado por esta lógica. Los datos patrimoniales corren el riesgo de ser instrumentalizados y despojados de su contexto, reduciéndolos a simples fragmentos numéricos. Por ejemplo, digitalizar danzas indígenas puede llevar a usos comerciales que distorsionan sus significados.

Además, Han alerta sobre el impacto de la digitalización en la esfera política. La democracia, sustentada en el discurso racional, se enfrenta a una mediocracia que banaliza la información, los saberes y el conocimiento. Las campañas políticas y el capitalismo, transformados en guerras de información optimizadas por datos, evidencian las contradicciones del régimen digital: un océano de datos que diluye la identidad colectiva, debilita los rituales, reduce la capacidad crítica, limita los procesos democráticos y oculta violencias etnocidas al reducirlas a un simple intercambio de información. Estos conflictos patrimoniales también se manifiestan en la apropiación indebida tanto por parte del Estado como del mercado. En el caso de los pueblos indígenas, el Estado se apropia del patrimonio justifi-

cándolo mediante discursos nacionalistas, mientras que el mercado capitalista lo hace amparado en la libertad de mercado y el uso indiscriminado del concepto de ‘patrimonio de la humanidad’, bajo la lógica de: ‘si es patrimonio de la humanidad, puedo apropiarme de él y obtener ganancias’. Esto se evidencia, por ejemplo, en las industrias de la moda y el turismo.

La digitalización del mundo y las tecnologías emergentes, como la realidad virtual y aumentada, han revolucionado la forma en que las personas experimentan el patrimonio. Estas herramientas transforman museos, bibliotecas, archivos, lugares de memoria y paisajes culturales en espacios interactivos, permitiendo una participación más activa y multisensorial. Además, democratizan el acceso al patrimonio, generando nuevas oportunidades para involucrar a las generaciones jóvenes en su preservación. Un ejemplo destacado es la reconstrucción digital de sitios arqueológicos como Machu Picchu en Perú, donde la realidad virtual permite explorar estos espacios sin comprometer su integridad física.

En este contexto, el patrimonio digital debe concebirse críticamente para evitar que se convierta en un engranaje más del régimen de la información. Las iniciativas patrimoniales no deben reducirse a simples bases de datos, sino que deben abrir espacios de resistencia, donde la memoria cultural dialogue activamente con las comunidades y contribuya a la construcción de relatos integradores. Ejemplos como el proyecto del repositorio digital Memoria Viva en Chile o la Biblioteca Digital del Proceso de Paz con las FARC-EP, incluida en el Registro Regional del Programa Memoria del Mundo de la UNESCO, muestran cómo la digitalización también puede contribuir a la reparación simbólica y a la justicia histórica.

El fortalecimiento del patrimonio digital en América Latina depende, en gran medida, de políticas públicas inclusivas y de iniciativas institucionales que aseguren su preservación. En Brasil, por ejemplo, el programa Rede da Memória Virtual Brasileira busca digitalizar documentos históricos en colaboración con instituciones públicas y privadas, garantizando su acceso abierto. A nivel regional, los gobiernos, universidades y organismos internacionales han comenzado a desarrollar marcos normativos y estrategias específicas. En Colombia, destaca la Estrategia Memoria Digital del Plan Nacional para la Protección y Promoción del Patrimonio Bibliográfico y Documental 2021–2030. En México, la Ley General de Archivos ha impulsado la creación de un Sistema de Archivos Digitales. Estas políticas deben incorporar un enfoque crítico y participativo, evitando que el

patrimonio digital sea instrumentalizado con fines de control o mercantilización, como advierte Han en su análisis de la *infocracia*.

Las universidades, los gobiernos y las organizaciones internacionales desempeñan un papel fundamental en la preservación del patrimonio digital. Iniciativas como las impulsadas por la Asociación Latinoamericana de Archivos (ALA), el Portal de Archivos Abiertos de América Latina (LAOAP) o la Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe (CLACSO) demuestran la importancia de la cooperación institucional. Asimismo, las leyes nacionales de protección del patrimonio cultural digital no solo contribuyen a su preservación, sino que también fomentan una participación ciudadana activa en la construcción de narrativas culturales más inclusivas.

Ante estos desafíos, resulta necesario implementar estrategias que eviten la explotación cultural en entornos digitales. Estas incluyen fomentar la autogestión y desarrollar plataformas tecnológicas respetuosas de la diversidad cultural. También se requiere promover políticas públicas de justicia cultural que reconozcan los derechos digitales de los pueblos originarios, así como garantizar el consentimiento informado en los procesos de digitalización del patrimonio. Estas acciones deben estar articuladas en marcos normativos sólidos que aseguren la participación activa de las comunidades.

Por su parte, la preservación digital enfrenta desafíos técnicos y sociales significativos. Entre ellos se encuentran la obsolescencia tecnológica, la falta de financiamiento sostenido y las brechas digitales entre regiones urbanas y rurales, que limitan el acceso equitativo al patrimonio digital. Un ejemplo que ilustra tanto los logros como los desafíos es la exposición *Qhapaq Ñan, El gran camino de los Andes*, organizada por la IILA en colaboración con el Museo delle Civiltà de Roma, que ofrece un recorrido virtual transnacional sobre la herencia preincaica e incaica. Este tipo de proyectos demuestra el potencial de la digitalización, pero también evidencia la necesidad de acceso inclusivo, infraestructura tecnológica y formación en comunidades locales para su plena apropiación.

El pospatrimonio, junto con la crítica al régimen de la información, ofrece un marco teórico útil para resignificar las políticas públicas y las prácticas patrimoniales. Desde esta perspectiva, el patrimonio digital no debe someterse a las dinámicas del dataísmo, sino utilizarse para reconfigurar los discursos culturales dominantes y generar espacios de participación ciudadana que enfrenten las

tensiones políticas y sociales actuales. Ejemplos relevantes son el rescate de la memoria histórica de Nicaragua, donde académicos exiliados digitalizaron archivos confiscados por el régimen de Ortega-Murillo, asegurando su acceso global frente a la censura estatal; y la declaratoria como Bienes de Interés Cultural, por parte del Archivo General de la Nación de Colombia, de los archivos de inteligencia y contrainteligencia del antiguo Departamento Administrativo de Seguridad -DAS-. Ambos casos representan avances en la construcción de una memoria histórica basada en la verdad, la justicia social y la paz.

El patrimonio digital representa una oportunidad para que América Latina no solo preserve su diversidad cultural e histórica, sino que la resignifique desde sus propias perspectivas y cosmovisiones. A través de un enfoque participativo en los procesos de patrimonialización – inspirado en el legado de la Investigación-Acción-Participación –, es posible fortalecer la autogestión comunitaria y avanzar en la descolonización de las tecnologías digitales. Esto implica crear plataformas inclusivas, reconocer derechos digitales y garantizar el consentimiento informado.

Este enfoque crítico, que cuestiona las lógicas de monumentalidad y colonialidad, permite comprender el patrimonio no como una entidad estática, sino como un proceso dinámico, fluido y en constante resignificación, centrado en las memorias vivas y las experiencias comunitarias. Además, una redistribución justa de los beneficios económicos y simbólicos derivados de la digitalización del patrimonio es esencial para evitar el extractivismo digital. Solo así se puede garantizar que las comunidades sean las principales beneficiarias. En este sentido, estas acciones no solo fortalecen la soberanía cultural y epistémica de los pueblos latinoamericanos, sino que también abren camino hacia una sostenibilidad económica, política, social y cultural de los patrimonios digitales en la región.

Al integrar tradición e innovación, el patrimonio digital puede convertirse en un motor para la democratización de los saberes, la información y el conocimiento, así como en un elemento clave para la construcción de una identidad regional plural y dinámica. Los patrimonios, entendidos como espacios de disputa por los sentidos, enfrentan el desafío de una apropiación crítica tanto de las tecnologías ancestrales como de las nuevas tecnologías digitales. Esta apropiación debe nutrirse de la innovación cultural y de la participación de las comunidades.

América Latina, desde su contexto particular, tiene el potencial de ofrecer soluciones críticas y alternativas que enriquezcan los debates globales sobre patrimonio y democracia en la era digital. Mientras que gran parte de Europa contemporánea continúa reproduciendo estructuras culturales marcadas por el eurocentrismo, el patriarcado y el capitalismo, América Latina emerge como un territorio de creatividad política, donde los feminismos, los movimientos indígenas y afrodiaspóricos, el pensamiento del ‘buen vivir’ y los procesos de participación comunitaria alimentan la construcción de patrimonios y memorias vivas. Este contexto constituye un espacio fértil para la imaginación de nuevas formas de habitar el mundo desde la cultura.

Jaime Alberto Bornacelly Castro — Profesor de la Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo Información, Conocimiento y Sociedad, línea Información, Patrimonio y Contextos (categoría A1 Colciencias), Doctor en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la Universidad Federal de Pelotas. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Magíster en Estudios Socioespaciales y bibliotecólogo de la Universidad de Antioquia. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia.
| Jaime.bornacelly@udea.edu.co

REFERENCIAS

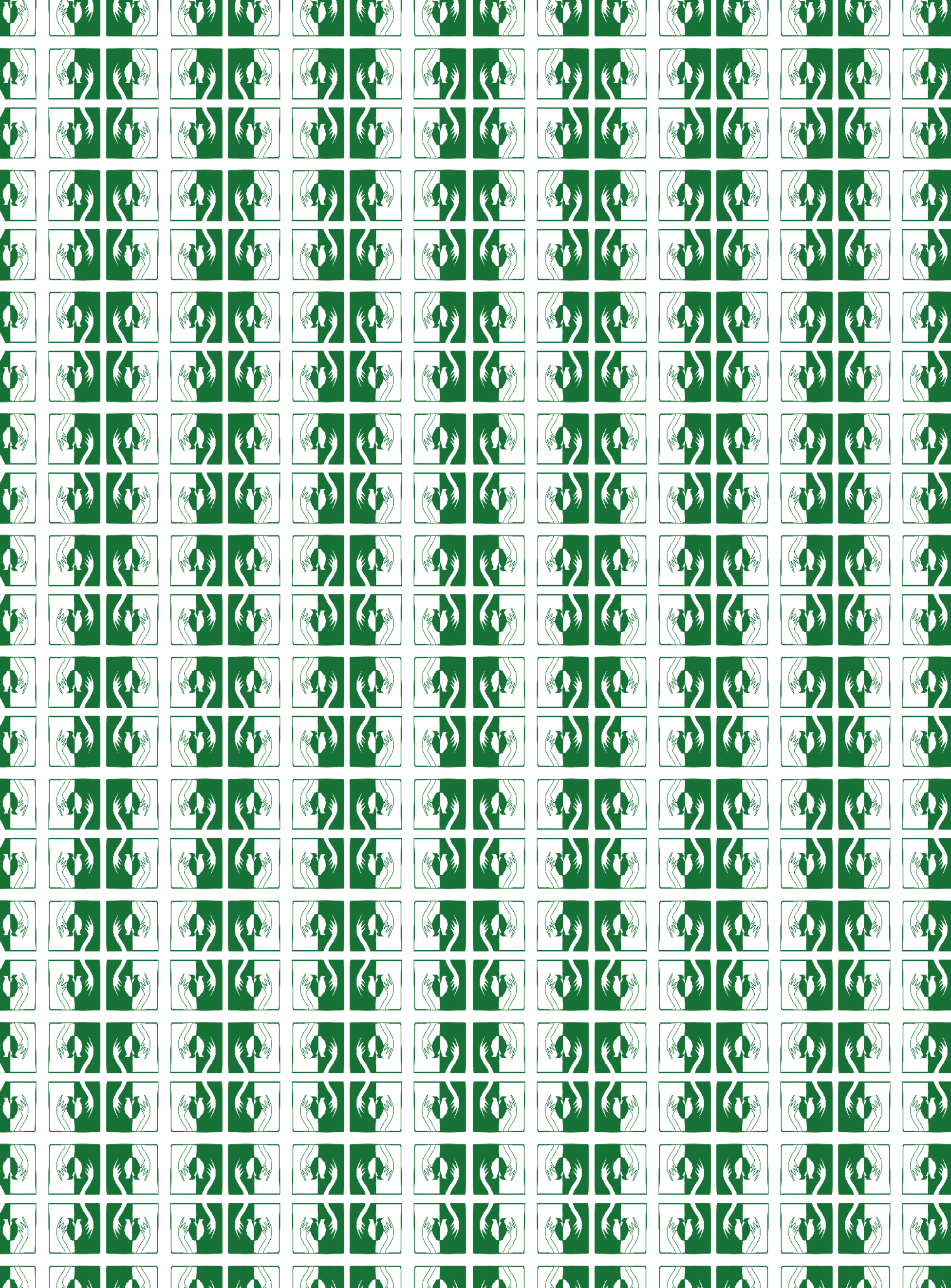
Durston, Jhon, Miranda, Francisca. (2002) *Experiencias y metodologías de la Investigación participativa*. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/ee76a4e1-bf36-48b2-942c-08ad81278c93/content>

Gnecco, Cristóbal. (2023). Pospatrimonio. En: *La colonialidad y sus nombres : conceptos clave*. coordinación general de Mario Rufer. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : Siglo XXI.

Han, Byung-Chul. (2022) *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Bogotá: Taurus.

Harari, Yuval Noah (2024). Nexus. Una breve historia de las redes de información. Bogotá: Debate.

Tornatore, Jean-Louis. (2020). *Le patrimoine comme expérience: Implications anthropologiques*. Éditions de la Maison des sciences de l’homme.



Tráfico de bienes culturales

Anaueene Soares

EL TRÁFICO ILÍCITO DE BIENES CULTURALES ES UNA de las principales causas del empobrecimiento del patrimonio cultural de los Estados y de las comunidades de América Latina. La red de tráfico y el comercio de bienes culturales resulta de varios factores, entre los cuales, aspectos legales, incluyendo ajustes y la resolución de vacíos legales; las características socioeconómicas de las diferentes regiones donde el patrimonio cultural está localizado; la escasez de recursos humanos y financieros para que los órganos/agencias competentes puedan actuar de manera adecuada; y el bajo nivel de integración entre ellos en los planos nacional e internacional (Soares, 2023).

Desde 2019, el 14 de noviembre ha sido reconocido oficialmente por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como el Día Internacional contra el Tráfico Ilícito de Bienes Culturales. La sensibilización y la implementación de nuevas medidas es una de las prioridades de la Agenda Global de la Cumbre del G20 que tuvo lugar en Río de Janeiro, en noviembre de 2024. Además, estos objetivos se inscriben en la línea de los compromisos de la Declaración MONDIACULT de 2022, en que se exhorta al «diálogo internacional abierto e inclusivo para el retorno y la restitución del patrimonio cultural».

La prioridad de este último G20 es promover la protección y el retorno/o la restitución de los bienes culturales y restos humanos, con miras a contribuir a la cooperación internacional y a garantizar el disfru-

te de los derechos culturales por todas las comunidades. Según María Ochoa Jiménez (2012, p. 1226), los procesos de elaboración de las normas jurídicas, así como las solicitudes de repatriación en América Latina, precedieron los avances internacionales realizados después de la Segunda Guerra Mundial.

Existe una variedad de países en la región que cuentan con normas jurídicas específicas orientadas hacia la protección del patrimonio cultural contra el tráfico ilícito. La mayoría de entre ellos disponen de reglamentaciones diseñadas para limitar o controlar la exportación de bienes culturales, e imponer sanciones en materia de exportación de bienes robados o saqueados. Sin embargo, estos reglamentos, aunque hagan parte del derecho público, «no tienen, en general, ningún efecto al exterior del territorio del país que las establece» (Ochoa-Jiménez, 2021).

Por ejemplo, en Perú, Ecuador y Brasil, el comercio del patrimonio cultural es prohibido, ya que es considerado como propiedad del Estado, e incluye objetos arqueológicos, paleontológicos y etnológicos. El concepto de bienes culturales incorpora objetos protegidos desde el punto de vista administrativo y jurídico. Por consiguiente, estos bienes son inalienables y no pueden ser sustraídos de manera permanente del país. En 2018, 6.445 piezas arqueológicas que habían sido objeto de tráfico ilícito fueron devueltas a Ecuador, lo que permitió al país fortalecer su compromiso con respecto a la protección del patrimonio cultural. La remoción temporal solo puede ser permitida a condición de que sea aprobada por las autoridades competentes. Esta situación contrasta claramente con la que se aplica a las obras de arte que pueden ser comercializadas libremente, con excepción de las que estén declaradas de valor cultural para el Estado.

En Brasil existen actualmente cinco leyes especiales que prohíben el tránsito de bienes culturales al extranjero, como, por ejemplo, los objetos arqueológicos, paleontológicos y etnológicos. Estas leyes son la base jurídica de la Lista Roja brasileña del Consejo Internacional de Museos (ICOM), un catálogo de los bienes culturales más vulnerables al tráfico ilícito. Con la ayuda de este instrumento, Brasil ha conseguido repatriar con éxito, algunos bienes culturales, tales como libros y material gráfico. Como en el caso del Reino Unido que ha devuelto a Brasil dos libros del siglo XVIII sobre el país, los cuales fueron restituidos a la Embajada de Brasil en Londres en marzo y en mayo de 2024.

Otras listas rojas del mismo tipo fueron creadas para los bienes culturales latinoamericanos en peligro en Centroamérica, México, Colom-

bia, Perú, y República Dominicana. A pesar de que dichas listas sean instrumentos destinados a concienciar y a ayudar a las autoridades para autenticar los bienes culturales en peligro, la documentación pública sobre su uso directo para prevenir la venta o la apropiación ilícita de bienes culturales en las subastas internacionales, sigue limitada.

Por otro lado, algunos países permiten el comercio de ciertas piezas de su patrimonio cultural. Entre los países que carecen de medidas legales para regular el comercio de bienes culturales se encuentran Bolivia, Honduras, Guyana, Perú y Paraguay. Esta falta de reglamentación suele resultar de una combinación de factores, tales como la escasez de recursos financieros y humanos, la falta de prioridades políticas y la influencia económica del mercado de antigüedades. En ciertos casos, la fragilidad de los marcos institucionales dificulta el cumplimiento de las medidas de protección incluso cuando existen leyes.

En Colombia, si bien existe regulación específica para el comercio de bienes culturales, ésta se centra principalmente en el control de la venta de bienes culturales, tal como lo establece el artículo 7 de la Ley 1.185/2008, que modifica el artículo 11 de la Ley 397/1997. En otros términos, la diligencia debida y el registro del origen de los bienes no están reglamentados (Rodríguez 2021; EFE Servicios 2021). Resulta que la falta de reglamentación facilita el tráfico ilícito al crear vacíos legales que permiten la entrada de artefactos en el mercado legal, dificultando su rastreo y repatriación por parte de las autoridades.

El comercio legal de bienes culturales de un país puede ocultar el comercio ilícito de patrimonio cultural de los otros Estados. Por ejemplo, las casas de subastas como Sotheby's y Christie's se han enfrentado a escrutinios por vender objetos culturales de procedencia dudosa, inclusive artículos saqueados de zonas de conflicto como Irak y Siria. Del mismo modo, en 2019, el gobierno mexicano protestó por la venta de piezas precolombinas en Francia, argumentando que habían sido exportadas ilícitamente. En este sentido, medidas como la debida diligencia responsable, la adhesión a principios y códigos éticos, y el registro de transacciones comerciales de bienes culturales, son herramientas esenciales para el control y la vigilancia (Soares, 2023).

El fortalecimiento de la cooperación internacional a través de mecanismos como las convenciones de la UNESCO, los acuerdos bilaterales y las plataformas de intercambio de información en tiempo real entre los organismos encargados de hacer cumplir la ley, puede alentar los esfuerzos destinados a la prevención del tráfico ilícito y el avance de los procesos de repatriación. Estas medidas también pre-

tenden aumentar la transparencia en el mercado de objetos culturales al permitir la comercialización de artículos que no forman parte del patrimonio cultural de un país, fomentando así la diversidad cultural y las industrias creativas (Ochoa-Jiménez 2021).

Algunos expertos consideran urgente la aplicación de políticas gubernamentales específicas para la protección del patrimonio cultural, en particular los patrimonios arqueológico, paleontológico y etnológico, ya que son más vulnerables al tráfico ilícito internacional. Esta preocupación también se refleja en la Lista Roja de América Latina, así como en las listas de Perú y Brasil.

El patrimonio cultural de América Latina y el Caribe ha sido objeto de apropiación indebida desde el periodo de la colonización. Además, el patrimonio colonial de la región, especialmente los artefactos encontrados en templos religiosos y sagrados, como los objetos etnológicos que datan de los siglos XVI a XIX, es aún más objeto de exportación debido a la deficiente seguridad local, la falta de inventarios de dichos objetos y la protección institucional y jurídica limitada (Hernández Herrera, 2013; El Haibe, 2013). Por ejemplo, en 2024, Estados Unidos restituyó a México una estatua del siglo XVIII que fue robada en Santa Rosa de Lima, que había desaparecido desde más de una década. Del mismo modo, en 2022, Estados Unidos también repatrió una colección de artefactos taínos a la República Dominicana, lo que pone de relieve la vulnerabilidad del patrimonio cultural indígena al tráfico ilícito.

En cuanto a los objetos culturales etnológicos, la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES), protege los objetos fabricados con materias primas derivadas de especies silvestres en peligro de extinción. Esto no sólo ayuda a frenar el comercio ilegal del patrimonio material, sino que también está en consonancia con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Según esta declaración, los pueblos indígenas tienen derecho a controlar el uso de su patrimonio cultural y a «practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales». Además, los Estados tienen la obligación de proporcionar «reparación mediante mecanismos eficaces, que pueden incluir la devolución o restitución», incluso en los casos en que la expropiación haya sido legal.

Un ejemplo de reparación histórica y cultural del periodo colonial es la apropiación indebida de mantos del pueblo originario tupinambá, sacados de Brasil en el siglo XVII. Son las mayores piezas de arte plu-

mario precolombino, de las que no queda ningún ejemplar en el territorio brasileño. Son consideradas como prendas sagradas, utilizadas en rituales y compuestas de plumas de aves autóctonas. Su preservación por la comunidad de origen protege la vida que fluye en el manto, ya que las poblaciones indígenas aún reconocen estos rituales. Aunque las actuales convenciones de lucha contra el tráfico ilícito de bienes culturales no pueden aplicarse a esta situación, existen otros mecanismos de mediación para estos casos. A través de la gobernanza ética, se puede intentar garantizar que estos objetos culturales sean repatriados legítimamente a sus lugares de origen.

La protección del patrimonio arqueológico es aún más compleja: la vasta extensión de la región y la dispersión de los sitios arqueológicos por todo el continente dificultan considerablemente su delimitación, el monitoreo de los ya existentes, el rastreo de excavaciones ilegales de los sitios no descubiertos y la identificación de piezas en los puestos fronterizos (Luz Endere, 2021). En Brasil, hay cerca de 38.680 sitios arqueológicos registrados, y existen muy pocos registros (menos de 50) de procedimientos administrativos relacionados con el tráfico ilícito de bienes arqueológicos desde 2019 - lo que se atribuye en parte a la pandemia del COVID-19. Además, el Instituto Nacional del Patrimonio Histórico y Artístico (IPHAN) establece y supervisa a la vez las normas destinadas a los comerciantes y a las casas de subastas.

Del mismo modo, en México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) tiene registrados más de 49.347 yacimientos arqueológicos, aunque menos del 1% de ellos están abiertos al público debido a la necesidad de conservarlos y protegerlos contra la apropiación indebida. Mientras tanto, en Perú, el Ministerio de Cultura ha identificado más de 31.000 sitios y monumentos arqueológicos, entre los cuales muchos siguen siendo vulnerables al tráfico ilícito por causa de la escasez de recursos para su protección. Las medidas preventivas están contribuyendo significativamente a esta reducción, como el mantenimiento de registros y la supervisión de los sitios arqueológicos; el control y la inspección del registro de permisos de investigación; la supervisión de las instituciones de investigación; y el control y la autorización del movimiento y el envío de bienes arqueológicos dentro del territorio nacional.

En el caso de los objetos paleontológicos, al igual que los yacimientos arqueológicos, se consideran inalienables e indisponibles. Aunque se conceda autorización para excavar y extraer fósiles, cualquier práctica realizada con omisión de los procedimientos legales constituye un tráfico ilícito. Los objetos paleontológicos brasileños son muy buscados

por los investigadores extranjeros, y algunos fósiles, conocidos como holotipos, están entre los más deseados (Araujo Junior et al., 2024). Por ejemplo, un de los mayores casos de tráfico de fósiles en Argentina dio lugar a la recuperación por las autoridades de más de 6.400 fósiles en Río Negro que estaban a punto de ser sacados mediante contrabando del país. Del mismo modo, Argentina devolvió con éxito cuatro toneladas de fósiles que habían sido extraídos ilegalmente, lo que pone de relieve la magnitud del problema en toda la región.

Otro ejemplo, un fósil de pez de 100 millones de años de antigüedad, que había sido sacado ilegalmente de Brasil y vendido en Italia antes de ser devuelto, lo que demuestra los retos que plantea la prevención del tráfico ilícito del patrimonio paleontológico. Se han presentado varias solicitudes de devolución de algunos de estos fósiles. Hasta ahora, entre los casos más significativos, se ha devuelto el *Ubirajara jubatus*. Esta reparación sólo fue posible gracias a la participación activa de la comunidad científica en las redes sociales, que creó las condiciones para la devolución voluntaria del fósil. Se trata de una pieza única que sirvió de base para la primera descripción original de una especie.

Los datos sobre los esfuerzos realizados con éxito para recuperar el patrimonio cultural latinoamericano a su lugar de origen, demuestran que las mejores prácticas para luchar contra el tráfico de bienes culturales requieren una cooperación más estrecha con otros Estados. Las prácticas que podrían aplicarse para lograr devoluciones exitosas son las siguientes:

1. Sensibilizar a la opinión pública mediante campañas sobre el patrimonio cultural y la lucha contra las actividades ilegales en aeropuertos, estaciones de autobuses y otros centros de tránsito;
2. Establecer canales de comunicación eficaces entre los organismos encargados de la aplicación de la ley;
3. Formar a más agentes de los organismos de incautación para que reconozcan los bienes culturales y sigan el procedimiento correcto para su recuperación, con especial atención a jueces y fiscales;
4. Establecer políticas nacionales y regionales para luchar contra el tráfico de bienes culturales, incluyendo bases de datos unificadas, legislación específica y comités nacionales;
5. Crear comités para luchar contra el tráfico ilícito de patrimonio cultural.

Algunas iniciativas regionales en Sudamérica, como el Mercosur Cultural, han desempeñado un papel importante en la lucha contra el tráfico ilícito de objetos culturales. Estos esfuerzos incluyen la creación de sistemas de certificación de exportaciones e importaciones, un sello de pertenencia para los países miembros del Mercosur y un comité regional de lucha contra el tráfico ilícito. Este último es una mejora importante de los procesos de comunicación internos y nacionales, el intercambio de las metodologías aplicadas entre los países miembros del Mercosur y la facilitación de su acceso a las bases de datos sobre tráfico ilícito.

Es importante identificar los puntos de convergencia entre las perspectivas internacionales, regionales y locales, y las posiciones adoptadas por los países de origen. Estas intersecciones hacen resaltar los objetivos compartidos y la metodología propuesta para alcanzar una resolución. La naturaleza de los casos de adquisición - en particular los de la época colonial, como los que son relativos al patrimonio etnológico - demuestra que los marcos jurídicos existentes llegan a impedir la aportación efectiva o eficiente, de soluciones favorables a los países colonizados.

Una práctica emergente puede asociarse al entendimiento de que hay una obligación hacia determinados valores del patrimonio cultural, incluyendo la identificación, la memoria y el uso social por parte de las comunidades, y en particular las que son indígenas. Estas consideraciones éticas se inscriben en la línea del *opinio iuris sive necessitatis*, un principio consuetudinario fundamental para la comunidad internacional.

Anauene Soares —Investigadora visitante (UCLA), Abogada y experta en arte;
Anauene Art Law and Expertise.
| anauene@anaueneartlaw.com.br

REFERENCIAS

Araújo-Júnior, Hermínio Ismael, et al. “Scientific Societies Have a Part to Play in Repatriating Fossils.” *Nature Ecology & Evolution* (2024). <https://www.nature.com/articles/s41559-023-02296-2>.

EFE Servicios. “Colombia Firma un Acuerdo con EE.UU. para Proteger su Patrimonio Cultural.” *La Estrella de Panamá*, 29 de marzo de 2021. <https://www.laestrella.com.pa/cafe-estrella/cultura/210329/colombia-firma-acuerdo-ce-uu-proteger-patrimonio-cultural>.

El Haibe, Marcelo. “Interpol Argentina.” *Culture & Development 10* (2013): 30–35.

Endere, María Luz. “Enfoques sobre el patrimonio arqueológico y su impacto en el sistema legal de los países sudamericanos.” *Complutum* 32, no. 2 (2021): 657–671.

Hernández Herrera, Eduardo. “Guatemala, diez años de lucha.” *Culture & Development 10* (2013): 52–55.

Ministros de Cultura de Estados Miembro de la UNESCO. *Declaración final de la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales y Desarrollo Sostenible – MONDIACULT*. París: UNESCO, 2022.

Ochoa Jiménez, María. “Inalienabilidad de los bienes culturales.” *DIKAIOSYNE* 13, no. 25 (2010).

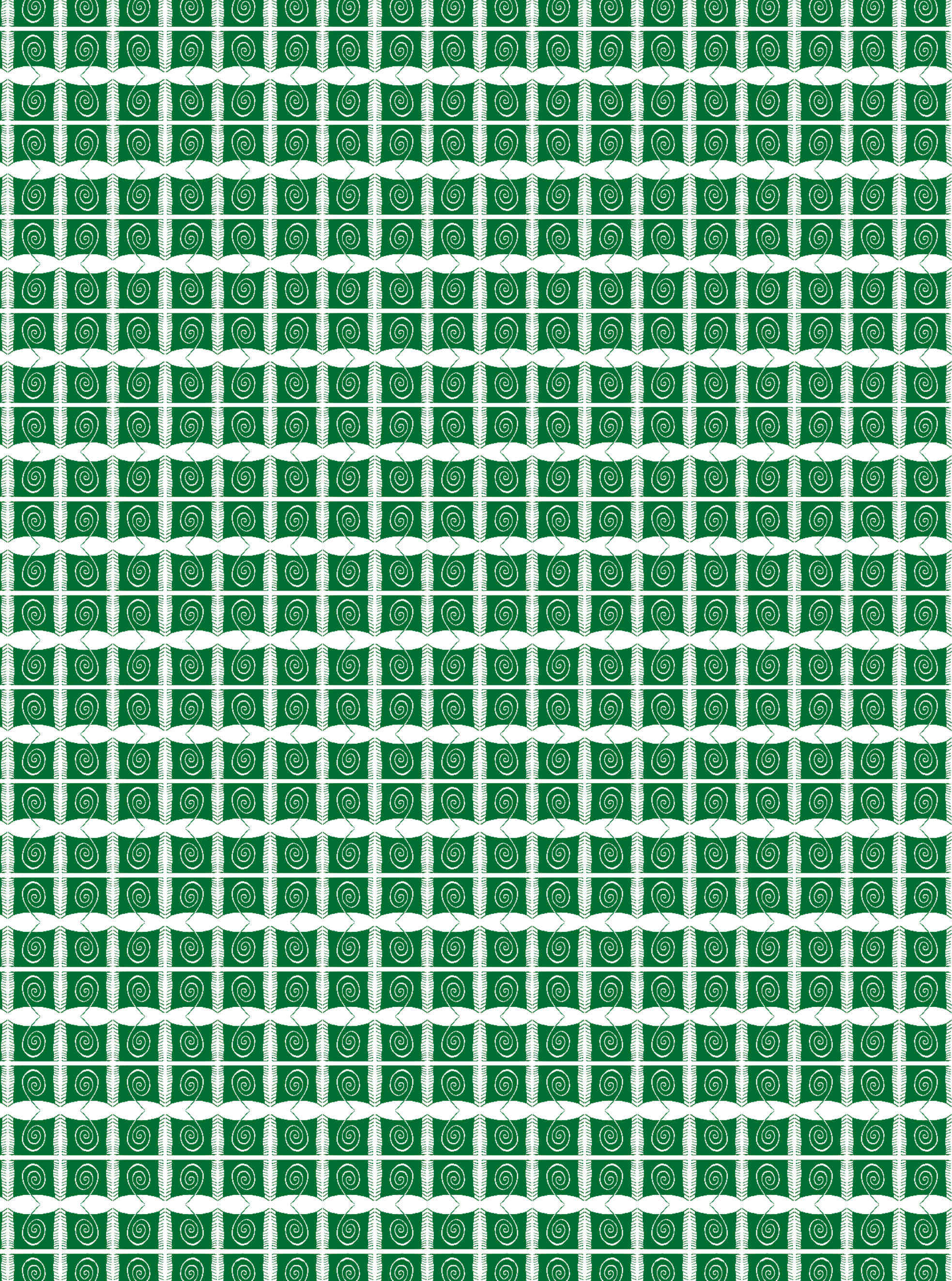
———. “América Latina y el concepto de cultura en el orden jurídico internacional.” *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 45, no. 135 (2012): 1221–1238.

———. *Derecho internacional privado de bienes culturales: una aproximación en perspectiva latinoamericana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2021.

Oosterman, Naomi, y Donna Yates. “Policing Heritage Crime in Latin America.” *Revista de Direito Internacional* 17, no. 3 (2020): 274–290.

Soares, Anauene Dias. *International Law of Cultural Heritage: Illicit Trafficking of Cultural Goods*. Brasil: Tirant Lo Blanch, 2023.





Retorno y justicia

Vitória dos Santos Acerbi

Rodrigo Christofolletti

EL RETORNO DE LOS BIENES CULTURALES A AMÉRICA Latina ha fomentado los debates sobre los discursos y las prácticas decoloniales en relación con la salvaguardia del patrimonio. El retorno y la repatriación de los bienes culturales han sido utilizados, varias veces, por la diplomacia internacional, para hacer oscilar el péndulo entre lo positivo y lo negativo, en términos de política exterior. Para todos los casos de restitución de bienes, se suele verificar cuales son los beneficios efectivos que pueden ser logrados por los actores involucrados, en términos de política exterior, o si las ganancias se realizan principalmente en el campo de la política interior. Aunque el derecho internacional hace una distinción entre repatriación, restitución y devolución de bienes culturales, estos términos son generalmente utilizados sin distinción en situaciones de litigio. En los demás casos, tienen significados distintos y específicos, según el contexto, y desvelan las intenciones y las posiciones de los que están involucrados.

La aplicación de estos conceptos revela conflictos relativos a cuatro elementos fundamentales: los objetos, los sitios, los tiempos y las personas. Los objetos son los bienes culturales cuya propiedad, o ubicación esta contestada. Los sitios son los lugares donde se encuentran los bienes, o de donde fueron retirados, los cuales, según el caso, asignan por su turno un significado distinto a los objetos. Un objeto que está colocado en un museo europeo conlleva valores que difieren de aquellos que el mismo objeto adquiere cuando se encuentra en un centro cultural, o en su comunidad local de origen.

Los tiempos determinantes incluyen la época de creación del objeto, su retirada y la reclamación de su restitución, así como otras eventuales temporalidades entre estos hitos. Las personas involucradas constituyen los polos de la disputa entre los detentores del bien y los que lo reclaman - puede tratarse de individuos, comunidades, estados o instituciones, sin que haya forzosamente una coherencia interna.

Las ultimas demandas de repatriación de bienes culturales latinoamericanos se inscriben en la larga historia de desposesión de la región. La sustracción de bienes culturales formaba parte de una lógica cuyo objetivo era la extracción de recursos naturales, la explotación de recursos humanos locales y el control simbólico del conocimiento, así como la memoria. El coleccionismo, en este contexto, actuaba como una extensión del colonialismo en la esfera cultural, por decidir quiénes debían ser los productores legítimos de las narrativas, o lo qué podía ser visible y de qué forma, además de lo que debía ser invisible. El racismo científico, el exotismo y el imperialismo fueron los ingredientes del coleccionismo, que se arrogó la misión de reunir y clasificar las producciones culturales existentes, y también la de “salvar” o de “preservar” las culturas “en vía de desaparición”, una situación motivada por la sustracción sistemática de bienes culturales. Actualmente, el mercado internacional del arte, y una gran parte de las casas de subastas, perpetúan esta lógica, actuando como canales legitimadores de la expoliación. En pleno siglo XXI, piezas arqueológicas, etnográficas y ceremoniales de América Latina siguen siendo vendidas en las subastas de eventos prestigiosos, muchas veces con el apoyo silencioso de los gobiernos y de los coleccionistas privados. La disputa legal sobre los objetos que aún circulan, a través, por ejemplo, de subastas contestadas, revela que el flujo de extracción colonial no ha terminado, sino que únicamente se volvió más sofisticado bajo el amparo de certificados de origen dudosos y de discursos sobre la «propiedad privada».

Para incentivar las resoluciones relativas a la restitución internacional de los bienes culturales, se suele recurrir, según los casos, a: la Convención de La Haya de 1954 sobre la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado; la Convención de 1970 sobre las Medidas que deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales; y el Acuerdo de UNIDROIT de 1995, sobre los bienes culturales robados o exportados ilícitamente. Por otro lado, la Convención de 1976 sobre la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico de las Naciones Americanas (OEA), también re-

gula particularidades específicas al MERCOSUR. En dicho contexto, frente a la demanda de espacios multilaterales para la acción política, la cooperación interestatal resulta ser fundamental, y ha permitido crear comités de procedimiento dinámicos. Entre ellos, el Comité de la UNESCO para el Retorno de los Bienes Culturales a su País de Origen o su Restitución en caso de Apropiación Ilícita (PRBC, creado en 1978), así como el Comité Técnico para la Prevención y Lucha contra el Tráfico Ilícito de Bienes Culturales del MERCOSUR.

Debido al pasado colonial de la región, las peticiones de repatriación abundan en América Latina. Muchas peticiones para la devolución de bienes culturales se refieren a objetos sustraídos sin el consentimiento de sus productores o guardianes, durante el proceso de colonización al que fueron sometidos los pueblos colonizados, cuando personas y entidades de los países colonizadores saqueaban, compraban o recogían bienes de los pueblos conquistados para estudios o exposiciones. El mantenimiento de las estructuras del poder colonial después de la independencia, también dio lugar a casos de secuestro de bienes que se extendieron desde el sur hacia el norte, y aun después que se acabe formalmente la colonización. El proceso relativo a la petición de restitución revela una acción que también es perceptible a nivel mundial, mediante la apertura de debates cada vez más amplios sobre el derecho a los orígenes, la ascendencia, la memoria y la justicia.

No es raro, en caso de litigio relativo a los bienes culturales, que las autoridades estatales tengan una posición muy distinta de la que suelen adoptar los grupos locales que promueven la petición de restitución en lo que se refiere a lo que se tiene que hacer con el objeto. Por ejemplo, en el caso de una petición relativa a la restitución de bienes culturales, la controversia pretende averiguar cuáles son los lugares, las épocas, y las personas que son, y serán privilegiados, con relación al objeto, hasta que se pueda determinar su destino, utilización, valores, y significados.

Un ejemplo paradigmático de ello, entre los más conocidos, es la petición del gobierno peruano a la Universidad de Yale para la restitución de 46.332 objetos. Se trata de cerámicas, joyas de oro y plata, restos óseos, herramientas en general, textiles, cuchillos, objetos de piedra, entre otros. Estos bienes proceden de Machu Picchu, y fueron sustraídos por un explorador de la universidad estadounidense poco después del redescubrimiento de Machu Picchu, en 1911. La petición inicialmente realizada en la década de 1920, evolucionó hacia una solución diplomática en la década de 2000, en el contexto

del cambio de comportamientos a nivel mundial en favor de la repatriación. El proceso tuvo varios episodios, incluyendo peticiones por parte de gobiernos, académicos y activistas. También hubo, en Perú, marchas de miles de personas que protestaron públicamente por la restitución. Este movimiento se concluyó con la firma de un memorando de entendimiento y cooperación en 2011, entre la Universidad de Cusco y la Universidad de Yale. Este mismo año, Yale envió los artefactos a Perú en tres expediciones, y en colaboración con la universidad peruana, creó un museo y un centro internacional de investigación en Cusco, conjuntamente gestionados por las instituciones. Un número considerable de objetos, sobre todo de orfebrería, aún no han sido devueltos, lo que pone en cuestión la continuidad del proceso de devolución.

Otro ejemplo de éxito ha sido el retorno, bajo la modalidad de donación, de uno de los once mantos Tupinambá conservados en museos europeos, y originalmente creados durante la colonización del territorio brasileño. La devolución del manto de plumas rojas de guará fue posible gracias a una cuidadosa campaña de la diplomacia brasileña ante el Museo Nacional de Dinamarca, en Copenhague, y el Museo Nacional de Río de Janeiro, en 2024. No se sabe con certeza cómo el manto llegó a Copenhague, pero se supone que hacía parte de la colección de Maurício de Nassau (1604-1679), el Gobernador del «Brasil holandés» en el siglo XVII, quien lo habría recibido o cogido de los indios *caeté* en Pernambuco, y que, cuando regresó a Europa, lo donó al museo, o a alguien que lo hizo llegar al museo. La ceremonia de restitución contó con la presencia del Presidente de la República brasileña, el Ministro de los Pueblos Indígenas y una delegación Tupinambá compuesta por aproximadamente 170 personas originarias de la comunidad Olivença, de Bahía, la cual había sido la autora del proceso de reivindicación a principios de la década de 2000. Esta participación refleja, al final del proceso, los esfuerzos convergentes de las instituciones y de las comunidades originarias que hicieron posible el retorno.

Con ocasión de los actos conmemorativos de los 500 años de la llegada de los portugueses a Brasil, los representantes de los Tupinambá de Olivença entraron en contacto con el manto de plumas rojas expuesto en el Parque de Ibirapuera (São Paulo), y exigieron que permaneciera en Brasil. La petición, aun no contemplada en aquel momento, provocó una serie de iniciativas con miras a recuperar los conocimientos y las técnicas vinculados al manto, así como a un importante requisito por parte de los Tupinambás, relativo a la producción de significados y narrativas del manto. Como ejemplos de dichas iniciativas, la confección de un nuevo manto

por la líder tupinambá Glicéria Tupinambá, en 2006; la exposición “*Los primeros brasileños*”, en colaboración con el Museo Nacional en 2005 y 2006; y la exposición “*Kwá yepé turusú yuriri assojaba tupinambá*”, que trata del gran retorno del manto de Tupinambá, organizado en colaboración con las Universidades de Brasilia y de Porto Seguro, en 2021. Un cuarto de siglo después de la primera petición, apoyada por las instituciones gubernamentales y académicas, el retorno ha sido organizado y realizado por la Embajada de Brasil en Copenhague.

El acontecimiento con menor visibilidad, fue el proceso de repatriación de la colección *Filandia*, el nombre atribuido por la Academia Colombiana de Historia a la colección del Tesoro Quimbaya, actualmente conservado en el Museo de América de Madrid. La colección se compone de 122 piezas de aleaciones de oro, plata y de cobre, producidas en los siglos VI y X, por el pueblo Quimbaya que permanecía, en aquella época, en el Valle del Cauca, en Colombia. Los bienes que incluyen fragmentos y cenizas de restos humanos, son objetos vinculados a los rituales de los grupos prehispánicos, se trata de urnas funerarias y *poporos*, razón por la cual la Academia Colombiana de Historia no quiso reconocer la integración de la colección bajo la categoría de tesoro, en la que los “*huaqueros*”, excavadores ilegales de piezas arqueológicas, la habían registrado cuando la descubrieron, en 1890, en el municipio de Filandia. Tras el reconocimiento de su extraordinario valor técnico, la colección fue adquirida por el Estado colombiano para representar al país en la Exposición Histórica Americana de Madrid, en 1892. En 1893, la colección fue ofrecida como regalo oficial a la Reina de España, supuestamente como una muestra de gratitud por su arbitraje a favor de Colombia en una disputa fronteriza con Venezuela. A partir de la década de 1970, grupos e instituciones locales del departamento colombiano del Quindío, junto con autoridades nacionales, empezaron a cuestionar la permanencia de la colección en España, e iniciaron peticiones formales para su restitución. En 2017, en respuesta a una *actio popularis*, la Corte Constitucional de Colombia ordenó al Gobierno colombiano que adoptara las medidas necesarias para repatriar las piezas. La sentencia fue acogida con satisfacción por la sociedad civil, que reconoció la ilegalidad de la donación de bienes nacionales sin aprobación parlamentaria, ni tratado internacional, así como la ilegitimidad de donaciones del patrimonio precolonial. Sin embargo, a pesar de las peticiones reiteradas por las partes colombianas a España para cumplir la orden del tribunal, la colección permanece en Madrid.

España alega que la recibió de buena fe, que fue conservada en condiciones adecuadas en términos de conservación, visita e investigación, y que la incluyó en su lista de bienes de interés cultural, lo que impide su salida del territorio nacional. Por otro lado, el Estado guardián afirma que los aspectos legales amparan su propiedad; por otro lado, el país de origen no solo contesta esta tesis, sino que argumenta que los aspectos de legitimidad e identidad consagran a Colombia como el lugar apropiado para la colección. Hablamos de partes colombianas, porque el polo activo de dicha reivindicación no es unánime. A ese respecto, la Academia Colombiana de Historia ya se ha pronunciado a favor de la interpretación española sobre la legalidad de la donación, y aconsejó a las instituciones colombianas, vinculadas por la sentencia de la Corte Constitucional, que no insistieran con su petición para la restitución de las piezas, sino que, al contrario, buscaran otras alternativas de colaboración con sus homólogos españoles para poner en valor el patrimonio arqueológico y los restos humanos de la región del Quindío. Tales colaboraciones alternativas pueden equivaler a una forma de perpetuación de la colonialidad, u otras formas *lato sensu* de restitución y de reparación histórica.

Los modelos arquetípicos de la reparación son las peticiones de repatriación de restos humanos por parte de los diversos colectivos que han movilizado a investigadores y gestores del patrimonio cultural, con miras a reflexionar sobre los valores que, hasta entonces, parecían incontestables. La propia definición de los restos humanos en los museos ha sido constantemente cuestionada. Se entienden como tales los restos físicos del *Homo sapiens*, incluyendo cabellos, dientes o uñas, que pueden no haber quedado unidos a la persona en el momento de su recogida. Los restos humanos hacen parte de las tipologías más controversiales en materia de repatriación.

Existen cada vez más cuestiones sobre el uso de los restos como objetos de curiosidad. La retirada de la colección de momias peruanas con cráneos visibles expuestas en algunos museos alemanes es paradigmática. Su traslado en las reservas técnicas es una prueba circunstancial, pero relevante, de que dejar de exponer los restos humanos sugiere que la forma de ver los restos humanos ha cambiado. Como indicado por los conservadores de dichos museos: es necesario replantearse su exposición. Actualmente, también se cuestiona el verdadero valor científico, o académico de la conservación de los restos humanos. La exposición de las conocidas cabezas reducidas sudamericanas (*tsantsa sulamericanas*) en los museos británicos, es otro ejemplo de este cambio, no sólo porque fueron retiradas de la exposición general, sino que, por un efecto de dominó, causaron la

retirada de los restos humanos de otras colecciones expuestas. Posiblemente proceden de tres pueblos jivarianos, entre ellos la etnia *shuar*, originaria de la región amazónica de Perú y Ecuador.

Si la repatriación de objetos materiales ya es compleja, la restitución de bienes inmateriales es aún más difícil. ¿Cómo devolver un canto ritual grabado, o una receta sagrada de la que se apropió un europeo a principios del siglo XX? ¿Cómo se devuelve una lengua? ¿Y los conocimientos botánicos autóctonos que se han clasificado y publicado en manuales farmacéuticos internacionales, sin mencionar a los pueblos originarios? El desafío teórico y ético de la restitución de bienes inmateriales lleva el debate del campo jurídico hacia el campo de las epistemologías. En este contexto, de la misma forma o aún más que en el caso del patrimonio material, no se trata sólo de devolver objetos, sino de reconocer distintas formas de producción y transmisión del conocimiento, promoviendo la descolonización tanto de las colecciones como de las estructuras cognitivas que sustentan el sistema museístico occidental.

Restaurar el conocimiento es, en este sentido, un gesto de reparación simbólica y epistémica. En Colombia, por ejemplo, se refuerzan los proyectos de repatriación de fonogramas indígenas grabados por investigadores extranjeros a principios del siglo XX. Estas grabaciones, a menudo almacenadas en archivos como el Berliner Phonogramm-Archiv, o en las universidades norteamericanas o europeas, se devuelven ahora a las comunidades de origen en formatos digitales, como parte de procesos de revitalización cultural. El sonido, en este caso, es también memoria, vínculo y espiritualidad. La restitución inmaterial también puede implicar conocimientos ancestrales. En varias regiones de América Latina hay registros de comunidades que luchan por reapropiarse de prácticas culinarias, agrícolas o medicinales que han sido sistemáticamente borradas, o apropiadas por la ciencia moderna sin el debido crédito. Más que devolver objetos, la restitución inmaterial propone una reconstrucción de vínculos: afectivos, espirituales, políticos. Requiere escuchar -a veces literalmente- las voces silenciadas en los archivos.

Las peticiones de repatriación, de manera general, así como los procesos de los cuales resultaron, han creado más repercusiones en los últimos años, y han tenido más éxito, gracias al apoyo político creciente de las poblaciones de los países solicitantes en varios sectores - sociedad civil, comunidades tradicionales, instituciones educativas y de investigación - así como del aparato estatal. La resonancia en la arena pública cataliza la articulación con las autorida-

des, ejerce presión sobre las contrapartes extranjeras y abre canales de diálogo para viabilizar la restitución. Ésta, a su vez, se materializa no sólo, y quizá no necesariamente, mediante el retorno de los objetos en litigio a sus lugares de origen. También se materializa a través del reposicionamiento de la agencia de las comunidades tradicionales donde nacieron estos bienes. Además, se manifiesta en co-curadurías que devuelven el protagonismo a los descendientes, en la rememoración colectiva y crítica de los tiempos coloniales y precoloniales y, por último, en la reapropiación y resignificación de sus marcas y patrimonio. La valorización del patrimonio latinoamericano, cuyo retorno se reclama, se centra en bienes culturales, territorios, historias y comunidades históricamente marginados, contribuyendo a subvertir la estructura centro-periferia, que la colonización ha construido. Las disputas, por tanto, se refieren a objetos, lugares, tiempos y personas en busca de retorno y justicia.

Vitória dos Santos Acerbi — Gestora de proyectos en Global Contact, empresa de investigación y consultoría en París (Francia). Máster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Salamanca (España), con un año Erasmus en la Escuela de Relaciones Internacionales de París, PISA, Sciences Po (Francia).
| vitoriaacerbi@gmail.com

Rodrigo Christofolletti — Profesor del Programa de Postgrado en Historia de la Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Coordinadora del grupo de investigación Patrimonio y Relaciones Internacionales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6346-6890>.
| rodrigo.christofolletti@ufff.br

REFERENCIAS

Caffé, Juliana; GONTIJO, Juliana. “Expor o sagrado: o caso do manto tupinambá na exposição Kwá Yepé Turusú Yuriri Assojaba Tupinambá”. *MODOS: Revista de História da Arte, Campinas, SP*, v. 7, n. 2, p. 23–47, 2023. DOI: 10.20396/modos.v7i2.8670562. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8670562> Acesso em: 24 mar. 2025.

Cerqueira, Bruno da Silva Antunes de. *Cerqueira Repatriação de artefatos e restos mortais: o imperativo de devolver o passado*. Migalhas.com.br. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/>

Christofolletti, Rodrigo. *International heritage: new approaches, old concerns*. Springer, 2024.

Dos Santos Acerbi, V. (2023). “(De)colonially Negotiating the Past.” In: Malig Jedlicki, C.A., Oosterman, N., Christofolletti, R. (eds) *Colonial Heritage, Power, and Contestation*. The Latin American Studies Book Series. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-37748-8_5

Espinoza, K.M., Christofolletti, R. (2023). “Repatriation of Cultural Heritage and Their Museographic Use from a Decolonial Perspective.” In: Malig Jedlicki, C.A., Oosterman, N., Christofolletti, R. (eds) *Colonial Heritage, Power, and Contestation*. The Latin American Studies Book Series. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-37748-8_7

Gasipi, P. L. (2021). “Argentina y Perú, un nuevo éxito en su acometimiento conjunto contra el tráfico ilícito de bienes culturales.” *Revista Institucional de AFFUN - Asociación de Fiscales y Funcionarios del Ministerio Público Fiscal de la Nación* (1). Disponible em: <https://ar.ijeditores.com/pop.option=articulo&Hash=5f037f91b89b7bfaac18c35719e5e71a>.

Losson, Pierre. *El Retorno Del Patrimonio Cultural a América Latina. Nacionalismo, normas y política: Colômbia, México, Perú*. (Trad. Victor Altamirano). Madri. Fondo de Cultura Economica; 1ª edição, 2024.

Lucas, Maria Luísa. “Digitization, Return, and Circulation of Sound Recordings among the Bora in the Colombian Amazon.” *Journal de la société des américanistes* 106.2 (2020): 151–176.

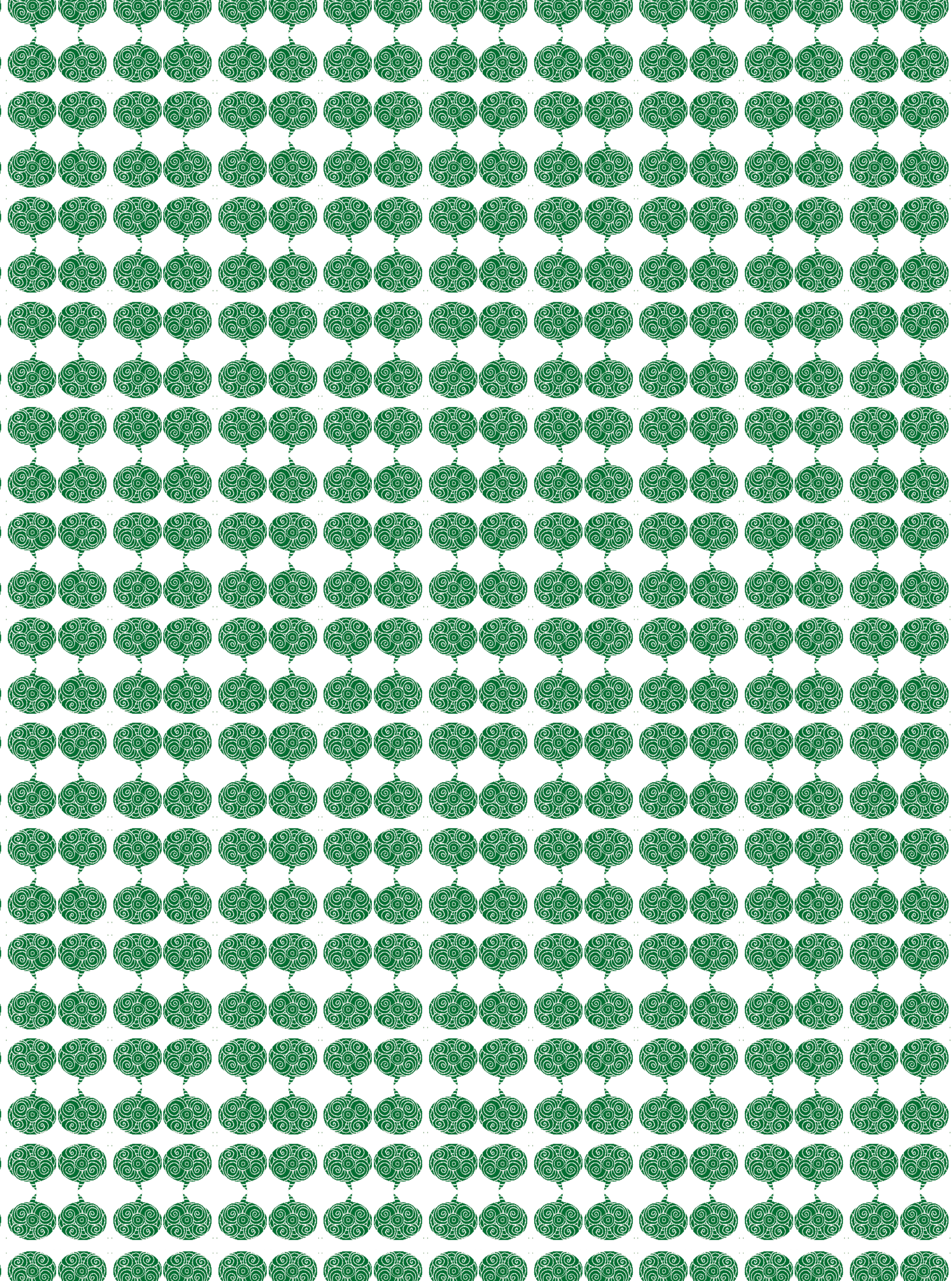
Martínez Garnica, Armando y Lleras Pérez, Roberto. “La colección Filandia y la postura de la Academia Colombiana de Historia.” *Boletín de Historia y Antigüedades*, 110: 877 (2023): 97-120. Disponible en: <https://www.cultura.gob.es/museodeamerica/en/dam/jcr:25eeab24-508f-447b-8708-77a6de8c9fe7/coleccion-filandia.pdf> Acceso en: 26 mar 2025.

MONDICACULT 2022, Parágrafo 17; *Consejo de Derechos Humanos ONU*, Resolución 49/7, 2022 y ONU Resolución AG 70/76, 2015.

Museus deveriam exhibir restos mortais humanos? BBC. Christine Ro. BBC Future. 4 fevereiro 2024. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cmmg7gr1pl5o>

Prott, Lyndel V. “Notes on terminology”. In: UNESCO (ed.). *Witnesses to History: a compendium of documents and writings on the return of cultural objects*. Paris: UNESCO, 2009.





Educación patrimonial

Dra. Zaida García Valecillo

EL SIGLO XXI SE INICIA CON SIGNIFICATIVOS CAMBIOS en la perspectiva y gestión del patrimonio cultural, asumiéndolo como un factor clave para el desarrollo sostenible y un derecho humano fundamental. En este contexto, la educación patrimonial (EP) como área de gestión resulta esencial, enfocándose en fortalecer las conexiones afectivas e identitarias de las personas con sus bienes patrimoniales, así como en formar a la ciudadanía para exigir el acceso a la cultura y al patrimonio para las generaciones presentes y futuras.

América Latina se destaca por su gran diversidad biológica y cultural, pero también por el índice de desigualdad más alto (Cepal 2024). Los bienes patrimoniales deben convivir en contextos sociales adversos e inequitativos, tales como: la pérdida de hábitats naturales de los pueblos indígenas frente a la minería ilegal o la deforestación, crecimientos urbanos descontrolados o la expansión del turismo no sostenible y su impacto en las poblaciones más vulnerables. Esta situación contribuye al desarraigo y la desconexión de los vínculos identitarios (tradiciones, festividades, rituales) entre las personas y los bienes patrimoniales locales. Desde esta perspectiva la EP se constituye como un instrumento de cohesión social y empoderamiento, dotando a la ciudadanía de las herramientas para promover un desarrollo sostenible que garantice los derechos humanos culturales.

La EP surge como área de estudio que genera experiencias y construye de vínculos cognitivos y afectivos que conectan a las perso-

nas con el patrimonio en procesos identitarios individuales y colectivos (Fontal 2022; García,2017). Si bien han incrementado los proyectos de EP en Latinoamérica en los últimos años, se requieren estudios que sistematicen los enfoques, procedimientos y posibles impactos. Hasta el 2020, no se disponía de investigaciones suficientes en México que evaluaran estos programas de manera rigurosa (Fontal et al. 2020).

A nivel gubernamental y académico, se observan cambios significativos en la región, con países como Chile y Uruguay liderando el camino en el análisis y diagnóstico de la EP en contextos formales y no formales. Por ejemplo, Chile ha implementado un diagnóstico de las prácticas de EP en educación formal y no formal (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2021). Por su lado, Uruguay hizo un análisis de las actividades educativas vinculadas con patrimonio en todos los subsistemas educativos (ANEP, 2022). Además, varios países, como Brasil, México y Chile, han incorporado la EP a sus políticas culturales y educativas, a través de departamentos especializados en los organismos de gestión nacional o local. Chile, específicamente, ha diseñado una política pública de EP para el periodo 2024-2029.

Por otra parte, García (2021) realizó un análisis de la producción investigativa en EP entre 2005 y 2020 en la región, en el cual identificó los siguientes enfoques pedagógicos: (1) La EP en la resignificación de los espacios patrimoniales para preservar, comprender y generar respeto; (2) EP contextualizada según el currículo y los estudiantes; (3) La EP como espacio de mediación entre las personas y los valores patrimoniales; (4) La EP como mecanismo para el diálogo e intercambio de saberes.

En la actualidad, la EP además de innovar los procesos de enseñanza y aprendizaje, actúa en un marco de gestión patrimonial sostenible donde el centro son las personas y sus necesidades. En este contexto, los procesos pedagógicos se fundamentan en un aprendizaje dialógico, el cual parte del intercambio de saberes entre los actores para la transformación del entorno y el respeto a las diferencias (Flecha 1997). Esta visión de la EP contribuye al fortalecimiento del tejido social y la apropiación del patrimonio en pro del desarrollo sostenible y los derechos humanos. En este sentido, las convenciones internacionales de patrimonio material e inmaterial y de protección de la diversidad cultural (UNESCO, 1972, 2003, 2005), junto con sus disposiciones operativas brindan un marco de actuación a la EP, pues resaltan la relevancia de la educación en una gestión patrimonial centrada en la ciudadanía y su desarrollo sostenible a través de su riqueza cultural.

En el 2015, se aprobaron 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y 169 metas, dirigidos a crear una agenda global con el fin de mejorar la vida de las personas, sin dejar a nadie atrás (ONU, 2015); si bien no hay ODS sobre patrimonio cultural; si se puede establecer líneas de acción transversales que vinculan algunos ODS con la gestión patrimonial. Por ejemplo, el ODS 4, en su meta 4.7, promueve una educación para el desarrollo sostenible, los derechos humanos y la valoración de la diversidad cultural, fortaleciendo el respeto y el diálogo entre culturas. La mayoría de los proyectos de EP están alineados con esta meta, tanto en educación formal como no formal. Entre estos destaca el Programa de la UNESCO para la Educación de Jóvenes en Patrimonio Mundial y el Programa de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en la Educación Formal y No Formal.

En cuanto al ODS 8, meta 8.9, se destaca la importancia de desarrollar políticas que fomenten un turismo sostenible y generen empleos decentes. La gestión del patrimonio, a través de la producción de patrimonio local, el fortalecimiento del comercio justo, la defensa de la propiedad intelectual y los oficios tradicionales se convierte en una herramienta clave, por ejemplo, el plan maestro del Qhapaq Ñan en Perú. Otro caso relevante es el proyecto de Turismo Comunitario en la Isla de Ometepe, Nicaragua, que involucra a las comunidades locales en la gestión de su patrimonio natural y cultural, contribuyendo al desarrollo económico y la preservación del entorno.

El ODS 11, meta 11.4, se enfoca en la protección y salvaguardia del patrimonio cultural y natural, buscando que los bienes patrimoniales sean espacios inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles. Aquí, la EP juega un papel crucial en la formulación de políticas públicas mediante el diseño de planes y proyectos que fomenten la concientización, la valoración y la participación ciudadana. Ejemplos de esto incluyen los planes de manejo de centros históricos, como los de Ciudad de México (2023-2028), Buenos Aires, Lima y Bogotá, que integran la EP en su desarrollo.

Otro claro ejemplo de los ODS en América Latina es el informe de la Secretaría General de Iberoamérica (SEGIB, 2024), donde indica que entre 2007 y 2023 el 30% de la Cooperación Sur-Sur (CSS) Bilateral en cultura corresponde a proyectos de conservación del patrimonio cultural; los principales países ejecutores son México, Colombia y Chile. Por otra parte, un informe de la UNESCO-UIS (2021) menciona que entre 2015 y 2023 alrededor del 40% de los proyectos tenían objetivos relacionados al ODS 11 y un 20% al ODS 4.

Desde esta perspectiva, es crucial incorporar la participación ciudadana, la educación y los derechos humanos en el diseño de planes de gestión patrimonial asociados a las culturas indígenas latinoamericanas y sus territorios. Estas culturas históricamente excluidas y marginadas actualmente enfrentan amenazas como actividades extractivas, grupos armados, explotación laboral, efecto del cambio climático, como se observa en el Arco Minero del Orinoco en Venezuela (Clima21 2022; Mongabay 2024). Estas situaciones adversas no solo dañan los bienes patrimoniales, sino que también erosionan el significado cultural y social del patrimonio cultural. En consecuencia, el patrimonio pierde representatividad para las personas en sus vidas cotidianas y finalmente se reducen las posibilidades para la apropiación, la convivencia social y la re-creación de significados.

En contextos adversos, es importante diseñar estrategias de EP que fomenten la apropiación del patrimonio y generen espacios de participación ciudadana y resiliencia. Esto permite no solo conocer los bienes, sino también exigir el acceso al patrimonio como un derecho humano. Un ejemplo relevante son los proyectos desarrollados en territorios maya que promueven la integración de la cultura en los procesos de desarrollo. De esta manera, se refuerza el vínculo entre las tradiciones, el bienestar social, el crecimiento económico y la conservación del medioambiente, facilitando la participación comunitaria en la gestión del patrimonio y permitiendo a las comunidades exigir su derecho a acceder a él y mejorar su calidad de vida.

Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU 1948) se estableció que “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad...” (Art. 27), se estableció una base para la protección de los derechos culturales como parte integral de los derechos humanos universales. Este derecho quedó ratificado en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (ONU 1966), al señalar el derecho a participar en la vida cultural y a gozar de los beneficios del progreso científico (Art. 15). En este marco, en 2009 se crea la Relatoría Especial para los Derechos Culturales encargada de promover la implementación de estos derechos y evaluar su cumplimiento a nivel global.

Para los derechos humanos lo primordial “no es proteger la cultura o el patrimonio cultural per se, sino más bien *las condiciones que permiten a todas las personas, sin discriminación, acceder, participar y contribuir a la vida cultural* de una manera en continuo desarrollo” (ACNUDH. 2019). Esto implica garantizar el acceso y disfrute a los bienes patrimoniales, reconocer su interdependencia con otros dere-

chos y fortalecer la conexión entre el patrimonio cultural y las posibilidades de un desarrollo sostenible de las comunidades donde estos se encuentren. Por ejemplo, proyectos de turismo cultural sostenible en comunidades indígenas y zonas arqueológicas han demostrado cómo el patrimonio puede ser una herramienta para mejorar la calidad de vida y preservar las tradiciones locales. Entre las recomendaciones para alcanzar estas metas destaca el diseño de estrategias educativas donde se aborde la importancia del patrimonio cultural y los derechos culturales (Resolución 37/17. 2018).

Ahora bien, ¿Cómo abordar la EP desde un enfoque de derechos humanos?, ¿Qué criterios emplear para diseñar acciones de EP que promuevan el acceso al patrimonio cultural y el disfrute de una vida cultural? y ¿Cuáles pueden ser los mecanismos de formación ciudadana para la exigibilidad de estos derechos? Estas interrogantes permiten enfocar la EP desde tres ejes de abordaje:

Valorar: Este eje de la EP se focaliza en el reconocimiento de los valores patrimoniales en la vida cotidiana, sus conexiones afectivas y las percepciones que las personas tienen del patrimonio cultural, en simultáneo con los valores históricos, artísticos, científicos, entre otros. Se trata de trabajar estrategias educativas que propongan el reconocimiento del valor patrimonial desde lo individual y escalar hacia los valores colectivos. Por ejemplo, el “Programa Escuelas Taller” de Colombia, forma a nuevas generaciones en oficios tradicionales y técnicas de preservación del patrimonio, permitiendo que comprendan su relevancia histórica y cultural.

Saber: Implica la formación de una “ciudadanía cultural” que comprenda los mecanismos de protección del patrimonio cultural, reconozca que el acceso (físico, cognitivo, simbólico, afectivo, económico) y el disfrute a los bienes patrimoniales son derechos humanos y sea consciente de sus deberes frente a estos derechos. En este enfoque la EP trabajaría el marco legal local e internacional que rodea al patrimonio, por qué el acceso al patrimonio es un derecho humano y por qué el Estado tiene la obligación de garantizar dicho acceso. Un ejemplo de este enfoque son las jornadas “Escuela, memoria y patrimonio” en Argentina, que incluyen talleres sobre patrimonio, derechos humanos y el papel de la educación en la preservación de la memoria, preparando a los docentes para involucrar activamente a los estudiantes en la conservación del patrimonio.

Exigir: Se entiende como “el derecho de toda persona a demandar el acceso a una calidad de vida adecuada” (Eroles 2016). En el contexto de

los derechos humanos relacionados con el patrimonio, la exigibilidad se enfoca en demandar al Estado el acceso, disfrute y conocimiento de los bienes culturales sin discriminación. Las acciones educativas dirigidas a la exigibilidad son procesos de aprendizaje alineados con los ODS, que contribuyen al registro de violaciones de derechos humanos y al diseño de mecanismos para que los Estados cumplan con sus obligaciones. Este enfoque es clave para la formación de ciudadanos que documentan y actúan frente a violaciones, especialmente en comunidades indígenas, donde sus tradiciones orales y conocimientos ancestrales están en riesgo. Un ejemplo relevante es el trabajo realizado por la organización “Cultural Survival” con comunidades indígenas Quechuas y Aymaras en Bolivia, Mayas en Guatemala, Asháninkas en Perú, y Yanomami y Kayapó en Brasil, apoyando su lucha por el reconocimiento y la protección de sus conocimientos tradicionales como un derecho cultural fundamental.

La EP se consolida progresivamente como un área de conocimiento, profundizando en la sistematización de los procesos de aprendizaje en el ámbito cognitivo, valorativo y vivencial frente a los bienes patrimoniales. Desde los ODS y en un marco de derechos humanos, la EP tiene el potencial de contribuir a una gestión patrimonial que aborden de manera transversal cada uno de los objetivos y sus metas. La EP representa un mecanismo clave que puede contribuir al desarrollo sostenible de las comunidades, facilitando el acceso cognitivo, emocional, afectivo y simbólico de los patrimonios culturales. Enfocada desde derechos humanos, la EP se articula en tres líneas de acción: valoración de los bienes patrimoniales; formación de la ciudadanía cultural y; educación para la exigibilidad de los derechos humanos para el acceso al patrimonio.

Dra. Zaida García Valecillo — Educadora en Artes Visuales/Educación Patrimonial, Universidad Pedagógica Experimental Libertado/Universidad Central de Venezuela. | zaidagarcia@gmail.com

REFERENCIAS

ACNUDH. *Derechos culturales: informe del décimo aniversario*. A/HRC/40/53, 17 de enero de 2019. <https://url2.cl/LGh9D>.

ACNUDH. *Resolución 37/17 del Consejo Directivo de Derechos Humanos: “Los derechos culturales y la protección del patrimonio cultural”*. A/HRC/RES/37/17, 22 de marzo de 2018. <https://url2.cl/yAMJq>.

ANEP. *Informe sobre educación en patrimonio*. Montevideo: ANEP, 2022.

Clima21. *El Pueblo Pemón: dominación, resistencias y transformaciones frente al extractivismo depredador*. Venezuela, 2022. <https://clima21.net/informes/el-pueblo-pemon-dominacion-resistencias-y-transformaciones-frente-al-extractivismo-depredador/>.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Panorama Social de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: ONU, 2024.

Eroles, C. “Complejidad social y exigibilidad de los derechos humanos.” 2016. <https://aduba.org.ar/wp-content/uploads/2016/07/Complejidad-social-y-exigibilidad-de-los-DDHH1.pdf>.

Flecha, Ramón. *Compartiendo palabras: el aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo*. Barcelona: Paidós, 1997.

Fontal, Olaia. *La educación patrimonial centrada en los vínculos: El origami de bienes, valores y personas*. Gijón: Trea, 2022.

Fontal, O., I. Sánchez-Macías, G. García-Córdova, y R. Gallegos López. “La educación patrimonial en México: evaluación de la calidad del diseño de programas mediante la escala Q-Edutage.” 2020. <https://doi.org/10.3280/CAD2020-002008>.

García, Z. “Aprendizaje dialógico y apropiación del patrimonio cultural: Una educación patrimonial sostenida en hombros de gigantes.” *Revista Teías* (2017): 18–48.

García, Z. “Producción investigativa en Educación Patrimonial: Perspectivas y temáticas.” *Revista Propuestas Educativas* 3, no. 6 (2021).

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. *Diagnóstico sobre educación patrimonial en Chile*. Santiago de Chile, 2021.

Mongabay. “Minería ilegal en Perú: pueblos indígenas se enfrentan a mineros ilegales y grupos criminales en Amazonas.” *Mongabay*, 2024. <https://es.mongabay.com/2024/06/mineria-ilegal-en-peru-pueblos-indigenas-se-enfrentan-a-mineros-ilegales-y-grupos-criminales-en-amazonas/>.

ONU. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. París: Naciones Unidas, 1948.

ONU. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Nueva York: Naciones Unidas, 1966.

SEGIB. *Informe de la Cooperación Sur-Sur y Triangular en Iberoamérica 2024*. Madrid: Secretaría General Iberoamericana, 2024.

UNESCO. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: UNESCO, 2003.

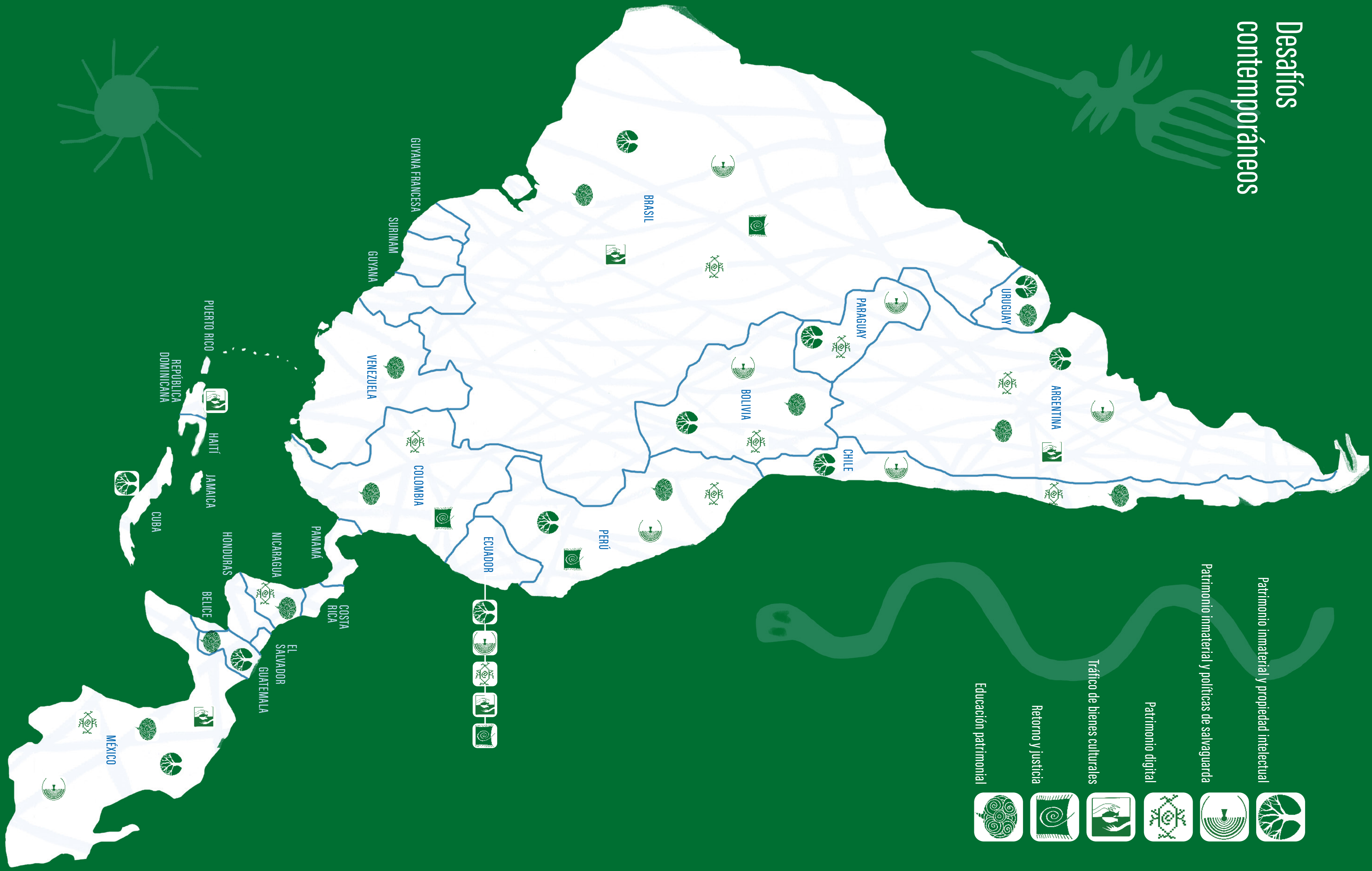
UNESCO. *Convención sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales*. París: UNESCO, 2005.

UNESCO-UIS. *Seguimiento de las inversiones para salvaguardar el patrimonio cultural y natural del mundo*. París: UNESCO, 2021.



Desafíos contemporáneos

- Patrimonio inmaterial y propiedad intelectual
- Patrimonio inmaterial y políticas de salvaguarda
- Patrimonio digital
- Tráfico de bienes culturales
- Retorno y justicia
- Educación patrimonial





Patrimonio inmaterial y propiedad intelectual

Alfarería de Quinchamalí
Artesanías indígenas vinculadas a diseñadores locales
Bordados de Tenango
Candombe
Cerámica de Chulucanas
Ceremonia del mate
Diseños textiles Mixe
Pacios comunitarios urbanos
Pisco
Producción de yerba mate con saberes indígenas
Sigani
Sombrero de Montecristi / paja toquilla
Técnicas de adobe
Tejidos kené del pueblo Shipibo-Konibo
Tequila
Tradición de los lectores de tabaquería



Patrimonio inmaterial y políticas de salvaguardia

Arte textil aimara
Buen vivir (Sumak Kawsay)
Capoeira
Cosmología guaraní
Expresiones culturales colectivas y anónimas
Lengua aimara
Pequeñas aglomeraciones como reservas vivas
Prácticas religiosas y culturales guaraníes
Saberes tradicionales
Tava Guaraní
Tecnologías agrícolas aimaras



Patrimonio digital

Alabaos afrocolombianos
Archivo histórico de Nicaragua en el exilio
Archivos del DAS – declarados BIC
Arte digital, blogs, juegos, redes y SIG
Biblioteca Digital del Proceso de Paz
Biblioteca Pública Piloto para América Latina
Cantos mapuches digitalizados

Digitalización de archivos fotográficos históricos
Documentos de movimientos sociales
Estrategia Memoria Digital – Plan 2021–2030
Exposición virtual Qhapaq Ñan
Grabaciones de lenguas indígenas en peligro
LAOAP – Portal de Archivos Abiertos
Orquesta de Instrumentos Autóctonos y Nuevas Tecnologías
Plataforma IKRI
Proyecto Activismo Lenguas
Proyecto Memoria Viva
Proyecto Tierra Común
Reconstrucción digital de Machu Picchu
Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
Rede da Memória Virtual Brasileira
Relatos guaraníes digitalizados
Sistema de Archivos Digitales



Tráfico de bienes culturales

4 toneladas de fósiles repatriadas
6.400 fósiles recuperados en Río Negro
6.445 piezas arqueológicas recuperadas (2018)
Artefactos taínos repatriados desde EE.UU. (2022)
Estatua de Santa Rosa de Lima repatriada desde EE.UU.
Fósil “Ubirajara jubatus” (repatriado en 2023)
Fósil de pez repatriado desde Italia
Libros del siglo XVIII devueltos por Reino Unido
Mantos tupinambá en disputa (siglo XVII)



Repatriación y justicia

Objetos arqueológicos de Machu Picchu devueltos por Yale
Manto Tupinambá devuelto desde Dinamarca
Colección Filandia o Tesoro Quimbaya
Restos humanos prehispánicos (momias, cráneos, etc.)
Cabezas reducidas (tsantsas) en museos británicos
Comisión Técnica de MERCOSUR contra tráfico ilícito de bienes culturales
Centro de interpretación en Cusco para artefactos devueltos por Yale
Exposición “Kwá yepé turusú yuriri assojaba tupinambá” (2021)
Comunidad Tupinambá de Olivença
Fonogramas indígenas registrados século XX
Berliner Phonogramm-Archiv



Educación Patrimonial

Análisis de actividades educativas patrimoniales
Bienes patrimoniales del Arco Minero del Orinoco
Comunidades Asháninkas
Comunidades Quechuas y Aymaras
Comunidades Yanomami y Kayapó
Diagnóstico de prácticas de EP
Jornadas “Escuela, memoria y patrimonio”
Plan maestro del Qhapaq Ñan
Planes de manejo con enfoque educativo
Política pública de EP 2024-2029
Programa de la UNESCO para Jóvenes y Patrimonio Mundial
Programa de Salvaguardia del PCI en la Educación
Programa Escuelas Taller
Proyecto “Cultural Survival”
Territorios indígenas con políticas de EP
Territorios mayas
Turismo Comunitario en la Isla de Ometepe



Redes y dinámicas
de cooperación
patrimonial

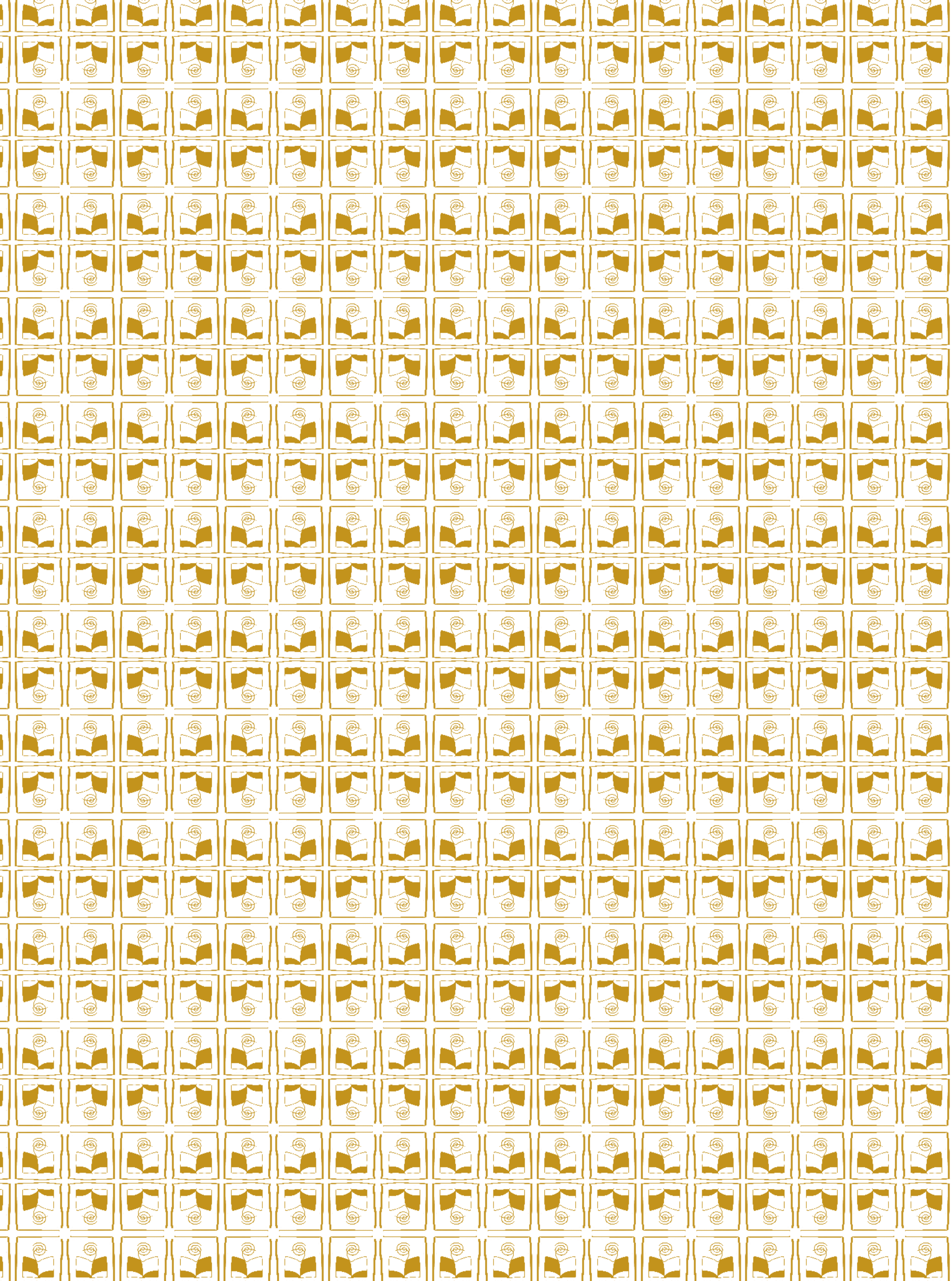
¿Cómo se teje un patrimonio común entre fronteras que dividen? Esta sección explora las redes visibles e invisibles que sostienen el patrimonio como una trama de cooperación, intercambio y acción compartida.

Aquí, los territorios no se reducen a líneas en un mapa: son espacios vivos de prácticas y memorias que cruzan naciones, pueblos y generaciones. Desde corredores bioculturales hasta archivos comunes, la cooperación patrimonial emerge como una forma de integración sensible y política.

El turismo, las políticas regionales, las alianzas Sur-Sur, los programas multilaterales y los patrimonios compartidos revelan que el patrimonio no se protege en soledad: se cuida en común. América Latina no solo conserva su herencia; la proyecta como fuerza geopolítica, voz colectiva y visión de futuro.

Esta sección final nos recuerda que el patrimonio también es vínculo. Y que, en tiempos fragmentados, construir vínculos es ya un acto de resistencia y creación.





Patrimonio transfronterizo

Giselle Chang-Vargas

LA AGENDA RECIENTE EN POLÍTICAS DE COOPERACIÓN internacional aborda el patrimonio transfronterizo, que incluye bienes y expresiones de valor patrimonial ubicados en territorios de dos o más países con una frontera común. Este patrimonio va más allá de las fronteras físicas, extendiéndose a regiones, provincias y países, y abarca tanto bienes materiales como prácticas, conocimientos y tradiciones que definen a diversas comunidades. Su diversidad cultural étnica-cultural, geográfica, histórica y social, resultado de siglos de interacción entre pueblos indígenas y migrantes de diferentes continentes, ha dado lugar a una identidad colectiva que trasciende las fronteras nacionales. Sin embargo, esta riqueza enfrenta múltiples desafíos, como el extractivismo, la globalización y el cambio climático, que amenazan su preservación y gestión. Además, los esfuerzos para proteger este patrimonio se ven dificultados por la falta de coordinación entre gobiernos y la marginalización de las zonas fronterizas, donde las políticas de desarrollo y derechos humanos se ven limitadas.

Por otro lado, la posición periférica de los territorios limítrofes complica la gestión del patrimonio transfronterizo, restringiendo el acceso a políticas públicas adecuadas. Asimismo, la falta de desconcentración de funciones gubernamentales y las debilidades en la coordinación interinstitucional obstaculizan la toma de decisiones efectivas y la conciliación de intereses, limitando la efectividad de las políticas de conservación. Como ilustran en la región amazónica, que abarca Brasil, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia, la falta de coordina-

ción entre los gobiernos nacionales ha dificultado la implementación de políticas de conservación, mientras que las actividades extractivas y la minería ilegal han causado un daño significativo al ecosistema. En la frontera entre México y Guatemala, la ausencia de políticas coordinadas ha permitido la deforestación masiva, afectando tanto el medio ambiente como las comunidades locales que dependen de los recursos naturales para su subsistencia.

Además, en el Gran Chaco, que abarca Argentina, Paraguay y Bolivia, la explotación agrícola y otros intereses extractivos han amenazado tanto la biodiversidad como las culturas locales, sin que los gobiernos implementen políticas de preservación efectivas. Estas deficiencias en la gobernanza transfronteriza, que incluyen el racismo estructural y el desprecio por los saberes locales, privan a las comunidades de su derecho a gestionar su patrimonio, lo cual es fundamental para una conservación sostenible. Por otro lado, la falta de apoyo a los programas de integración subregional sigue limitando la efectividad de las políticas de preservación, mientras que la importancia cultural y simbólica del patrimonio local sigue siendo ignorada.

A pesar de la creación de numerosos organismos integracionistas tras la independencia de los países latinoamericanos, la falta de articulación y visión integral, sumada a divergencias ideológicas y los intereses políticos nacionales, ha llevado a la fragmentación de la región. La mayoría de estas iniciativas priorizaron aspectos políticos y económicos, sin reconocer la importancia de la naturaleza y las culturas locales para una verdadera integración regional. Para avanzar en la integración y superar las deficiencias actuales, es esencial una gobernanza multinivel que involucre a autoridades locales, nacionales e internacionales, facilitando la coordinación de acciones que aborden las carencias mencionadas.

Casos emblemáticos inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO (LPM), como el Qhapaq Ñan, las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes y el Parque Internacional La Amistad, demuestran cómo la cooperación transfronteriza y la preservación del patrimonio cultural y natural pueden contribuir a la integración regional. El Qhapaq Ñan, en particular, ha sido reconocido por su importancia cultural y ecológica, promoviendo tanto la integración como la preservación de la biodiversidad. Este sistema de rutas andinas conecta seis países sudamericanos y ha sido acompañado de un sofisticado sistema de gestión, que incluye tres niveles de acción: internacional, nacional y regional-provincial, y local-comunal. Además, cuenta con una estructura administrativa detallada, que incluye un comité internacional, un comité técnico, un comité de embajadores y un secretariado pro-tempore (Rodríguez 2022).

Por su parte, las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes, amenazadas por los cambios climáticos y la urbanización, y el Parque Internacional La Amistad, un área clave de biodiversidad habitada por pueblos con una cosmovisión vinculada a la conservación ambiental, también subrayan la importancia de la cooperación y la integración regional. Aunque estos sitios han logrado avances en gobernanza transfronteriza, monitoreo y planes de riesgos, persisten desafíos como la falta de recursos y capacitación en conservación, así como la presión del turismo.

Los acuerdos bi o tri-nacionales, a pesar de las asimetrías entre países, pueden servir como marco para la integración fronteriza regional, la sostenibilidad de los recursos hídricos y la participación comunal. Algunos ejemplos de estos esfuerzos incluyen: (a) el Convenio sobre la Protección y Utilización de los Cursos de Agua Transfronterizos y Lagos Internacionales, que aborda impactos transfronterizos y los efectos sobre el medio ambiente y las comunidades; (b) el Programa Naturaleza y Cultura Internacional, que conserva paisajes biodiversos en 20 culturas locales de México, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú; (c) el Proyecto Regional Patrimonio Cultural, Urbano-Ambiental del PNUD, que promueve la capacitación descentralizada en el patrimonio de los pueblos mayas; (d) el “Convenio Fronterizo Costa Rica-Panamá”, que protege la biodiversidad transfronteriza y ha implementado un plan de acción para las comunidades vecinas durante la pandemia del Covid-19.

Estos esfuerzos muestran la relevancia de valorar el nexo entre biodiversidad y cultura, pues los recursos de la tierra y los mares son la cuna en la que se construyen distintos estilos de vida. El patrimonio no solo es una herencia, sino también una construcción social que se modifica tanto por influencia de acciones naturales como humanas. Aproximadamente tres cuartas partes de la biodiversidad planetaria se localizan en territorios indígenas, donde se respeta el principio de convivencia armónica con la naturaleza, clave para la preservación de la biodiversidad y los saberes ancestrales. La integración patrimonial es esencial para evitar transformaciones descontextualizadas que amenazan el significado y el derecho de los pueblos sobre su patrimonio, un riesgo común en proyectos que separan los bienes culturales de su contexto socio-ambiental, convirtiéndolos en un fetiche. Este riesgo puede mitigarse con una gestión ambiental adecuada que valore el simbolismo detrás de los bienes culturales, tanto materiales como inmateriales.

A pesar de que la mayoría de los países de la región han ratificado los convenios internacionales emanados de agencias de las Naciones Unidas, las acciones concretas en las zonas fronterizas han sido parciales y

escasas. Existe un irrespeto sistemático de los principios obligatorios estipulados en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, lo que dificulta la implementación de buenas prácticas en el manejo de los recursos ambientales: no causar daños transfronterizos, prevenir la contaminación de los mares y evitar la pérdida de biodiversidad.

En general, el panorama de atención al patrimonio en zonas transfronterizas ha sido bajo. Al consultar las cifras de la LPM, de los 1,248 bienes inscritos hasta julio 2025, en la región LAC se encuentran 153 (105 culturales, 40 naturales y 8 mixtos). A nivel global, 51 de estos sitios son transfronterizos, lo que subraya la importancia de una gestión integrada que permita la preservación conjunta de estos patrimonios. En la región, destacan los tres ejemplos emblemáticos mencionados anteriormente, que resaltan tanto por su valor cultural como ecológico. Por otro lado, los Parques Nacionales de Iguazú (Argentina) e Iguacu (Brasil), aunque comparten un ecosistema transfronterizo, fueron inscritos en la LPM de forma separada debido a diferencias en su manejo y las leyes de cada país, lo que impidió su inscripción conjunta. Finalmente, la serie de obras arquitectónicas de Le Corbusier, que incluye sitios en varios países, entre ellos Argentina, fue inscrita como una obra transcontinental, destacando su impacto global en la arquitectura moderna.

Para superar desafíos similares, es necesario adoptar estrategias como la articulación de acciones que fortalezcan la conservación del patrimonio; la generalización de planes de manejo en las zonas de amortiguamiento y las prospecciones arqueológicas; el diseño de programas de capacitación en todos los niveles administrativos para facilitar la concienciación sobre la importancia del legado natural y cultural transfronterizo y su vínculo con la afirmación identitaria; el control de la gestión turística para asegurar que la prioridad sea la conservación patrimonial; la implementación de un plan de gestión de riesgos y monitoreo que integre los diversos tipos de patrimonio; la protección legal específica para los bienes transfronterizos; y la aplicación de un modelo de gobernanza conjunta con otros estados y compartida con las comunidades.

Por su lado, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) establece dos principios clave: primero, impulsa a los estados a atender todo tipo de patrimonio cultural inmaterial (PCI), sin importar si ha sido inscrito o no en listas internacionales; segundo, destaca el rol fundamental de las comunidades en la tarea de reconocer y salvaguardar los elementos transmitidos intergeneracionalmente, los cuales, a pesar de los cambios sociales y ambientales, siguen siendo reinterpretados y continúan siendo relevantes. Este

acervo se enfoca en expresiones vivas, como las tradiciones orales, las artes escénicas (danza, música, teatro), las técnicas de artesanías tradicionales, los rituales y festividades, así como los conocimientos y prácticas derivadas de la relación con la naturaleza y el universo. Sin embargo, en América Latina, a pesar de la amplia diversidad de expresiones culturales valoradas como parte del PCI, en tiempos recientes ha prevalecido la tendencia de priorizar elementos y obras espectaculares con mayor visibilidad internacional, relegando muchas manifestaciones representativas de las culturas locales a un segundo plano.

Por otro lado, existen desbalances tanto en las inscripciones en la LPM y las listas del PCI, ya que muestran una desigual distribución de inscripciones entre países. En el particular caso del PCI, la Lista Representativa incluye una gran cantidad de elementos, mientras que las otras dos listas – Salvaguardia Urgente y Buenas Prácticas de Salvaguardia – tienen una representación mucho más limitada. Estos desajustes pueden ser atribuibles a factores como el desinterés gubernamental, la falta de espacios para propuestas de las comunidades portadoras, carencias en la gestión técnica y la postulación de elementos culturales impulsados por intereses políticos o económicos. Aunque la UNESCO ha facilitado talleres de capacitación en la región, persiste una brecha significativa entre la asistencia a estos eventos y la implementación efectiva de los conocimientos adquiridos.

Además, Convención de 2003 enfrenta otros desafíos como la contradicción entre los planes de trabajo propuestos y su implementación efectiva. A esto se suma el escaso presupuesto, la falta de seguimiento y acompañamiento participativo, la ausencia de estrategias para realizar diagnósticos y estudios técnicos, y un enfoque limitado en el objeto o expresión cultural, sin considerar adecuadamente el proceso completo de patrimonialización.

Hasta la fecha, 106 elementos del PCI han sido inscritos en sus diferentes listas creadas en la UNESCO, ubicados en 31 países de América Latina y el Caribe. De estos, varios son compartidos entre países transfronterizos, destacando manifestaciones culturales como la lengua, danza y música de los garífunas (Belice, Guatemala y Honduras), el patrimonio oral y las tradiciones culturales del pueblo zápara (Ecuador y Perú), y el tango (Argentina y Uruguay). También figuran la música de marimba y las danzas tradicionales de la región del Pacífico Sur (Colombia y Ecuador), los cantos de trabajo de Los Llanos (Colombia y Venezuela), el bolero (Cuba y México), y los conocimientos y prácticas para la fabricación del pan de yuca (Cuba, República Dominicana, Haití, Honduras y Venezuela). Además, en

la región existe un elemento transcontinental registrado, la partería (2023), que, aunque vital para algunas comunidades, no ha logrado incluir a la mayoría de los países de América Latina y el Caribe, donde esta tradición tiene un rol ambivalente.

Asimismo, es importante destacar la amplia variedad de elementos que, aunque aún no han sido inscritos en la UNESCO o registrados oficialmente por los gobiernos nacionales, son reconocidos por las comunidades portadoras como parte de su PCI. Estos elementos transnacionales se comparten en diversas subregiones o incluso a lo largo de toda América Latina, y abarcan una rica diversidad de expresiones culturales. Entre ellas se incluyen las lenguas y tradiciones orales, como los idiomas autóctonos y mitologías de pueblos indígenas asentados en zonas fronterizas, tales como los mayas, los pueblos de la macrofamilia chibcha, quechua, aymara, mapuche, guaraní, macro-jê y tupí, así como el inglés criollo utilizado en el Caribe insular y continental. También forman parte del PCI las artes escénicas, como la música de marimba y las danzas del calipso afrocaribeño, así como las danzas sincréticas con “toritos”, que se celebran en varias regiones de Latinoamérica. Las festividades y rituales, como los cultos marianos con diversas advocaciones a lo largo de la región, los festejos al Cristo de Esquipulas, y las mascaradas y carnavales populares, también son componentes fundamentales de este patrimonio compartido.

La relación con la naturaleza, que se expresa en prácticas agrícolas y gastronómicas, también forma parte de este patrimonio. Ejemplos incluyen la gastronomía afrocaribeña, la cultura de la milpa, el simbolismo del cacao en prácticas agrícolas y alimentarias, el té de yerba mate, y la herbolaria campesina e indígena. Además, los paisajes naturales en armonía con paisajes culturales, como los agaves, cafetales y cañaverales, son reflejos tangibles de esta conexión ancestral con el entorno. Finalmente, las técnicas artesanales, como la elaboración de artesanías con frutos de jícara o totumo, calabazos, las balsas de totora, y la bisutería indígena elaborada con abalorios o chaquiras, también conforman una parte integral de este valioso patrimonio inmaterial.

La importancia de estas expresiones radica en que son un testimonio de prácticas emanadas de saberes ancestrales que, a pesar de los cambios, han logrado adaptarse sin perder su sentido y simbolismo. Sin embargo, en algunos casos, según el contexto político y económico, reconocer este patrimonio cultural inmaterial representa un desafío complejo. Uno de los mayores riesgos es que, a pesar de su valor, este PCI puede verse amenazado por la globalización, la cual tiende a homogeneizar e invisibilizar las particularidades culturales, o incluso

a apropiarse de ellas con fines turísticos y mercantiles. Una posible solución es mantener ciertas expresiones al margen de los procesos oficiales de inscripción, permitiendo que las comunidades recuperen el control sobre la producción y el consumo de estas manifestaciones.

La puesta en valor del patrimonio transfronterizo, a menudo influenciada por intereses externos, puede ser controvertida, ya que tiende a priorizar demandas ajenas a las necesidades y deseos de las comunidades locales. Para superar estos obstáculos y otros previamente mencionados, la cooperación internacional resulta esencial, especialmente en las zonas fronterizas, donde las comunidades comparten su patrimonio. Estas comunidades, con lazos afectivos que trascienden los límites político-administrativos, deben jugar un papel activo en los procesos de integración regional. La gestión ambiental y cultural están intrínsecamente relacionadas, por lo que reconocer los bienes en zonas transfronterizas brinda una oportunidad para implementar iniciativas conjuntas que respeten la diversidad y las culturas locales, contribuyendo a fortalecer la identidad regional.

La creación de alianzas multisectoriales entre actores sociales es un reto, pero también una oportunidad, ya que facilita la participación en la protección de áreas protegidas. El patrimonio transfronterizo puede ser clave en la planificación estratégica regional, dado que sus características fomentan el intercambio entre sectores. Las acciones de cooperación deben promover la participación de los actores locales, asegurando su compromiso con la conservación del patrimonio y el respeto a los convenios internacionales sobre biodiversidad y cambio climático, evitando daños transfronterizos al medioambiente. Finalmente, la cooperación debe centrarse en la región, excluyendo intereses ajenos, y facilitar la puesta en valor del patrimonio transfronterizo dentro de un marco de interacción entre los entornos natural y cultural. Este enfoque debe generar empatía entre los actores geopolíticos y contribuir a la activación y preservación de los elementos naturales y culturales de valor patrimonial.

Giselle Chang-Vargas — Antropóloga Social, Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura, con Maestría en Lingüística, Profesora Catedrática Jubilada y Ad Honorem de la Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica (UCR). | gischang.cr@gmail.com

REFERENCIAS

Knox, John H. *Principios Marco sobre los Derechos Humanos y el Medio Ambiente. Relator Especial de la ONU*, 2018. <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-environment/framework-principles-human-rights-and-environment-2018>.

Menchero, Miriam. “Financiación y cooperación internacional en el patrimonio cultural inmueble de los centros históricos coloniales latinoamericanos.” *EURE* 49, no. 146 (2023): 1–22. <https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/EURE.49.146.09/3541#toc>.

Rodriguez, Yoselin. *Amérique Latine et Caraïbes à l’UNESCO: Les Enjeux du Patrimoine dans les Relations Internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022.

UNESCO. *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. París: UNESCO, 1972.

UNESCO. *Salvaguardar nuestro patrimonio vivo: Convención 2003. Las listas*. <https://ich.unesco.org/es/listas>.

UNESCO. *Textos Fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*. París: Patrimonio Vivo, Sector Cultura, UNESCO, 2024.



Patrimonio y turismo

Marcelo Brito

ENTRE LOS TEMAS RELACIONADOS CON EL SECTOR del patrimonio, el turismo puede generar repercusiones positivas o negativas, según el modo de gestión del Estado y de la sociedad. En América Latina, esta relación se volvió evidente a partir de los años 1970, cuando los gobiernos empezaron a integrar el turismo como una estrategia económica para la preservación cultural. En Brasil, por ejemplo, el Programa Ciudades Históricas (PCH) justifica la preservación del patrimonio en función de su viabilidad económica y de otros aspectos relativos a la identidad y a la memoria (Corrêa 2013). En México, desde los años 1930, los sitios arqueológicos de Chichén Itzá y de Teotihuacán se convirtieron en destinos turísticos, mientras que, en Perú, el Plan Copesco (Plan Turístico y Cultural Perú-Unesco), a finales de los años 1960, realizó una conexión entre Machu Picchu y los demás sitios arqueológicos, basada en la infraestructura y la planificación estratégica (Rodríguez 2022). Cada país favoreció diferentes tipologías patrimoniales de acuerdo con su potencial turístico: Brasil se centró en las ciudades históricas, mientras que México y Perú privilegiaron los sitios arqueológicos.

Así, bajo la fuerte acción de los Estados Nacionales, la preservación del patrimonio encontró en el turismo un aliado fundamental para su perpetuación, despertando así un interés por su consumo. El turismo se ha convertido en un medio privilegiado para acceder, conocer, disfrutar y valorizar los bienes. Siguiendo esta lógica, la preservación del patrimonio en Brasil dejó de limitarse a la conservación y a la restau-

ración aislada de monumentos, y pasó a incluir las ciudades históricas como enfoque central de la acción del Estado. Este nuevo abordaje justificó inversiones previamente impensables. Sin embargo, este enfoque global de los conjuntos urbanos ha suscitado una situación aún más complicada a raíz de intereses crecientes, incluyendo los de los residentes como legítimos titulares de ese patrimonio.

La cuestión de la vivienda adquirió mayor relevancia y se emprendieron varias iniciativas que siguen siendo hasta hoy día una referencia. Algunos ejemplos notables son la recuperación y la revitalización de las ciudades de Quito (Ecuador) y de Olinda (Brasil), ambas reconocidas como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Aunque estas iniciativas hayan generado beneficios, también provocaron tensiones, especialmente en lo que respecta al aburguesamiento y a la pérdida de identidad local. En este contexto, la ampliación del concepto de patrimonio cultural supera el monumento aislado, y requiere nuevas orientaciones en términos de acción pública. Esto incluye el reconocimiento de la transversalidad de la política patrimonial, que tiene que ser aún más profundizado en América Latina, teniendo en cuenta los desafíos actuales para fortalecer la gestión de este bien en el ámbito de esta nueva perspectiva.

El patrimonio y el turismo operan en momentos distintos, lo que supone una gestión diferenciada. Mientras que la preservación del patrimonio requiere procesos continuos y a largo plazo, el turismo funciona a menudo con una lógica a corto plazo impulsada por los mercados. Para equilibrar estas dinámicas, es fundamental fortalecer las bases de la gestión integrada para permitir una interacción más eficiente entre los dos campos. Esto implica adoptar instrumentos y estrategias innovadoras que reconozcan la interdependencia entre ellos. Sin embargo, la promoción del turismo cultural en la región pone de relieve ciertas debilidades, especialmente la falta de acceso democrático y cualificado a los bienes patrimoniales para las poblaciones locales. Esta brecha también existe al nivel educativo, con sistemas formales limitados en términos de capacitación profesional en el sector de la preservación del patrimonio desde una perspectiva turística. La organización del sector turístico, a pesar de su papel estratégico para el desarrollo económico, también plantea un problema mayor por la falta de movilización que le impide integrarse plenamente en las actividades turísticas para las cuales el patrimonio representa un recurso central.

En el caso del patrimonio natural, en particular las zonas de conservación como los parques nacionales, la interacción con el turismo reviste

varias formas. Debido a un acceso más restringido y vigilado, la actividad turística en espacios de ese tipo sigue un modelo más controlado, orientado principalmente al ecoturismo y al turismo de aventura. Es el caso de los Parques Nacionales Nahuel Huapi y Lanín, en la Patagonia argentina, y del Parque Nacional Descubrimiento, en la Costa do Descubrimiento, en Brasil, donde la experiencia del visitante depende en gran medida de la actuación de los operadores especializados.

Así, cuando bien planificada, la interacción entre el turismo y el patrimonio - cultural o natural – alienta la valorización del acervo existente y fomenta las prácticas de conservación. En los países de América Latina, la riqueza de los recursos pone de relieve la necesidad de ampliar y optimizar las estrategias de desarrollo sostenible, lo que fortalece no solamente la economía local, sino también las identidades culturales de las comunidades involucradas. En este contexto, la promoción del turismo cultural y del ecoturismo desempeña un papel esencial, no sólo para la valorización del patrimonio, sino también para la construcción de actitudes ecológicamente equilibradas, económicamente viables y socialmente inclusivas, que contribuyen al bienestar y a la paz en la región.

A pesar de los desafíos aún existentes, los avances conceptuales y programáticos realizados por la Comisión de Patrimonio Cultural del MERCOSUR, con el apoyo de la Reunión de Ministros de Cultura del bloque, son innegables. Esto resulta de la estructuración de los procesos de reconocimiento del Patrimonio Cultural del MERCOSUR, de la consolidación de las definiciones conceptuales y del perfeccionamiento de los procedimientos operativos. Esta política cultural tiene por objetivo fortalecer la integración y el desarrollo regional a través del patrimonio que incluye un valor simbólico y un gran potencial turístico. Un ejemplo evidente de estas sinergias, fue el reconocimiento de las Misiones Jesuíticas Guaraníes, Moxos y Chiquitos como patrimonio cultural común de la región, incluyendo Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay (Oliveira 2019). Aunque cada país fomentó sus propias iniciativas, la riqueza cultural del conjunto carece, a pesar de todo, de una presentación estructurada, tanto para los residentes como para los visitantes. Una valorización integrada podría desde luego generar importantes beneficios socioeconómicos para toda la región.

El Parque Nacional de Iguazú, en Foz do Iguaçu (Brasil) es un ejemplo notable de la modernización de la gestión del patrimonio. Creado en 1939, para proteger los vestigios de la Mata Atlántica y albergar las cataratas del Iguazú, el parque es el refugio de diver-

sas especies de la biodiversidad brasileña y autoriza las visitas del público. Además del turismo, también organiza actividades de educación e interpretación ambiental (ICMBio, S.d.). Como una de las atracciones turísticas más visitadas del país, el Parque se destaca por su plan de gestión equilibrado en términos de conservación de la biodiversidad y uso sostenible de los recursos naturales (ICMBio, 2018). Pionero en Brasil a nivel de la colaboración entre los sectores público y privado, el Parque Nacional de Iguazú fortaleció su gestión gracias a la externalización de servicios, la captación de fondos privados, el fomento del turismo sostenible y la promoción de actividades educativas orientadas hacia la conservación del medio ambiente (Rudzewicz, 2004).

La expansión del turismo en territorios de valor cultural y natural, se desarrolla paralelamente a los esfuerzos emprendidos para controlar su capacidad de carga y garantizar la preservación de estos espacios. Este equilibrio es particularmente fundamental en los sitios naturales y arqueológicos más vulnerables a la alta presión turística, como Machu Picchu en Perú, o Chichén Itzá y Teotihuacán en México, todos reconocidos como Patrimonio Mundial y como desafíos permanentes para las autoridades locales y nacionales. A pesar de las oportunidades que el turismo puede ofrecer, su integración en la preservación del patrimonio aún se enfrenta a retos estructurales. Para garantizar el uso sostenible de los recursos, es imprescindible establecer orientaciones claras, así como alianzas estratégicas que consideren la conservación como una trayectoria de desarrollo. Estas iniciativas deben garantizar la participación activa de las comunidades locales, detentoras y promotoras directas de las manifestaciones culturales, que incluyen los saberes tradicionales y también las expresiones artísticas como la danza, la música, la literatura y la gastronomía.

El patrimonio cultural inmaterial se convirtió en un fuerte atractivo turístico y moviliza a los visitantes nacionales y extranjeros en varios países de la región. En Brasil, algunos eventos como el Festival de Parintins (Amazonas), São João de Caruaru (Pernambuco), Círio de Nazaré (Belém do Pará) y el Carnaval de Río de Janeiro, se volvieron puntos de referencia en el calendario turístico. Del mismo modo, las festividades reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, como el Día de los Muertos en México, el Carnaval de Oruro en Bolivia y la Semana Santa en Antigua Guatemala, han organizado paquetes turísticos que incluyen visitas guiadas, desfiles, experiencias gastronómicas y talleres culturales.

Así pues, la interacción entre los gestores, los propietarios del patrimonio y los operadores turísticos debe ser cuidadosamente planificada para permitir experiencias auténticas y respetuosas de las tradiciones locales. El turismo cultural, cuando bien organizado, asegura la promoción de los territorios creativos, la dinamización de la economía, la valorización del patrimonio y la consolidación de la identidad de las comunidades. La promoción de los territorios creativos constituye una estrategia esencial para combinar tradición e innovación, proporcionando experiencias inmersivas y sensoriales que reflejan una visión rica y vibrante de la cultura local. Esta experiencia debe ser igualmente atractiva, divertida y enriquecedora (Brito, 2009).

Sin embargo, todavía existe un desajuste entre las políticas de patrimonio y las estrategias de turismo en América Latina, lo que pone de relieve la necesidad de enfoques más transversales, articulados y coordinados. La valorización de los territorios creativos, como herramienta de promoción del turismo cultural, es aún incipiente en las agendas gubernamentales y empresariales de la región. A pesar de algunas iniciativas en países como México, Perú, Colombia y Brasil, cabe señalar el programa Pueblos Mágicos de México (Sectur, 2014). Creado para preservar y promover las ciudades y los pueblos que ofrecen experiencias auténticas en materia de patrimonio cultural y natural, el programa ya contaba con 132 ciudades participantes en 2020. Destinos como Taxco (Guerrero), Cholula (Puebla) y San Cristóbal de las Casas (Chiapas) son ejemplos de esta estrategia destinada a revitalizar los lugares de fuerte significado histórico y cultural, y a ampliar la diversidad de alternativas turísticas para los visitantes nacionales y extranjeros (Sectur, 2020).

La gestión turística de Machu Picchu ha sido una prioridad para las autoridades peruanas, dado el intenso interés de los visitantes y su conexión con otras referencias culturales como Cusco y el Valle Sagrado de los Incas. Por esta razón, fueron establecidas estrategias de gestión pública destinadas a equilibrar la conservación de estos sitios como atractivos turísticos y su acceso, mediante la utilización de múltiples medios de desplazamiento, como la carretera, el ferrocarril, y los paseos pedestres a través de senderos organizados por las agencias turísticas en el Camino Inca. El creciente flujo de turistas, la necesidad de controlarlos y los requerimientos de conservación de los sitios del Patrimonio Mundial llevaron a la creación del Plan Maestro del Santuario Histórico de Machu Picchu (Perú, 2014). Este documento establece orientaciones fundamentales para la protección del sitio,

abordando los aspectos legales del patrimonio arqueológico, su condición de área natural protegida, la gestión cultural y turística, así como el ordenamiento territorial vigente. Además, una reciente resolución ministerial refuerza estas directrices, buscando mejorar la experiencia del visitante y garantizar la conservación del sitio (Perú, 2024).

El Paisaje Cultural Cafetero de Colombia, declarado Patrimonio Mundial, representa una auténtica experiencia de inmersión en la cultura del café. Esta iniciativa comunitaria permite a los visitantes conocer de cerca la forma de vida de los caficultores, a través de la exploración de pequeños pueblos y de fincas, del acompañamiento de los cultivos y de la producción del café y de la participación a operaciones de degustación. Además, los festivales y los eventos culturales refuerzan el papel de la caficultura como tradición profundamente arraigada en la identidad regional. Más que una práctica de producción, la caficultura es considerada como un estilo de vida (Procolombia, S.d.l, S.d.2).

La Estrada Real en Brasil, establecida como ruta turística en 2001, combina paisajes, ciudades históricas y un rico patrimonio cultural en Minas Gerais, Río de Janeiro y São Paulo. Con carreteras históricas que conectan Paraty, Ouro Preto y Diamantina, su gestión está coordinada por el Instituto Estrada Real, vinculado a la FIEMG (Federación de Industrias del Estado de Minas Gerais), que promueve el turismo en la región a través de itinerarios, eventos culturales y la expedición de pasaportes turísticos (Instituto Estrada Real, S.d.). Al igual que el Estrada Real, el Qhapaq Ñan, el Camino Principal Andino, es Patrimonio Mundial y se destaca como un ejemplo de la promoción del turismo comunitario. El recorrido de Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, a través de esta ancestral red de caminos incas valora la interacción con las tradiciones locales, la gastronomía y la artesanía. Ambos casos demuestran el potencial del turismo cultural en América Latina para fortalecer las economías locales y preservar las identidades culturales.

A la luz de lo expuesto anteriormente, resultan evidentes algunos principios fundamentales que deben guiar el desarrollo del binomio patrimonio y turismo en América Latina para asegurar que esta interacción beneficie tanto a la preservación del patrimonio cultural como al turismo sostenible en la región. Entre los principales puntos se destacan el control público para proteger y valorizar el patrimonio; la necesidad de una gestión participativa y multisectorial; la importancia del conocimiento previo y la innovación para adaptar el patrimonio, en este caso, al consumo turístico; la focalización sobre las bases territoriales específicas, reconociendo los sitios patrimoniales como

territorios creativos; la interacción entre los visitantes, los sitios y los productos turísticos; la particularidad de los sitios, que no significa automáticamente que tengan éxito, la prevención de la gentrificación y de la turistificación; la mejora de los proyectos turísticos mediante la capacitación especializada y una mayor interacción entre los gestores; la conexión entre los proyectos culturales, urbanos y turísticos; y el papel del turismo en la promoción y la defensa del patrimonio, como aliado en su difusión (Brito, 2009).

Así, aunque la cuestión de la valorización turística de los sitios patrimoniales haya sido asumida en la región, no se puede afirmar que su comprensión sea universalmente compartida por todos, considerando el mundo global y competitivo, la promoción de los atractivos turísticos exige creatividad, innovación y competencia para que los destinos patrimoniales puedan ofrecer experiencias auténticas, fortalecer las identidades y contribuir a la preservación de este legado para las generaciones futuras.

*Marcelo Brito — Investigador del Laboratorio de Estudios de Turismo y Sostenibilidad de la Universidad de Brasilia - LETS/UnB. Post-Doctorado en Turismo, Patrimonio y Desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid, España y Doctor en Gestión y Valorización Urbana por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona de la Universidad Politécnica de Cataluña. Está especializado en patrimonio cultural y fue director del Instituto del Patrimonio Histórico-Artístico Nacional (IPHAN). Director de Patrimonium & Urbs. Consultoría y Servicios Técnicos Especializados en Arquitectura, Urbanismo, Patrimonio y Turismo.
| patrimonium.urbs@gmail.com*

REFERENCIAS

Brito, Marcelo. *Las ciudades históricas como destinos patrimoniales: una mirada comparada: España y Brasil*. Sevilla: Consejería de Cultura, IAPH, Junta de Andalucía, 2009.

Corrêa, Sandra Rafaela Magalhães. *O Programa de Cidades Históricas (PCH): por uma política integrada de preservação do patrimônio cultural – 1973/1979*. Brasília: Repositório UnB, 2013.

ICMBio. *Parque Nacional do Iguaçu*. <https://www.icmbio.gov.br/parnaiguacu/>.

ICMBio. *Plano de manejo do Parque Nacional do Iguaçu*. Brasília: ICMBio, 2018.

Instituto Estrada Real. Estrada Real, uma estrada, seu destino. <https://institutoestradareal.com.br>. Accedido el 14 de octubre de 2024.

Oliveira, José Roberto de. “A região missioneira: patrimônio e turismo cultural.” *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (Brasília, 2019): 237–259.

Perú. *Plan Maestro del Santuario de Machu Picchu 2015–2019: Diagnóstico y anexos*. Cusco: Ministerio del Medio Ambiente y Ministerio de Cultura, 2014.

Perú. *Resolución Ministerial n.º 000207-2024-MC*. San Borja: Ministerio de Cultura, 12 de mayo de 2024.

ProColombia. *Paisaje Cultural Cafetero*. <https://paisajeculturalcafetero.org.co>. Accedido el 14 de octubre de 2024.

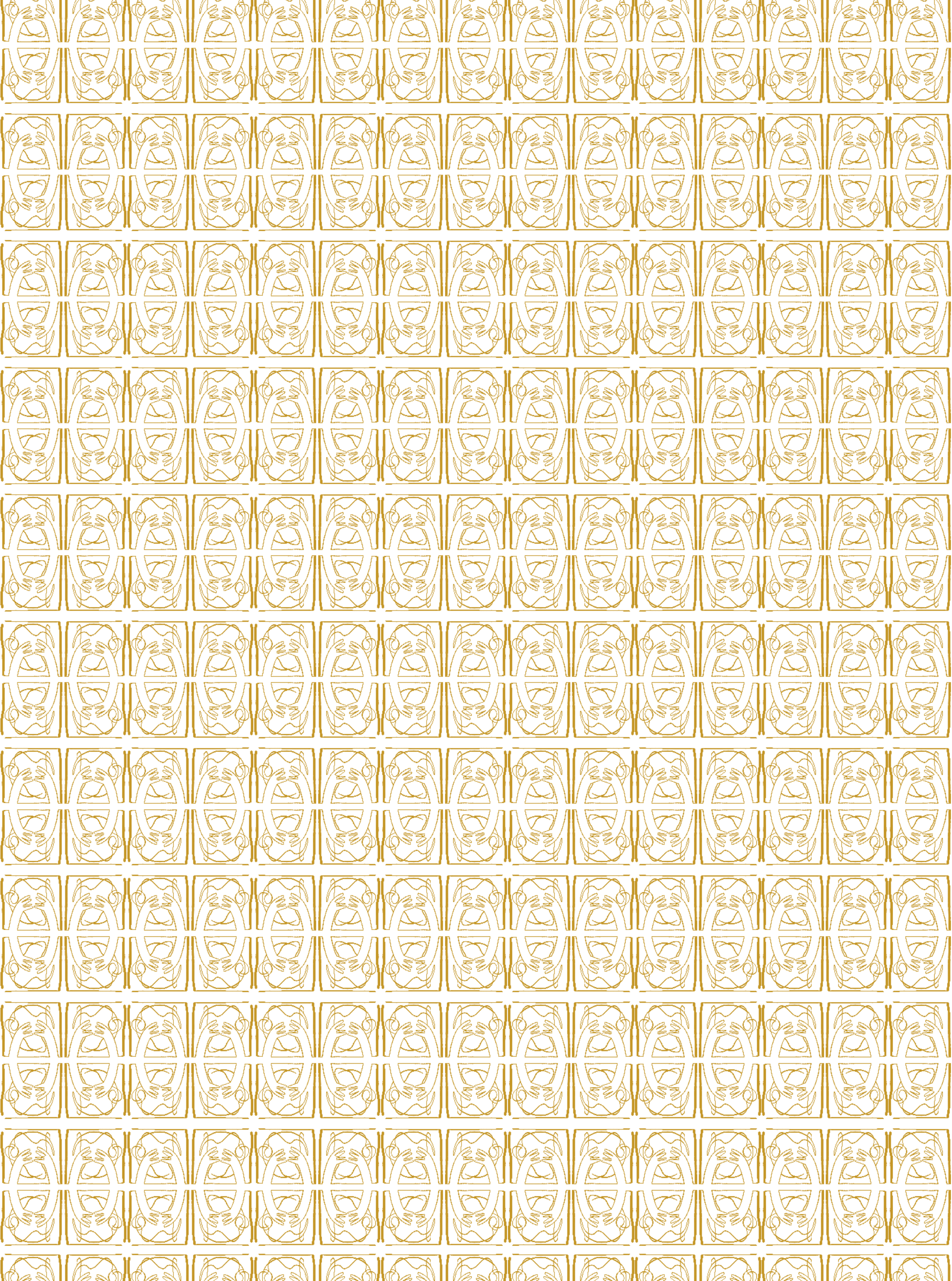
ProColombia. *Paisaje Cultural Cafetero*. <https://colombia.travel/pt/blog/revista-colombia-co/paisagem-cultural-cafeeira?form=MG0AV3>. Accedido el 14 de octubre de 2024.

Rodríguez, Yoselin. *Amérique latine et Caraïbes à l’UNESCO : les enjeux du patrimoine dans les relations internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022.

Rudzewicz, Laura. “A terceirização do Parque Nacional do Iguaçu/PR: exemplo de modelo de gestão em unidades de conservação no Brasil.” *En Anais do II Seminário de Pesquisa em Turismo do MERCOSUL. Construções Teóricas no campo do Turismo*, 10–11 de setembro de 2004.

SECTUR – Secretaría de Turismo. *Acuerdo por el que se establecen los lineamientos generales para la incorporación y permanencia al Programa Pueblos Mágicos*. Ciudad de México: Diario Oficial de la Federación, 2014.

SECTUR – Secretaría de Turismo. *Pueblos Mágicos de México*. <https://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-206528>. Accedido el 11 de octubre de 2024.



El patrimonio en las relaciones Sur-Sur

Dirceu Cadena

ANTIGUAMENTE VINCULADO A LA AFIRMACIÓN DE las diferencias entre Estados-nación, el patrimonio es hoy un importante recurso geopolítico en las relaciones Sur-Sur, que promueve la cooperación, el desarrollo y la superación de visiones eurocéntricas. América Latina ha desempeñado un papel importante en este proceso, aumentando su presencia en las listas de patrimonio cultural, natural e inmaterial de la UNESCO, así como su capacidad institucional, y adoptando nuevas concepciones del patrimonio.

La Lista del Patrimonio Mundial ha promovido organizaciones regionales, como, por ejemplo, las inscripciones binacionales de las Misiones Jesuíticas Guaraníes (Brasil-Argentina, 1983/1984), y el Parque de la Amistad (Costa Rica-Panamá, 1991). El caso del Qhapaq Ñan, una red de senderos utilizados y ampliados por los incas, son ejemplos de la capacidad del sistema de la UNESCO para crear articulaciones regionales. La candidatura lanzada en 2001, en la que participaron seis países, se enfrentó a retos burocráticos, conflictos y tensiones históricas. Tras un largo y complejo proceso, su inscripción en 2014, marcó una nueva fase de cooperación y de compromiso en la gestión del patrimonio (Rodríguez, 2022).

América Latina también afirmó el reconocimiento de su patrimonio inmaterial a través de las candidaturas conjuntas, como las de los Garífuna (2008, Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua), y el pueblo

Zápara (2008, Ecuador y Perú), que fortalecieron la diversidad lingüística y cultural de la región. La música y la danza también se destacaron a lo largo de los años. El Tango ha sido registrado por Argentina y Uruguay en 2009, mientras que el proyecto «Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades Aymara» (Bolivia, Chile y Perú), entró en el Registro de Mejores Prácticas de Salvaguardia, reforzando el compromiso con los conocimientos tradicionales. Más recientemente, el Bolero (Cuba y México, 2023) fue reconocido por su relevancia en términos de identidad latinoamericana. En 2024, el saber-hacer del Casabe, o pan de yuca, fue incluido en la lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, a través de una solicitud conjunta de Cuba, la República Dominicana, Haití, Honduras y Venezuela.

Estos son ejemplos del fortalecimiento de la escala mundial del patrimonio, caracterizada por una compleja articulación entre instituciones, actores, discursos y espacios estructurados en el ámbito de la UNESCO. Por otra parte, indica también que la inclusión de países en desarrollo en la política patrimonial mundial ha contribuido, como recurso político, a una concienciación sobre el tema, a la promoción de su integración en las redes de cooperación internacional, a su afirmación como líderes regionales, a la atracción de inversiones en materia de cuestiones estratégicas para cada Estado, así como a la construcción de nuevas interpretaciones de sus territorios (Melo Filho, 2017). Con el reconocimiento y el alcance de la UNESCO, se han desarrollado varios proyectos regionales, demostrando la importancia del patrimonio en las relaciones internacionales (Christofoletti, 2022).

Aunque que la Convención del Patrimonio Mundial haya surgido de la cooperación internacional con miras a evitar la destrucción de diversas construcciones, los análisis se concentraron en los desacuerdos, los conflictos y las disputas (Ashworth y Tunbridge, 1996). No obstante, cuando movilizado por otros motivos, este permite enfoques orientados hacia la diplomacia del patrimonio (Winter, 2015). Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural contemporáneo tiene un carácter ambivalente: implica disputas y conflictos, pero permite también la cooperación y el desarrollo.

En las relaciones Sur-Sur de América Latina, los técnicos y las instituciones amplifican el carácter ambivalente del patrimonio al incorporar conocimientos que cuestionan las lecturas moderno-coloniales. Los Centros de Categoría 2 (CC2) de la UNESCO en la región, son un ejemplo de esta nueva acepción. El Centro Lúcio Costa (CLC) desarrolla actividades de formación y de creación de redes entre Brasil, donde se encuentra la sede del centro, los países de la región y los países africanos

de habla portuguesa. Creado en 2010, representó la propuesta de Brasil cuyo objetivo era fortalecer la cooperación Sur-Sur y reafirmar al país como una fuerza política importante en la escena internacional, por medio de la cultura, como herramienta de diálogo y de cooperación. La idea de su creación se remonta a 2006, durante el gobierno de Luiz Inácio «Lula» da Silva, como parte de una estrategia diplomática que incluía la construcción de alianzas a través de la diplomacia cultural y la cooperación técnica en el sector del patrimonio (Rodríguez, 2022). En este sentido, la institución es un instrumento para la implementación de la cooperación multilateral brasileña, que promueve intercambios en los ámbitos lingüístico, histórico y geográfico.

Asimismo, el Instituto Regional del Patrimonio Mundial en Zacatecas (IRPMZ), creado también en 2010, opera en México, Centroamérica y el Caribe, con el objetivo de fomentar la cooperación regional. Desde 2014, once Estados han firmado acuerdos de participación con el instituto. El Centro se ha dado a conocer impartiendo cursos de formación para el intercambio de conocimientos entre los expertos en patrimonio, y la promoción de una administración adecuada de los bienes culturales y naturales.

En el ámbito del patrimonio inmaterial, el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) fue creado en 2006, y comenzó a funcionar en 2008, tras la firma de un acuerdo entre la UNESCO y Perú. El Centro cuenta actualmente con 19 Estados miembros, presentando una cobertura consolidada de la región latinoamericana. Sus acciones se han articulado en torno a proyectos de ayuda a la salvaguardia de las comunidades tradicionales, como los Ayamara de Bolivia, Chile y Perú, o los Guaraníes de los países miembros, así como las manifestaciones musicales, el canto y la danza, de las comunidades afrodescendientes. Asimismo, estos proyectos se inscriben en una dinámica de cooperación Sur-Sur en materia de patrimonio inmaterial, integrando activamente las comunidades locales y promoviendo las colaboraciones transnacionales.

La creación de estos Centros de Categoría 2 contribuyeron notablemente a la constitución de una nueva dimensión en materia de patrimonio (Melo Filho, 2018), ahora relacionada a escala regional. Cabe señalar que, anteriormente ya se habían llevado a cabo otras acciones, como el Plan del Gran Caribe para Monumentos y Sitios, desarrollado por la ONG CARIMOS en 1982, y vinculado a la Organización de los Estados Americanos (OEA). Este plan, cuya sede se encuentra en Santo Domingo, es considerado como el primer ensayo destinado a promover la cooperación técnica horizontal entre los países de la re-

gión. Otro ejemplo resaltante, fue el Proyecto Regional PNUD/UNESCO para el Patrimonio Cultural, Urbano y Medioambiental, con sede en Lima, durante casi dos décadas. Lanzado en los años setenta, como una iniciativa subregional andina, este proyecto se desarrolló progresivamente hasta abarcar a toda América Latina y el Caribe, y a otras naciones africanas de habla portuguesa. Durante este periodo, al promover servicios de asesoramiento, investigación y formación de especialistas, se fue consolidando como uno de los primeros instrumentos de cooperación patrimonial de ámbito intercontinental.

Más recientemente, las organizaciones internacionales desempeñaron un papel central en la coordinación de la cooperación en materia de patrimonio. Por ejemplo, la Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), ha llevado a cabo varios programas con vistas a promover la cooperación entre los países, especialmente el proyecto *Patrimonio y Rutas Culturales*, realizado entre 2021 y 2023, que relaciona los países sudamericanos con España y Portugal. Pero, sin embargo, la cooperación Sur-Sur en materia de patrimonio supera las listas del patrimonio y las relaciones institucionales. Ciertas cuestiones, como la lucha contra el tráfico ilícito de bienes culturales, la formación de profesionales en este campo, y la digitalización de archivos históricos, ocupan un lugar cada vez más central en la agenda de la cooperación regional. Un ejemplo de ello es la asociación entre Brasil y Guinea-Bissau para la formación de fuerzas de seguridad en el ámbito de la lucha contra el tráfico de bienes culturales. Asimismo, los proyectos de digitalización de los archivos históricos promovidos por México a través de la AMEXCID, han beneficiado a países como Belice, Jamaica, San Vicente y las Granadinas, y República Dominicana, fortaleciendo la gobernanza del patrimonio.

Junto a estas iniciativas, algunas relaciones transregionales también se concretizaron entre los países latinoamericanos, africanos y asiáticos, incluyendo por ejemplo ciertas iniciativas de la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa (CPLP). En el marco de la CPLP, ha sido creada la Comisión del Patrimonio Cultural de la CPLP (CPLP, 2017). En 2018, por ocasión de la Primera Reunión de la Comisión, los Estados participantes decidieron apoyar la candidatura de Morna al patrimonio cultural inmaterial, y la creación de un grupo de trabajo para el establecimiento de criterios para las acciones de capacitación ejecutadas por la CPLP (CPLP, 2018). Al mismo tiempo, los bloques políticos y económicos tales como los grupos regionales IBSA (India, Brasil y Sudáfrica) y BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), fueron incorporando la cultura en sus agendas, aunque sin enfoque

estructurado en el patrimonio. Mientras el IBSA promovía el intercambio de conocimientos tradicionales y las prácticas culturales entre sus Estados partes, los BRICS debatían sobre la cooperación cultural con vistas a reforzar los lazos entre sus miembros, y la posibilidad de incluir la salvaguardia del patrimonio en su estrategia multilateral.

Aunque estas acciones de cooperación entre Estados hayan sido importantes, la escala regional en materia de patrimonio se concretizó en 2012, con la creación de la Comisión de Patrimonio Cultural (CPC) en el Mercosur Cultural. La CPC actúa como un órgano de asistencia permanente, que considera la cultura como un instrumento esencial para la integración regional (Mercosur, 2012a). La CPC estableció una nueva escala para el patrimonio cultural, articulando definiciones conceptuales, regulaciones institucionales y espacios de decisión, y fomentando la diplomacia patrimonial. Esta nueva escala permitió reconocer interpretaciones regionales basadas en intereses locales, y abordar los procesos de formación socio-territoriales, así como la integración cultural.

El mismo año de la creación de la CPC, el Consejo del Mercado Común aprobó la creación de la categoría Patrimonio Cultural del Mercosur (PCM) y los criterios de reconocimiento de los bienes de interés regional. A pesar de no presentar una definición del patrimonio, el documento considera que esta categoría contribuye a la valorización de la identidad cultural regional y es un importante factor de integración regional (Mercosur, 2012b). Por lo tanto, las propuestas deben considerar aspectos que favorezcan la promoción de la integración entre los países (Mercosur, 2014).

La inscripción de bienes como Patrimonio Cultural del Mercosur (PCM) comenzó en 2013, priorizando los bienes culturales situados en zonas fronterizas. El Puente Internacional Barão de Mauá, entre Brasil y Uruguay, fue el primero en ser reconocido, reforzando el concepto de patrimonio como herramienta de integración regional. El expediente de candidatura destacaba el puente como «testimonio de la dinámica transfronteriza binacional y símbolo de la vocación integradora de la región» (IPHAN, 2015, p.13-15). Este reconocimiento refleja los esfuerzos de los Estados miembros por superar las tensiones históricas, dejando de lado antiguas disputas entre los imperios portugués y español por el control de la zona.

Además de los bienes materiales, el PCM también incluye manifestaciones culturales intangibles vinculadas a las regiones fronterizas. Expresiones como la Payada, el Chamamé, el Sistema Cultural de la Yerba Mate, la Tava y el Universo Cultural Guaraní son ejemplos de

tradiciones compartidas en la cuenca del Plata. Sin embargo, algunas inscripciones rompen esta lógica territorial. Entre los bienes materiales no ubicados en zonas fronterizas destacan el Edificio Mercosur (Montevideo), la Escuela del Solar de Artigas (Asunción), el Museo Sitio de Memoria ESMA (Buenos Aires) y la Serra da Barriga (Brasil). Un hito importante fue la inscripción de Cumbes, Quilombos y Palenques - La geografía del cimarronaje (2017), que involucró a todos los países del bloque. Propuesta inicialmente por Venezuela, la nominación visibiliza la herencia afrodescendiente en América Latina, y fue apoyada posteriormente por Brasil y Ecuador.

La inscripción propuesta por Venezuela buscaba dar visibilidad a la presencia de afrodescendientes en la región (Mercosur, 2015). En la 13ª reunión, Brasil y Ecuador se sumaron a la propuesta, considerando como sitios componentes de la candidatura los lugares donde la resistencia y la organización de los pueblos esclavizados jugaron un papel importante en el proceso de formación de sus respectivos Estados (Mercosur, 2016). Esta inscripción representa un punto de inflexión para la PCM. En primer lugar, porque amplía el sentido de la integración, al tratarse de un bien no situado en la zona fronteriza de los países. En segundo lugar, la inscripción reconoce manifestaciones no coloniales como patrimonio cultural. Por lo tanto, indica cómo América Latina puede utilizar el patrimonio para construir nuevas ideas y representaciones sobre su historia de formación, haciendo hincapié en la resistencia a los proyectos coloniales modernos.

El PCM sigue necesitando una mayor inversión diplomática para garantizar su papel efectivo. A pesar de los esfuerzos por construir planes de gestión, todavía no existen espacios políticos de debate que reúnan a los diferentes Estados Parte de forma permanente. Además de las reuniones preparatorias del CPC, la institucionalización de los Comités de Gestión de Activos puede contribuir tanto a la cooperación entre países como al mantenimiento de las características relevantes de los activos. Otro reto para consolidar la integración regional es conciliar tradiciones y concepciones dispares del patrimonio. Si bien la inscripción del Qhapaq Ñan representó un importante avance para los países andinos, aún es necesario realizar aproximaciones conceptuales y técnicas con los demás países.

Un tercer aspecto a plantear es la inscripción de bienes relacionados, sin embargo alejado de las zonas fronterizas. El reconocimiento de los Cumbes, Quilombos y Palenques es un hecho notable que indica que la integración, a través del patrimonio, no se limita a lugares de contacto directo, sino que implica el reconocimiento de puntos comunes de

identidad. Por último, subrayamos la necesidad de fortalecer los CC2 para favorecer un mayor equilibrio de los bienes reconocidos como patrimonio en la región. Brasil, México y Perú siguen desempeñando un papel importante en la geopolítica del patrimonio mundial. Una distribución más equitativa de los registros podría ser lograda gracias a una mayor capacitación de los profesionales, y al fortalecimiento de las redes transregionales de cooperación.

Dirceu Cadena — Doctor en Geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesor del Departamento de Geografía y Posgrado en Geografía de la Universidad Federal de Ceará.
| dirceucadena@gmail.com

REFERENCIAS

Ashworth, G. J., and J. E. Tunbridge. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley, 1996.

Christofoletti, Rodrigo. “Patrimônio e Relações Internacionais: Entre a Musealização e a Mundialização do Uso de Bens Culturais. Em Pauta o Tráfico Ilícito de Bens Culturais.” *In Patrimônio, Resistência e Direitos: Histórias entre Trajetórias e Perspectivas em Rede*, edited by Antônio Gilberto Ramos Nogueira, 79–102. Fortaleza: Mil Fontes, 2022.

Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). *I Reunião da Comissão de Patrimônio Cultural da CPLP*. Lisboa: CPLP, 2018.

Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). *X Reunião de Ministros da Cultura da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa*. Lisboa: CPLP, 2017.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Ponte Internacional Barão de Mauá: Dossiê de Candidatura: Patrimônio Cultural do Mercosul*. Brasília: IPHAN, 2015.

Melo Filho, Dirceu Cadena de. *Patrimônio Como Recurso Político: Disputas por Reconhecimento, Fortalecimento e Geopolítica entre UNESCO e Cabo Verde*. Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

———. “Patrimônio: Entre Escalas Geográficas e Espaços Políticos.” *Revista de Geografia* (Recife) 35, no. 1 (2018): 1–22.

Mercado Comum do Sul (MERCOSUL). *ATA N° 11/15: XI Reunión de la Comisión de Patrimonio Cultural del MERCOSUR Cultural*, 2015.

Mercado Comum do Sul (MERCOSUL). *ATA N° 13/16: XIII Reunión de la Comisión de Patrimonio Cultural del MERCOSUR Cultural*, 2016.

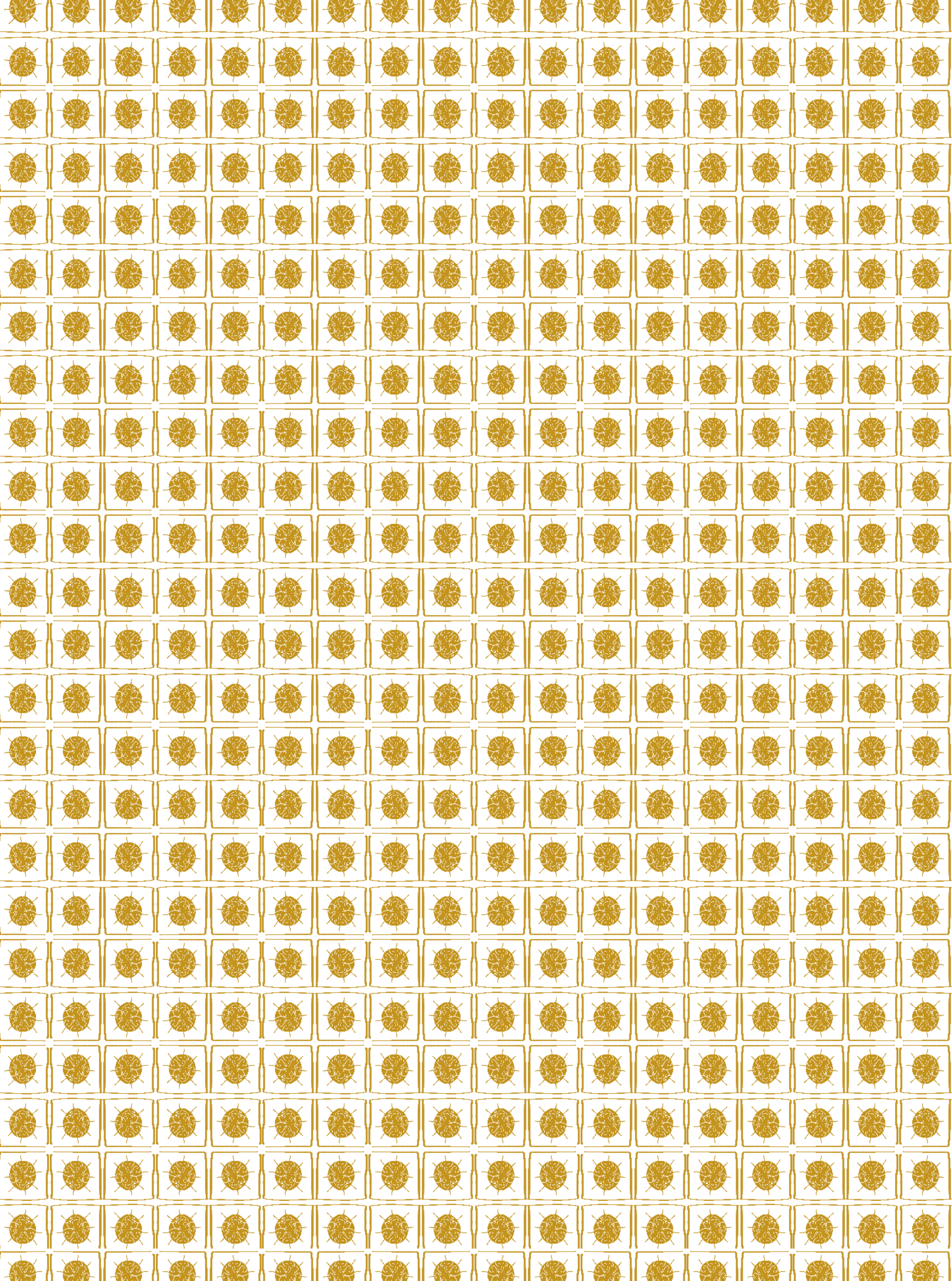
Mercado Comum do Sul (MERCOSUL). *Decisión N° 12 del Consejo del Mercado Común: Patrimônio Cultural del Mercosul*, 2012b.

Mercado Comum do Sul (MERCOSUL). *Decisión N° 21 del Consejo del Mercado Común: Patrimônio Cultural del Mercosul*, 2014.

Mercado Comum do Sul (MERCOSUL). *Decisión N° 55 del Consejo del Mercado Común: Patrimônio Cultural del Mercosul*, 2012a.

Rodriguez, Yoselin. *Amérique Latine et Caraïbes à l’UNESCO: Les Enjeux du Patrimoine dans les Relations Internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022.

Winter, Tim. “Heritage Diplomacy.” *International Journal of Heritage Studies* 21, no. 10 (2015): 997–1015.



Agenda internacional de cooperación patrimonial

Yoselin Rodríguez

Susana Garduño

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL Y natural en América Latina es un proceso histórico que refleja la identidad, la cohesión social y el potencial de desarrollo sostenible de la región. Este compromiso se manifestó desde la adopción del Pacto Roerich (1935), que sentó las bases jurídicas para la protección de bienes culturales durante conflictos armados y reforzó la visión del patrimonio como un acto de respeto hacia la humanidad. Actualmente, la agenda internacional de cooperación patrimonial en la región se centra en su protección integral y su vinculación con el desarrollo sostenible, los derechos humanos y la justicia social. También aborda la resiliencia ante desastres naturales, el cambio climático, la lucha contra el tráfico ilícito y la restitución de bienes culturales. Además, la participación comunitaria, la gobernanza y la innovación, así como la digitalización, la formación y la sensibilización, son ejes fundamentales para su gestión y conservación.

En el sistema de Naciones Unidas, la UNESCO lidera la agenda del patrimonio cultural y natural a través de la Convención de 1972, con la cual se dio paso a las primeras inscripciones de Latinoamérica en la Lista del Patrimonio Mundial (LPM): la Ciudad de Quito y las Islas Galápagos en Ecuador. Hoy, tanto la Convención como la LPM enfrentan críticas por su enfoque “occidental” y “elitista” y por su definición de patrimonio, como por los desequilibrios de representación. Hasta julio de 2025, la región representa sólo el 12.26% de las inscripciones, mientras que Europa y América del Norte concentran el 46.47%. Para

corregir este desequilibrio, es fundamental una estrategia coordinada de nominaciones de paisajes culturales y bioculturales que reflejen la diversidad regional, como los andenes prehispánicos de los Andes, los territorios yanomamis en Venezuela y Brasil o los cayos de los Garífunas en Honduras y Belice. Más allá de las cifras, se necesitan estrategias que aseguren una conservación sostenible del patrimonio, mitigando las presiones políticas, económicas y turísticas que puedan comprometer su integridad.

Por su lado, la Convención de 2003, incorporada en la agenda internacional gracias a Bolivia en 1973 (Rodríguez 2022), desempeña un papel crucial en la salvaguardia del patrimonio inmaterial, protegiendo, por ejemplo, los conocimientos ancestrales de los chamanes Yurapará en Colombia o el candombe y sus espacios socioculturales en Uruguay. Su impacto ha sido significativo en la protección de saberes tradicionales esenciales para la identidad cultural de América Latina. Este instrumento promueve un tipo de patrimonio más inclusivo y “menos elitista”, que refleja la ampliación de la noción de patrimonio al integrar las prácticas y cosmovisiones de las comunidades. Es claro que la globalización ha resultado en la pérdida de transmisión intergeneracional del conocimiento, por lo que se requiere fortalecer las capacidades locales e institucionales para su prevalencia.

De manera paralela, la Convención de 2001 ha impulsado diversos proyectos de conservación de patrimonio subacuático, como por ejemplo en República Dominicana la Misión del STAB en La Isabela, realizada en 2024. Con una baja ratificación (78 países en total), América Latina y el Caribe presenta el mayor número de adhesiones con 21, frente a cuatro en Asia Pacífico y siete en Europa Occidental. Ello no solo es resultado de ese compromiso permanente con la protección del patrimonio, sino que es signo de la creciente preocupación por encontrar respuestas interculturales consensuadas y alentar la cooperación científica ante los efectos del cambio climático. Esta Convención, por su grado de especialización, enfrenta desafíos para su implementación como la falta de capacidades técnicas, financiamiento y equipamiento especializado.

El vínculo entre patrimonio y desarrollo sostenible es un eje estratégico en la cooperación internacional, promoviendo la identidad cultural, la equidad social y las oportunidades económicas. En América Latina, diversos organismos multilaterales han integrado la preservación patrimonial con políticas de sostenibilidad, incluso antes de la adopción de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha financiado

proyectos culturales, desde el Plan Copesco en Perú (1969), pionero en la restauración y promoción turística de sitios patrimoniales, hasta la revitalización del Casco Antiguo de Ciudad de Panamá, en 2022, demostrando la sinergia entre conservación, turismo responsable y desarrollo sostenible (BID 2022).

Asimismo, el Programa Regional de Patrimonio Cultural/Urbano-Ambiental (RLA), ejecutado por el PNUD y la UNESCO (1976-1995), estableció un modelo de cooperación Sur-Sur que sigue vigente en iniciativas como el Plan de Acción Local para la Resiliencia del Patrimonio en Atlixco, México, en 2024. Este enfoque integra el patrimonio con la resiliencia climática y social, facilitando el intercambio de conocimientos entre países con desafíos comunes. Desde 2015, la Organización Mundial del Turismo (OMT) junto con la UNESCO impulsaron la Conferencia Mundial sobre Turismo y Cultura que ha sido un foro clave para debatir estrategias como el Desarrollo Sostenible del Turismo Indígena. En Costa Rica y Panamá, el turismo masivo ha causado daños ambientales y sociales a las comunidades indígenas, sin embargo, el Parque Internacional La Amistad (PILA) ha logrado estrategias de conservación y cooperación binacional que han mitigado estos efectos, consolidando un modelo de turismo sostenible y de gestión participativa (SINAC 2017).

Actualmente, el patrimonio no solo enfrenta amenazas crecientes por deficiencias estructurales, cambio climático y desastres naturales, sino que a ellos se suman diversos enfrentamientos. Aunque la Convención de 1954 se adoptó para proteger bienes en conflictos armados, en la región su aplicación se ha diversificado, como demuestra la asistencia internacional a México, en 2023, para los planes de protección reforzada al Museo Nacional de Antropología e Historia y a Chile, en 2024, con miras a la digitalización de archivos sobre la resistencia durante la época dictatorial. Igualmente, organismos como *Blue Shield Internacional* y el Fondo de Emergencia para el Patrimonio (HEF) de la UNESCO han sido fundamentales en la respuesta a emergencias. En Cuba, por ejemplo, el HEF financió la restauración de sitios patrimoniales tras el huracán Ian, en 2023. En el contexto actual, el 68.31% de los recursos de los fondos del HEF fueron asignados a conflictos, dejando apenas el 31.69% para desastres naturales. A nivel regional tan solo el 9.06% del HEF fue destinado a América Latina y el Caribe, frente al 38.75% en Europa y América del Norte (UNESCO 2023).

En el ámbito subregional, el Caribe, altamente vulnerable a huracanes y a la erosión costera, ha desarrollado estrategias de conservación lideradas por CARICOM, aunque persisten desafíos en el finan-

ciamiento y la integración de políticas culturales y ambientales. Por su parte, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), a través del programa Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), reconoce y apoya sistemas agrícolas tradicionales como la Milpa en Mesoamérica, las Chinampas en México y los sistemas agrícolas de Chiloé en Chile, combinando conocimientos ancestrales con soluciones basadas en la naturaleza para enfrentar el cambio climático (FAO 2024).

Además, el tráfico ilícito de bienes culturales sigue siendo una grave amenaza para el patrimonio de América Latina, causando pérdidas irreparables en identidad, memoria histórica y cohesión social. La Convención de 1970 de la UNESCO, promovida por México y Perú (Rodríguez 2022), fue precursora internacional en la materia, y ha permitido la recuperación de piezas significativas como la “estela real maya”, devuelta a Guatemala (2021). A 55 años de existencia, su implementación presenta desafíos estructurales, como la falta de mecanismos eficientes de rastreo, recursos limitados y un mercado del arte poco transparente que permite aún la subasta de objetos de civilizaciones milenarias.

Por otro lado, la Convención de UNIDROIT (1995) regula la restitución de bienes culturales sustraídos o exportados ilícitamente. Aunque no trata directamente la descolonización, su aplicación ha facilitado el retorno de bienes en algunos casos, dependiendo de la cooperación entre Estados. De igual forma, el avance tecnológico ofrece nuevas oportunidades para la identificación y rastreo de bienes saqueados. Organismos como INTERPOL, UNESCO y UNODC han comenzado a integrar inteligencia artificial, *blockchain* y reconocimiento de imágenes para combatir este delito; no obstante, América Latina aún enfrenta barreras en el uso de estas herramientas debido, entre otros, a la falta de infraestructura digital, capacitación limitada y altos costos de implementación.

Sin duda, las comunidades locales son las principales guardianas del patrimonio, asegurando su preservación, transmisión y gestión sostenible. La influencia de la Convención de 2003 en la Convención de 1972 permitió un cambio sustantivo en los debates al interior de la UNESCO, buscando su participación activa como elemento esencial en la protección efectiva del patrimonio. En este marco, las mujeres y los jóvenes desempeñan un papel fundamental. Un ejemplo es el Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA) en Bolivia, que ha impulsado la conservación de tejidos tradicionales y la mejora en la calidad de sus productos. Por su parte, los jóvenes integran

innovación y tradición en iniciativas como la Estrategia GEN-T en Colombia que fomenta su implicación en la promoción turística de sus sitios patrimoniales.

Mientras que, la identidad y la transmisión colectiva se vinculan al patrimonio cultural, la propiedad intelectual busca su reconocimiento legal y protección frente a usos indebidos. El Grupo regional de América Latina y el Caribe (GRULAC) ha liderado propuestas clave ante la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) para garantizar la protección de los conocimientos tradicionales, sentando bases para marcos legales más inclusivos (WIPO 2001). Un ejemplo es el programa de diseño de herramientas legales para proteger el uso de diseños tradicionales en artesanías como la “mola guna” en Panamá, evitando su explotación comercial no autorizada (Otaegi 2012). Con ello es claro que la región continúa siendo pionera en la protección del conocimiento tradicional, promoviendo estrategias que refuerzan los derechos de sus comunidades, no solo individuales, y garantizan el acceso equitativo a los beneficios de su patrimonio.

Como en otros ámbitos, la digitalización y la innovación tecnológica han transformado la gestión del patrimonio en la región, facilitando su conservación, difusión y accesibilidad. Desde 1989, la Reunión de Ministros de Cultura de América Latina y el Caribe ha promovido iniciativas como el Sistema de Información Cultural de América Latina y el Caribe (SICLaC), diseñado para centralizar datos sobre patrimonio cultural, facilitando la planificación de políticas públicas y estrategias de promoción. La aplicación de inteligencia artificial (IA), LiDAR y realidad aumentada, ha optimizado la documentación y el monitoreo del patrimonio. La IA permitió identificar 303 nuevos geoglifos en las Líneas de Nazca (Perú), mientras que el LiDAR reveló ciudades prehispánicas ocultas en la Amazonía, como los asentamientos en Brasil (1300-1700 d.C.) y las estructuras de la cultura Casarabe en Bolivia (500-1400 d.C.), con pirámides de 21 metros y redes de embalses interconectados. Por su parte, la realidad aumentada y virtual han enriquecido la experiencia del visitante a través de aplicaciones como las utilizadas en Teotihuacán RA en México y Arte Rupestre en 360° en Argentina, permitiendo recorridos inmersivos e interactivos.

Igualmente, importante para la participación comunitaria en América Latina ha sido la formación y la sensibilización en gestión patrimonial. Los Centros de Categoría 2: CRESPIAL (Perú), el Centro Lucio Costa (Brasil) y el Instituto Regional de Patrimonio Mundial

de Zacatecas (México) impulsan la cooperación regional mediante formación, investigación y redes de intercambio. Paralelamente, las Cátedras UNESCO y las Redes UNITWIN vinculan universidades con la agenda global de conservación, destacando la Cátedra en Carnaval y Patrimonio (Uruguay, 2012) y la Cátedra en Ciencias de la Conservación (Cuba, 1995). Estas iniciativas de la sociedad civil, fortalecen la gestión del patrimonio y promueven estrategias de conservación adaptadas a los desafíos actuales.

La cooperación internacional y regional es esencial para preservar el patrimonio cultural y natural, ya que ha permitido consolidar estrategias de gestión sostenible y de integración. Organismos como la OEA han promovido políticas públicas desde las Normas de Quito (1968) y la Convención de San Salvador (1976) hasta programas como CARIMOS (1982), enfocado en la conservación en el Caribe y América Central. A su vez, el Mercosur Cultural ha desarrollado itinerarios como el circuito de las misiones jesuíticas guaraníes y los de Moxos y Chiquitos en Bolivia, además de fortalecer la lucha contra el tráfico ilícito con bases de datos y talleres de capacitación. En el Caribe, la agenda de CARICOM Cultura preserva sitios arqueológicos y expresiones culturales como el casabe, vinculado a la identidad regional y a la biodiversidad. La Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP), a través del Centro Lúcio Costa (Brasil), promueve la salvaguardia del patrimonio *lusófono*. Otras instancias como la OTCA, SEGIB y CAACI han trabajado en la protección del patrimonio indígena amazónico, la conservación del patrimonio inmaterial y la preservación de archivos audiovisuales, esenciales para la memoria cultural en la era digital.

También los foros internacionales han sido clave para posicionar a la región como defensora de la cultura y a su patrimonio como motor de desarrollo sostenible. Bajo el liderazgo de México, MONDIACULT amplió el concepto de patrimonio al incluir expresiones inmateriales (1982) y reconoció la cultura como bien público (2022). Por su parte, el Foro de Civilizaciones Antiguas, con la participación de Perú, Bolivia y México, ha promovido la visibilidad del legado cultural de la región, aunque enfrenta dificultades para traducir compromisos en acciones concretas. El G20, desde 2021 ha integrado cultura y patrimonio en su agenda, priorizando su acceso y protección. Aquí, Argentina, Brasil y México tienen la oportunidad de liderar esta discusión y fortalecer la presencia latinoamericana en el diálogo internacional. Reforzar la cooperación regional es crucial para que estos proyectos generen impacto tangible en las comunidades, trascendiendo acuerdos diplomáticos y asegurando su implementación efectiva.

La agenda internacional de cooperación patrimonial es un proceso dinámico donde América Latina ha desempeñado un papel central, destacándose como promotora de enfoques innovadores que vinculan la protección del patrimonio con el desarrollo sostenible. Considerando los claros desafíos políticos, sociales y económicos de la región se han logrado modelos efectivos de gestión patrimonial, a través de la integración de los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la participación comunitaria. Por ello es indispensable reconocer que el patrimonio es un derecho humano, expresión viva de identidad y memoria colectiva, cuya gobernanza debe ser inclusiva y combinar sabiduría ancestral e innovación. Así lo establece el Consejo de Derechos Humanos (2020) y la Relatora Especial en derechos culturales, un enfoque basado en derechos fundamentales que garantice un acceso equitativo al patrimonio con la participación de las comunidades y asegure su preservación. En este sentido, es necesario abordar las desigualdades históricas para lograr una justicia social mediante estrategias que reconozcan los derechos de las comunidades indígenas y afrodescendientes.

Existen ejemplos recientes como la Declaración de Lima (2023) que subraya la importancia de los derechos culturales, el acceso a los beneficios del progreso científico y la libertad artística, además de destacar la importancia de la consulta sobre los derechos culturales de las comunidades, asegurando que su voz sea escuchada en la toma de decisiones que les afectan. Por su parte, la Declaración de Asunción (2024) enfatiza la importancia del patrimonio cultural inmaterial, particularmente los saberes tradicionales de las comunidades indígenas y afrodescendientes, como elementos esenciales no solo para el enriquecimiento cultural sino para garantizar la seguridad alimentaria y la resiliencia frente al cambio climático. Ambos enfoques refuerzan la protección del patrimonio cultural y su gestión como un eje clave de desarrollo que integra conservación, inclusión y sostenibilidad.

América Latina tiene y debe continuar encabezando la gestión patrimonial mediante la cooperación regional, la innovación y la promoción de su identidad y diversidad cultural. Para lograrlo, es fundamental combinar alianzas público-privadas que diversifiquen sus fuentes de financiamiento con compromisos políticos sólidos y programas que se adapten a las realidades locales, asegurando beneficios tangibles para las comunidades. La digitalización, el acceso a tecnologías avanzadas y el fortalecimiento de capacidades locales son esenciales para lograr una gestión eficaz. En este proceso, la sociedad civil tiene un rol fundamental, al promover la salvaguardia

y la apropiación social del patrimonio, además de fortalecer una gobernanza más transparente. Con visión estratégica e implementación efectiva, la región seguirá contribuyendo a las soluciones globales de gestión patrimonial.

Yoselin Rodríguez — Abogada, historiadora especializada en patrimonio, diplomacia cultural e historia de las relaciones culturales internacionales de América Latina y el Caribe. Doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad París-Saclay.
| yoselinrodriguez@hotmail.fr

Susana Garduño — Diplomática, Asuntos Educativos y Culturales, Delegación Permanente de México ante la UNESCO.
| sgarduno@sre.gob.mx

REFERENCIAS

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *A/HRC/RES/49/7: Informe de la Relatora Especial sobre los derechos culturales*. 2020.

CRESPIAL. “Declaración de Asunción sobre la importancia del patrimonio inmaterial a la seguridad alimentaria en el contexto del cambio climático.” Núcleos Focales del CRESPIAL, 19.^a sesión del Comité para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Asunción, 2024.

Declaración de Lima. 2023. A propósito de los 20 años de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO.

FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura). “El rescate del ‘oro blanco’: agricultores indígenas de Colombia recuperan el cultivo de algodón.” Última modificación en 2024. <https://www.fao.org/colombia/noticias/detail-events/es/c/1711826>.

G20. *Rome Declaration of the G20*. Ministers of Culture. Roma, 2021.

Rodriguez, Yoselin. *Amérique latine et Caraïbes à l’UNESCO: les enjeux du patrimoine dans les relations internationales (1960–2015)*. Tesis doctoral, Université Paris-Saclay, 2022.

SINAC (Sistema Nacional de Áreas de Conservación). *Plan de Prevención, Protección y Control del Parque Internacional de La Amistad Pacífico*. 2017.

UNESCO. *Heritage Emergency Fund: Annual Progress Report*. París: UNESCO, 2023.

Redes y dinámicas de cooperación patrimonial





Patrimonio transfronterizo

Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino

Bolero

Cantos de trabajo de Los Llanos

Cultura de la milpa, simbolismo del cacao, yerba mate, herbolaria

Festividades como Cristo de Esquipulas, Carnavales, Cultos marianos

Lengua, danza y música de los garífunas

Lenguas y tradiciones orales compartidas

Marimba y danzas del Pacífico Sur

Misiones Jesuíticas Guaraníes

Música de marimba y calípso

Obras de Le Corbusier (sitio en Argentina)

Pan de yuca (casabe)

Parque Internacional La Amistad

Parques Nacionales de Iguazú / Iguazu

Partería

Patrimonio oral del pueblo zápara

Tango

Técnicas artesanales compartidas (jícara, totora, chaquiras)



Patrimonio y turismo

Carnaval de Oruro

Carnaval de Río de Janeiro

Centro Histórico de Olinda

Centro Histórico de Quito

Chichén Itzá

Círio de Nazaré

Día de los Muertos

Estrada Real

Festival de Parintins

Machu Picchu

Misiones Jesuíticas Guaraníes, Moxos y Chiquitos

Paisaje Cultural Cafetero

Parque Nacional de Iguazu

Parques Nacionales Nahuel Huapi y Lanín

Plan Copesco

Programa de Ciudades Históricas

Pueblos Mágicos – Cholula

Pueblos Mágicos – San Cristóbal de las Casas

Pueblos Mágicos – Taxco

Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino

Saberes tradicionales y expresiones artísticas

São João de Caruaru

Semana Santa de Antigua Guatemala

Teotihuacán

Territorios creativos

Turismo comunitario

Valle Sagrado de los Incas



Patrimonio en las Relaciones Sur-Sur

Bolero

Centro Lúcio Costa – CC2 UNESCO

Chamamé

CRESPIAL – Centro Regional para PCI

Cultura Garífuna

Cumbes, Quilombos y Palenques

Edificio del Mercosur

Escuela del Solar de Artigas

Instituto Regional del Patrimonio Mundial en Zacatecas – CC2 UNESCO

Misiones Jesuíticas Guaraníes

Museo Sitio de Memoria ESMA

Pan de yuca / Casabe

Parque Internacional La Amistad

Patrimonio aymara

Payada

Pueblo Zápara

Puente Internacional Barón de Mauá

Qhapaq Ñan – Sistema Vial Andino

Serra da Barriga

Sistema Cultural de la Yerba Mate

Tango

Tava y Universo Cultural Guaraní



Agenda internacional de cooperación patrimonial

Andenes prehispánicos

Biblioteca Digital del Proceso de Paz

Candombe y sus espacios socioculturales

Casco Antiguo de Ciudad de Panamá

Cayos de los Garífunas

Centro Lucio Costa (CC2 UNESCO)

Ciudad de Quito

Conocimientos de los chamanes Yurapará

Consejo Indígena de Mujeres Tacana

CRESPIAL – CC2 PCI UNESCO

Digitalización de archivos sobre dictaduras

Estrategia GEN-T

Estrategia Memoria Digital

Instituto Regional del Patrimonio Mundial en Zacatecas (CC2 UNESCO)

Islas Galápagos

La Isabela

Museo Nacional de Antropología

Parque Internacional La Amistad (PILA)

Plan de Acción Local Atlixco

Programa para la protección de la mola guna

Proyecto Memoria Viva

Rede da Memória Virtual Brasileira

SICLaC

SINAC – Sistema Nacional de Áreas de Conservación

Sistema de Archivos Digitales

Sitios patrimoniales dañados por huracán Ian

Territorio de los chamanes Yurapará

Territorios Yanomami



ATLAS DEL PATRIMONIO
LATINOAMERICANO

PRIMEIRA EDIÇÃO
ISBN 979-10-980833-0-3
París, otoño de 2025

Esta publicación recibió el apoyo del Programa de Diplomacia Cultural
de Instituto Guimarães Rosa, del Ministério de Relaciones Exteriores de Brasil

Realización
DELEGACIÓN PERMANENTE DEL BRASIL JUNTO A LA UNESCO

Organización y edición
YOSELIN RODRÍGUEZ y RODRIGO CHRISTOFOLETTI

Traducción
IRÈNE ALVES

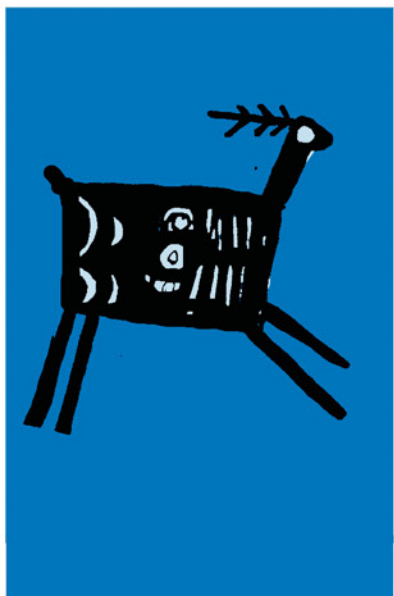
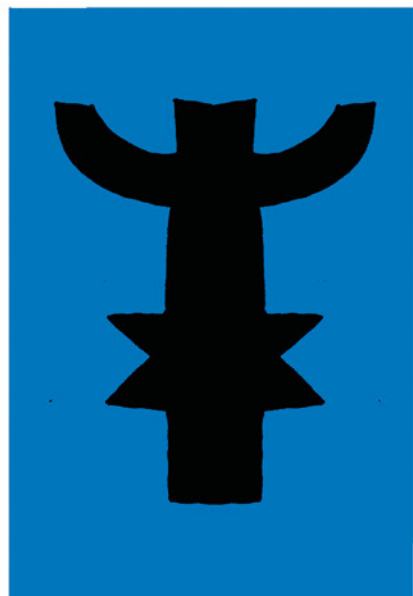
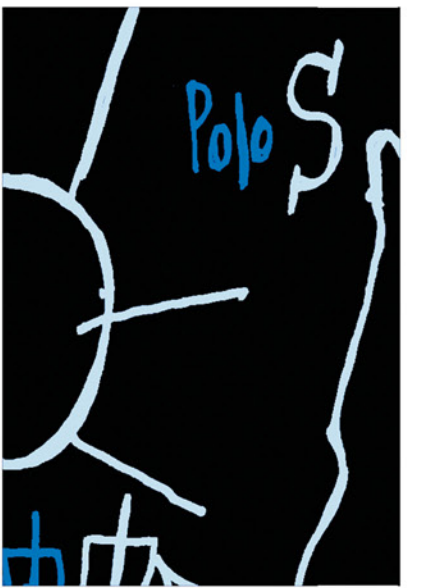
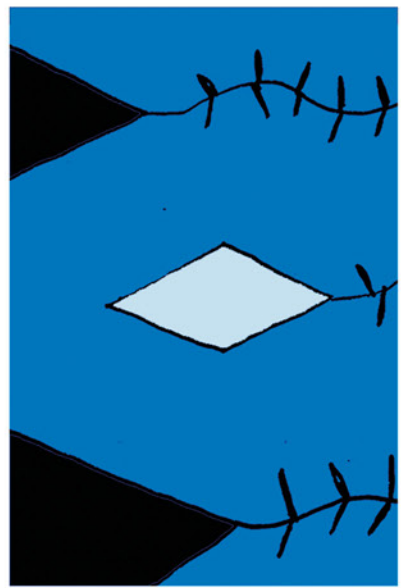
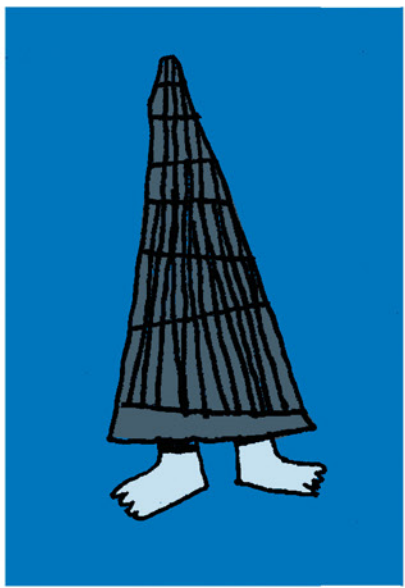
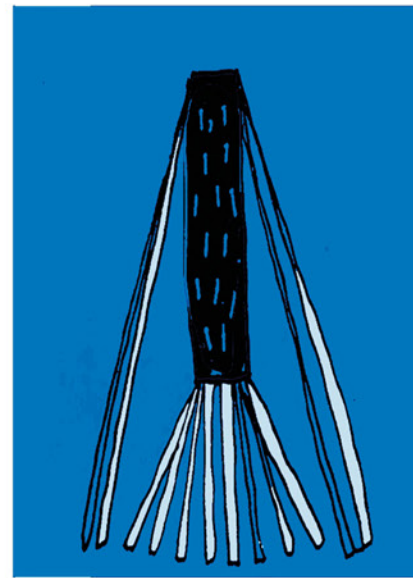
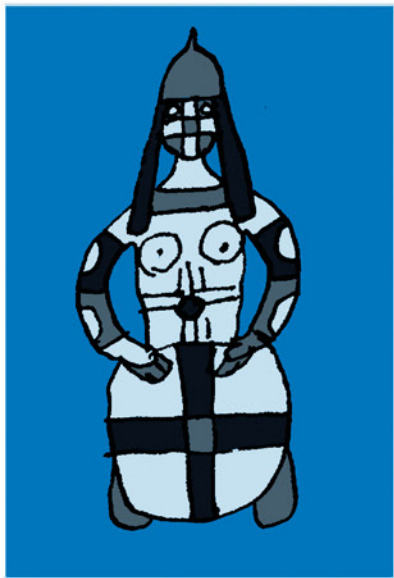
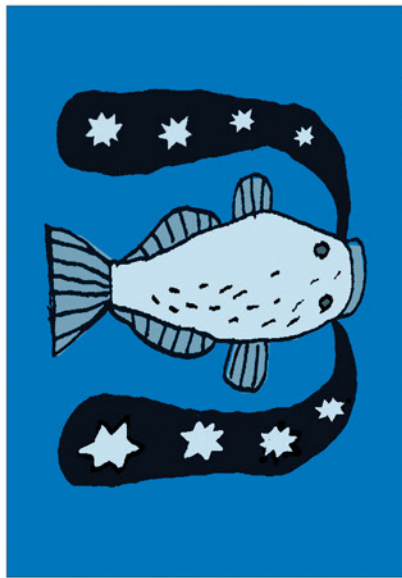
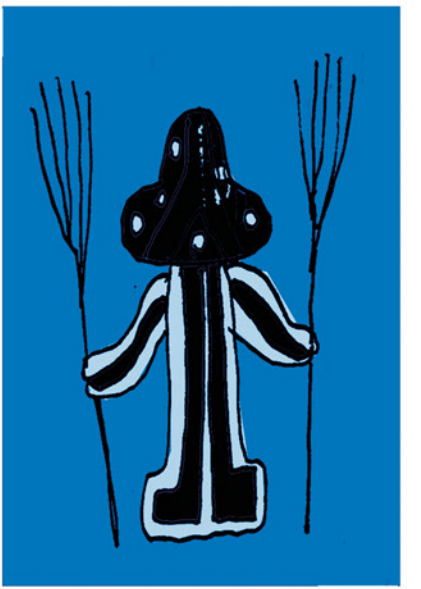
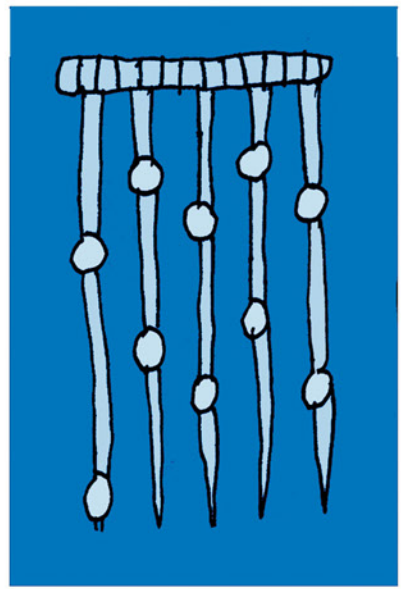
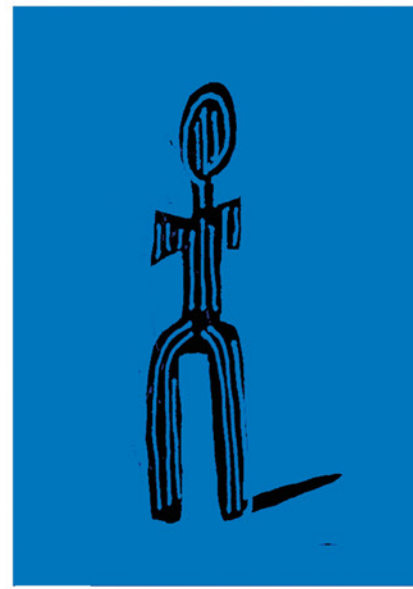
Coordinación del equipo creativo
LUCIANA FALCON

Ilustración
GUAZZELLI

Diseño gráfico
CAMILO MAIA

TIPOGRAFÍA: Acumin; Chronicle
FORMATO: 26 x 35 cm
PAPEL: Couche matte





ILUSTRACIONES

GUZZELLI



MINISTÉRIO DE
RELAÇÕES
EXTERIORES

