

La comunidad o comunidades como patrimonios culturales de la humanidad. Argumentaciones teóricas

Luis Herrera Montero*

RESUMEN

SEGÚN LOS DICTÁMENES ESTABLECIDOS POR LA UNESCO, POSICIONAR COMO TEMAS PATRIMONIALES A DIVERSIDAD DE BIENES QUE SEAN RELEVANTES PARA SUS PUEBLOS ES UNA COSTUMBRE. ASÍ, SE HA CONSIDERADO COMO PATRIMONIOS DE LA HUMANIDAD CENTROS HISTÓRICOS DE CIUDADES, ESPACIOS NATURALES COMO LA AMAZONIA, LAS ISLAS GALÁPAGOS; Y, UNA VARIEDAD DE ARTESANÍAS, RITUALIDADES, TRADICIONES ORALES, ARTES DEL ESPECTÁCULO Y OTRAS MANIFESTACIONES. SIN EMBARGO, EN ESTAS CLASIFICACIONES, LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS QUE SOSTIENEN ESTOS BIENES, NO HAN TENIDO SUFICIENTE RECONOCIMIENTO. EN OTRAS PALABRAS, UNA LENGUA ORIGINARIA, UNA ARTESANÍA, UNA FESTIVIDAD, NO PUEDEN TENER MAYOR SIGNIFICADO PATRIMONIAL QUE LA COMUNIDAD QUE LAS PRODUCE; YA QUE, EL SOLO HECHO DE MANTENERSE COMO TALES REPRESENTA UN PROCESO HISTÓRICO MEMORABLE, DISTINTIVO Y PRIORITARIO DE IDENTIDAD; ADEMÁS DE CONSTITUIRSE EN ELEMENTO DE GARANTÍA CULTURAL Y SOSTENIMIENTO DE PATRIMONIOS DE LA HUMANIDAD. DE AHÍ QUE, EL PROPÓSITO DEL PRESENTE TEXTO ES OFRECER REFLEXIONES PARA EL ABORDAJE DE LA *COMUNIDAD* COMO PATRIMONIO CULTURAL PRIORITARIO, PUESTO QUE LAS COMUNIDADES, NO PUEDEN REDUCIRSE COMO ACTORES DEL PATRIMONIO SOLAMENTE, SINO TAMBIÉN, MANIFESTACIONES EN TANTO RELACIONAMIENTOS DE RECIPROCIDAD, SOSTENIDOS HISTÓRICAMENTE, QUE MARCAN LEGADOS SUBSTANCIALES PARA LA IDENTIDAD DE SUS PUEBLOS.

PALABRAS CLAVE: PATRIMONIO - COMUNIDAD - SISTEMA - CAPITALISMO - GLOBALIZACIÓN.

THE COMMUNITY OR COMMUNITIES AS CULTURAL HERITAGE. THEORETICAL ARGUMENTS

ABSTRACT

UNESCO GUIDELINES DESIGNATE HISTORIC CITY CENTERS, AND NATURAL SPACES (SUCH AS THE AMAZON REGION OR THE GALAPAGOS ISLANDS), AS WORLD HERITAGE SITES. UNESCO ALSO INCLUDES A VARIETY OF CRAFTS, RITUALS, ORAL TRADITIONS, PERFORMING ARTS, AND OTHER CULTURAL PRACTICES UNDER THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CATEGORIES. HOWEVER, THE ORGANIZATIONAL PROCESSES THAT NOURISH THIS INTANGIBLE HERITAGE IN THE COMMUNITIES HAVE NOT HAD ENOUGH RECOGNITION. THEREFORE, THIS TEXT OFFERS INSIGHTS ABOUT THE COMMUNITY AS A PRIORITY CULTURAL HERITAGE SINCE ITS UNIQUE HISTORICAL DYNAMIC DEFINES A SUBSTANTIAL LEGACY FOR THE PUEBLOS' IDENTITY.

KEYWORDS: HERITAGE - COMMUNITY - SYSTEM CAPITALISM - GLOBALIZATION.

* Docente e investigador de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Integrante del grupo Cuenca Ciudad Patrimonio. Correo electrónico: herreramonteroluis@gmail.com

Los conceptos de patrimonio y patrimonio cultural en el contexto capitalista

El concepto de patrimonio ha sido mutable y sujeto a diversidad de reconstrucciones semánticas y a procesos de continuidad y discontinuidad histórica. Dentro de esta connotación de dinamismo, es que interesa profundizar en significados sobre el patrimonio cultural, que se sostienen en bienes, como legados y herencias relevantes para la identidad de diversos pueblos. En calidad de una definición sucinta de patrimonio, Prats (2004) considera aspectos estrictamente simbólicos, en la definición de patrimonios y sus trayectos de implicar a las identidades como ejes prioritarios. Como parte de ese dinamismo, el patrimonio se sustenta en tanto sus significados, que difieren de otros por la prioridad significativa que los pueblos le otorgan. Entonces, un bien y una manifestación se tornan patrimoniales no por su signo inmediato, sino por la relevancia sociocultural, que por medio de contenidos y expresiones inherentes al simbolismo, genera connotaciones religiosas, arqueológicas, políticas e históricas, articuladas como trascendencias culturales, sin las cuales no existiría proceso alguno de identidad social ni de relevancia patrimonial.

En este caso, lo que caracteriza al patrimonio son los significados que permiten explicar bienes y manifestaciones, en calidad de legados-herencias, con trayectos históricos de envergadura, de relevancia para las identidades culturales y, por consiguiente, de legitimidad y sostenimiento sociopolítico. Sin embargo, el patrimonio como simbolismo no implica reducir su conceptualización y análisis en la dualidad fraccionada entre lo material y lo inmaterial, pues en términos de definición, se torna irrelevante la existencia material de un bien, sin su sentido de prioridad, el que es producido por significados y simbolismos, que dan cuenta de su condición de inmaterialidad. Consecuentemente, el enfoque teórico que se comparte, no reproduce el tema en tales dualidades. Las edificaciones como patrimonio implican evidencias de materialidad y simbolismos de inmaterialidad, con connotaciones, trayectos y legados a través de largos y complejos procesos de construcción sociocultural. Los templos para poblaciones amazónicas tienen componentes tomados de la biodiversidad biológica de sus territorios, no son como las construcciones de la modernidad y sus elementos no son tomados arbitrariamente, sino que contienen significados especiales, al ser sitios propios de la naturaleza, que pasan a ser patrimoniales, ya que se transforman en espacios de ritualidad y en sitios de poder, por mantenerse culturalmente en forma diferenciada de otros sitios de la naturaleza.

Inicialmente, el patrimonio conllevó definiciones exclusivas en cuanto a la propiedad y posesión de bienes (Aristóteles, 2000), principalmente, demarcados en ámbitos privados¹. El matrimonio, en cambio, se definía en apego a relaciones de parentesco, que debían garantizar ese proceso social de posesión y privatización de bienes a heredarse de generación en generación. De ahí que el concepto patrimonio tenga directa conexión con el concepto de padre y el matrimonio con el de madre. Durante la modernidad, las posturas epistemológicas y teóricas, en cambio, conllevan el predominio de perspectivas cartesianas, que dividieron o fraccionaron a los conceptos respecto de sus instancias de concreción. Así por siglos, se privilegiaron enfoques que mantuvieron ejercicios de racionalización idealista o de materialización científica evolucionista, todos estos históricamente disgregados. En esas corrientes, sujetos y objetos siempre se comprendieron de manera independiente y separada.

En pleno siglo XX, las convenciones de la UNESCO no han logrado posicionar connotaciones de mayor diferencia en relación al tema recientemente expuesto, pese a que su intención fue conceptualizar a los patrimonios materiales e inmateriales en complementariedad². En la postura

1 El patrimonio, en las definiciones más antiguas, se lo identificaba como la posesión de bienes, bajo características de propiedad privada, como eje de una conceptualización prioritaria para las civilizaciones grecorromanas, que fueron substanciales para el advenimiento, consolidación y posicionamiento de la modernidad como proyecto hegemónico en el mundo contemporáneo, aunque en crisis, conforme distintas contribuciones.

2 Dentro de los aportes de la UNESCO, el de mayor reconocimiento actual, respecto a una conceptualización clara sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), se lo ubica en “La Convención del 2003”. Conforme dicha convención,

que se comparte en este texto, en cambio, se explica a todo patrimonio como tejidos que no pueden significarse ni practicarse sin estrechas interacciones e interdependencias respecto de sus características de subjetividad-objetividad; tales patrimonios perderían la integralidad del caso: por ejemplo, si en un yacimiento arqueológico se analizaran sus componentes, obviando las simbologías de largos trayectos de ritualidad y religiosidad de tales templos; es decir, de materialidad e inmaterialidad indisociables.

En la hegemonía científica son dominantes aún tendencias alineadas con el positivismo epistemológico, que reducen la verdad a procesos de constatación objetiva, descuidando que no hay posibilidad alguna de conocimientos sin subjetividades: todo conocimiento es producto de sujetos, inclusive la ciencia. No se pretende de ninguna manera afirmar que todo conocimiento tiene la condición de científicidad, pero tampoco, por motivo alguno, se puede subordinar a una diversidad enorme de epistemes que caracterizan nuestra heterogeneidad cultural y sus amplios trayectos históricos. Ahora, la conceptualización sobre patrimonio cultural ha heredado tales limitaciones de enfoque. Krzysztof Pomian (1996), considera que el tema no ha conllevado un tratamiento histórico sistemático, cabalmente por la reducción preponderante a la historia de objetos, a través de museos y colecciones. En la argumentación de este autor urge concebir al patrimonio más allá de su objetivación o materialidad. Desde significados de mayor amplitud, se asume al patrimonio en conexión inseparable de la memoria social y de legados transmitidos de generación en generación. De ahí que se destaquen aspectos como el nivel de representatividad, legitimación y vigencia histórica que eventos y manifestaciones mantienen para sus pueblos.

Desde otras teorizaciones de valor contemporáneo, las consideraciones de contexto, por parte de la UNESCO, han implicado también críticas. Es así que registros, listas e inventarios se han derivado de conceptos e intervenciones reduccionistas y cosificadoras. De este modo, R. Kurin considera que los procesos de salvaguardia han sido inventariados insuficientemente, por no contemplar realidades culturales de complejidad, como tampoco las necesidades de su visibilización. En calidad de evidencia, respecto a lo mencionado por el autor, se puede considerar los cantos populares, que no han sido registrados a partir de la protección de los modos de vida de sus cantores ni de la apreciación social de sus audiencias, factores que necesariamente exigen acciones y responsabilidades de índole más holístico y sistemático (Kurin, 2004). Dentro de ese mismo enfoque, la convención de la UNESCO propicia la concreción de registros e inventarios, sin superar en la práctica las lógicas dominantes del patrimonio material, a pesar de haberse conceptualizado el tema en estrecha relación con la inmaterialidad (Lacarrière, 2008). En consecuencia, los inventarios terminan siendo una actividad que no alcanza para garantizar la vitalidad cultural de sus pueblos (Kurin, 2004), reduciendo al patrimonio a una clasificación sin posibilidad de impactos substancialmente reales.

La teorización reciente no se perfila tampoco como adversa a la necesidad de salvaguardar y gestionar el patrimonio cultural, ya que no se afirma que las Convenciones de la UNESCO desatiendan un largo y complejo proceso político³. Sin embargo, esto no significa desvalorizar

el PCI es concebido en temas que fueran por mucho tiempo invisibilizados por las perspectivas objetivistas del patrimonio. Desde este acontecimiento, se procedió a considerar al PCI como usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, articulados en instrumentos, objetos, artefactos y espacios. Evidentemente, estos bienes patrimoniales son generados y protagonizados por sus comunidades, grupos e individuos, dispuestos a sostener sus procesos y referentes identitarios. Las propuestas formuladas en este evento permitieron una mejor clasificación del PCI, mediante cinco componentes: a) tradiciones y expresiones orales, incluidas las lenguas; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y e) técnicas artesanales y tradicionales (UNESCO, 2003). Sin embargo, esta priorización no representó una concepción suficientemente argumentada respecto del necesario tejido epistémico y político entre materialidad e inmaterialidad en temas de patrimonio e identidad cultural.

3 El proceso en mención puede sintetizarse en acontecimientos prioritarios. En 1947, la UNESCO incluyó el tema cultural a partir de las contribuciones antropológicas de Levi Strauss, a consecuencia de la devastación social que produjera la Segunda Guerra; se consideró de valor aplicar políticas de protección a la diversidad cultural, que significaron sin duda el reconocimiento mundial de referentes teóricos y etnográficos que antecederon al concepto actual de patrimonio cultural. En otro evento internacional, llevado a cabo del 17 -21 de noviembre de 1972, se posicionó institucionalmente al patrimonio cultural y sus bienes, los que debían ser protegidos y preservados en lo

posturas de crítica. El contar con convenciones y declaraciones a nivel global resulta indispensable, pero a pesar de los progresos alcanzados en artículos y acuerdos intergubernamentales, el tema asoma aún insuficiente. Entonces, sería inadmisibles simplificar las intervenciones en registros e inventarios, el reto está en que la gestión y salvaguardia del patrimonio implican aspectos de mayor envergadura y valor político-técnico, debido a que el patrimonio cultural no es ejecutable sin la participación y ejercicio movilizador de derechos, en tanto procesos de vigilancia ciudadana de legados y memoria social de sus pueblos y comunidades.

En la globalización capitalista, aspectos relacionados con el patrimonio cultural, se trabajan conforme lucros empresariales, tornando en sostenibles solo los patrimonios que resultan buen negocio. También es inadmisibles evidenciar que muchas manifestaciones patrimoniales sigan siendo afectadas por largos procesos de colonialismo, implicando inclusive su exterminio, como ha sucedido con variedad de lenguas originarias de pueblos indígenas y afrodescendientes. En la actualidad se impone con mayor fuerza la globalización hipertecnológica, que mantiene incidencia notoria en los trayectos culturales y patrimoniales de los pueblos, acelerando como nunca antes los procesos de extinción. De ahí la urgencia de atender los impactos del fenómeno globalizador a través de resistencias socio-comunitarias, que permitan no solo revitalizar los legados identitarios en condición de actorías, sino que también esas resistencias comunitarias sean, en si mismas, legados patrimoniales.

Ahora, en materia de patrimonio cultural lo principal no se concentra solo en la ancestralidad o el pasado, sino específicamente en el presente que nos proyecta al pasado ancestral y no ancestral. Bajo tales connotaciones, no se trata de que el patrimonio sea exclusivamente tradicional, sino también la integración de lo moderno. Se trata de otra modernidad, no de aquella que caracteriza al neoliberalismo, ni a la dominación colonialista. La dualidad entre tradición y modernidad fragmenta procesos culturales complejos; la cultura y lo patrimonial implican interdependencia de fenómenos, donde las tradiciones y la modernidad se mixturan y contradicen en variedad de manifestaciones..

El reto está en la adecuada visión política de los pueblos para estructurar estrategias de lucha no solamente para la resistencia, sino para el posicionamiento, legitimación y revitalización de su memoria social y patrimonios culturales, dentro de escenarios de enorme complejidad, por tanto, el tema requeriría comprenderse como una legitimación en procesos de lucha política glocal. Por eso no se puede desmerecer trayectos de organizaciones en comunidad, que perviven y que pretenden consolidar procesos mancomunados e interculturales también en temas de patrimonio⁴.

cultural y natural, a través de medidas a nivel nacional y global. Posteriormente, el 15 de noviembre de 1989, la "Recomendación de la UNESCO", enfocada prioritariamente en la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de diversidad de pueblos, reconoció las producciones comunitarias como expresiones fundamentales de la identidad sociocultural, transmitidas por tradiciones orales en condición de valores, normas, lenguas, artes, mitologías juegos, entre otras. Un nuevo suceso se produce en "La Declaración Universal de la UNESCO" del 2 de noviembre de 2001, donde se proclamó y aprobó contenidos de la diversidad cultural y popular; entre los más preponderantes estuvieron el reconocimiento de originalidad y pluralidad de identidades, la convivencia pacífica entre dicho pluralismo cultural y su inseparabilidad de la política, la democracia y la diversidad cultural como perspectiva integral de desarrollo, de referente ético y de garante de lenguas maternas. En un lapso de tiempo menor a los anteriores, en una nueva iniciativa institucional y global "La Declaración de Estambul del 16 y 17 de septiembre de 2002", se incluyó el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial, integrándose los procesos comunitarios y la urgencia de respetar y preservar las diversidades identitarias. Para el 17 de octubre de 2003, la UNESCO instituyó mayormente el tema del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), en esa perspectiva conceptual, el PCI obviamente se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por comunidades-grupos, en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y sus trayectos históricos, infundiéndoles un sentimiento de identidad-continuidad y creatividad-actualización.

4 Los postulados acordados en la Declaración de 2002 fueron meritorios, por aglutinar contenidos que pueden catalogarse de enorme vigencia contemporánea, que algún espíritu inicial otorga para futuros procesos de mancomunidad e interculturalidad, entre los cuales preciso los siguientes: 1) el patrimonio cultural inmaterial se sostiene en la identidad de los pueblos y las comunidades, además de manifestarse enraizado en la historia local, en el entorno natural y en una variedad de lenguas y cosmovisiones; 2) el patrimonio cultural inmaterial es una viva y continua recreación sistémica de prácticas, saberes, valores, referencias éticas y representaciones que facultan a individuos, comunidades y sociedad a mantener legados históricos, ofreciendo así sentidos de

Sobre la base de todo lo sostenido, puede argumentarse que el patrimonio cultural constituye simbologías que legitiman marialmente-inmaterialmente bienes y memorias en dinamismo, en permanente confrontación de sentidos a nivel global y local, simultáneamente. Roger Sansi (2009: 137) ejemplifica el tema alrededor del Candomblé de Bahía-Brasil:

“El Candomblé no es solamente una tradición que preserva intactas las prácticas, discursos, objetos y elementos del pasado (incluyendo las plantas), sino el resultado de un proceso histórico en el que nuevos elementos son incorporados de forma dinámica. Uno de estos elementos, por ejemplo es la figura de Caboclo- el indio salvaje que se vuelve protector”.

Conviene aclarar, en calidad de síntesis, que el término *patrimonio cultural* está conformado por dos aspectos coexistentes: el primero corresponde a la materia física o el conjunto de materiales constructivos que lo constituyen, y el segundo al espacio arquitectónico con todos los valores que implican: el valor histórico, el estético su antigüedad o modernidad, su estilo, el valor simbólico, el valor que tiene para la comunidad en que está inmerso, o sus materiales constructivos, teniendo en cuenta que la interrelación de dichos valores son los que le otorgan carácter o sentido (Morales, 2013). El desafío, consecuentemente, está en considerar que el patrimonio requiere de la materialidad y simultáneamente de sus simbolismos. Bajo esta comprensión, viviendas, caminos tradicionales, templos religiosos, plazas y parques, entre otros de relevancia, son patrimoniales no por su condición de objetos, sino por los significados que conllevan para los pueblos, factor que determina influencias de corte subjetivo; entendido este concepto no como arbitrariedad interpretativa, sino como instancias generadoras de significación patrimonial.

Esta tarea de concebir lo patrimonial implica la necesidad también de entender lo social como complejidad. Es un grave error tratar al patrimonio sin la articulación real entre prácticas y significados heterogéneos, pero en innegable interconexión y contradicción, evidenciables a partir de conceptos, enfoques y métodos de orden sistémico. Existen diversas contribuciones sistémicas sobre el tema social, que invitan a comprender la temática como procesos y manifestaciones en lo real, que pueden contribuir en la preservación de bienes patrimoniales frente a evidentes situaciones de riesgo.

La sociedad ha sido concebida como un sistema por diversidad de autores; por ejemplo, Durkheim (1985) la concibió como un producto colectivo de relaciones interdependientes, comparables a las funciones de los distintos órganos del cuerpo humano; de ahí, su concepción de solidaridad orgánica, como complejidad de las sociedades modernas a diferencia de las tradicionales que se sustentan en la solidaridad mecánica. En otras palabras, en un acto de deducción respecto de la propuesta de Durkheim, el sistema social se explica por la interdependencia funcional: el Estado la función de gobernar, la empresa la función de producir, la religión la función de moralizar, etc. En términos más contemporáneos, en cuanto a las corrientes funcionalistas, no procede obviar las contribuciones de Parsons (1984) y de Luhmann (2007), que refuerzan sin duda la perspectiva de Durkheim.

Parsons identifica una necesaria complementariedad entre sistema y ambiente. Para el efecto plantea la interdependencia de cuatro componentes básicos que los aglutinara en la propuesta paradigmática AGIL, definido como eje articulador de relaciones y mecanismos o

pertenencia y fuentes de creatividad; 3) la transmisión y salvaguardia del patrimonio inmaterial debe impulsarse y sostenerse por la voluntad e intervención efectiva de sus actores, por tanto, los gobiernos deberán tomar medidas necesarias para la participación democrática de sus actores-actoras, en estricto apego a contextos sociales; 4) en tal sentido, los gobiernos están exigidos a hacer frente a situaciones que colocan al PCI en vulnerabilidad y riesgo de marginación, incluso de extinción, a causa de una descontrolada proliferación de fenómenos de conflicto, intolerancia, comercialización, urbanización y empobrecimiento de ruralidades; 5) los procesos de globalización deben ser resignificados y replanteados hacia procesos de solidaridad y respecto de los diversos patrimonios, a través de un nuevo y responsable uso de las TICs; 6) con base en todos los componentes anteriores, el PCI sin duda puede concebirse y practicarse como garante social, inclusive, de procesos de paz.

inputs-outputs que se generan y reciben. La letra A constituye la parte adaptativa de lo social respecto de problemáticas del ámbito ambiental externos al sistema y sobre los cuales debe generarse procesos y acciones. La Letra G hace referencia al alcance, también relacionado con problemáticas externas o del ámbito ambiental; se trata de metas, motivación y movilización de recursos direccionados a la concreción y cumplimiento. La letra I hace referencia a la integración o a problemas internos al sistema; tiene que ver con la generación de relaciones y procesos que fortalezcan el funcionamiento social frente a conflictos y composiciones diferenciadoras entre las partes del sistema. Finalmente, la letra L que corresponde a la latencia o mantenimiento de patrones también en el ámbito interno de lo social (Treviño, 2001). Bajo el propósito de atender estas problemáticas internas y externas al sistema, Parsons propone subsistemas; para la adaptabilidad el subsistema conductual; para las metas, motivación y movilización de recursos el subsistema personalidad; para la integración el subsistema social; para la latencia como patrones de práctica el subsistema cultural (de Marinis, 2005). Con base en lo propuesto en los cuatro subsistemas Sadrinas detalla; la adaptación con ocupaciones, tecnologías y mercados; la personalidad con política, gobierno y estabilidad; la integración con cohesión y solidaridad; y el subsistema fiduciario con valores duraderos y cultura (Sadrinas, 2010).

Por su parte, Luhmann concibe la sociedad también como interdependencias e interrelaciones, pero en estas debe comprenderse a la sociedad en forma diferente respecto del ser humano (Ortiz, 2016), en una clara distinción respecto del funcionalismo originario, ya que para Luhmann lo social responde a una identidad de unidad, en tanto sistemas conformado por redes conceptuales o construcciones de teorías complejas; es decir, no interesa la existencia de lo social en cuanto existencias concretas de seres humanos y territorios, sino por redes de relaciones abstractas, configuraciones conceptuales, que dan sentido a la sociedad como unidad y complejidad.

Una de las características de un sistema es propiciar comprensiones de la realidad desde su condición como autopoiesis; esto es, la capacidad de auto producirse y reproducirse; elemento propio de la biología evolucionista y sistémica. Luhmann reconoce la teoría de la evolución de Darwin y el vitalismo sistémico de Maturana. La sociedad como sistema entonces responde al cambio, es constantemente dinámica. Ahora es esa línea de exposición, para Luhmann la sociedad se abre al cambio, pero prioriza su condición sincrónica, responde a un sentido de selectividad. En su perspectiva, el sistema no se sustenta en la disfuncionalidad.

De manera sintética, el funcionalismo originario privilegia procesos de relacionamiento armónico y de confluencia social, oculta las contradicciones y los conflictos. En cambio el sistema concebido desde los aportes de Luhmann identifica paradojas, pero como fugaces, esporádicas, coyunturales y que no pueden ser constantes porque provocarían rupturas estructurales de los tejidos sociales. De propuestas de distinción y diferencia se promueven procesos de desestructuración y disfuncionalidad; con ellas el desorden y el resquebrajamiento de lo social como entidad común. En este punto Parsons (1985) y Luhmann (2007), si bien consideran la existencia plural como subsistemas y ambientes, lo hacen bajo la prioridad necesaria y universal de cohesión.

La teoría marxista, por su parte, también contribuye en materia de comprensiones sistémicas de lo social. Marx definió la sociedad como una totalidad de múltiples determinaciones y unidad de lo diverso (Marx, 1989), pero con base en relaciones contradictorias. En relación a las contradicciones, el marxismo logra clarificar que la historia es un proceso de disputas y conflictos de clase. Para Marx se trata de superar la lógica capitalista por una de cooperación social, que debe primar desde procesos organizativos del proletariado o clases dominadas. El marxismo, por tanto, aborda la realidad desde una relación dialéctica entre concreción y abstracción. En definitiva, para el marxismo la realidad es totalidad concreta, cuyo conocimiento inicia en lo simple que caracteriza a la abstracción.

Desde una herencia marxista y en franca contradicción con Parsons y Luhmann, la última generación de la teoría crítica o escuela de Frankfurt, liderada por Habermas, profundiza directamente sobre el concepto sistema. En sus contribuciones Habermas (1999) articula

una propuesta de racionalidad comunicativa, de interdependencia entre vida y sistema, como productos de la acción comunicativa, y de las acciones comunicativas estructuradas en subordinación al sistema. El aporte de Habermas retoma su legado marxista al destacar una relación dialéctica entre abstracción y concreción, obviamente desde la postura materialista de priorizar lo real y concreto respecto de las producciones sistémicas abstractas. En esa dirección analítica, las acciones comunicativas no son únicamente instancias de entorno, sino que también son susceptibles de teoría. De ese modo se evita caer en concepciones del materialismo mecánico y, a su vez, de la pretensión funcionalista de concebir la comunicación como exclusiva de lo sistémico; entendido esto como abstracción pura. La acción comunicativa es praxis diversa, pero direccionada por una racionalidad que le otorga conciencia crítica respecto del actuar. De este modo se generan agencias que ejecutan procesos para el cumplimiento de fines hacia un mundo de vida común y consensuado intersubjetivamente.

Un sistema por tanto no siempre vitaliza la vida común ni la comunicación. Por el contrario, puede destruir los factores reales también del bien común. La dominación capitalista al privilegiar sus intereses de clase no está en condiciones de producir acciones comunicativas en pos de lo social y comunitario, sino del privilegio de una particularidad que se impone universalmente. Por consiguiente, para Habermas un sistema no tiene que ser confundido como estructuras inamovibles, sino como entes estrictamente dinámicos, donde lo común se hace en el mundo de la vida y es ahí donde la comunicación cobra real sentido. Un nuevo sistema responde a la acción comunicativa por una vida hecha en consenso y bajo agenciamientos, a través de la conciencia o racionalidad crítica, que permitan emanciparse de un sistema clasista. Entonces el sistema para Habermas es hecho por hombres

Actualmente, la teoría marxista tiene en Zizek (1997) a un exponente significativo. Para este autor la sociedad es totalidad que se evidencia en sus partes y sus partes cobran sentido en ella. La sociedad es, por tanto, totalidad y no puede mirarse fuera de esa condición. En tal virtud, lo social implica interconexión y una multiplicidad de elementos articulados, que sin esos vínculos perdería razón de ser o existencia. Este filósofo coincide en mirar la realidad de manera sistémica, es más, cuestiona con fuerza aquellas posturas que particularizan fenómenos y terminan diseminando la comprensión social acerca del capitalismo, que opera de manera total, pues su lógica dominante en términos globales. Advierte, por consiguiente, que enfoques que privilegian lecturas multiculturales hacen juego al capitalismo contemporáneo, en tanto dispersan la lucha unitaria que implica su superación. Nuevamente como ejercicio de aglutinación analítica, Zizek concibe al sistema capitalista como organización mundial, universal de dominación, que no puede superarse sin un proceso igualmente universal de emancipación y transformación social.

Desde una lectura de lo sistémico que podría ir más allá tanto de las propuestas formuladas por el funcionalismo como las formuladas por el marxismo; sustentada en el valor de la diferencia y la pluralidad, Edgar Morín (1994) ofrece una concepción donde de la complejidad sistémica se enmarca en un paradigma de integralidad y holismo, que no descuida lo social como diversidad y unidad coexistente, pero en sinergia y conflicto simultáneos. En ese sentido, la sociedad, según Morín (1994), es un orden y un desorden continuo y discontinuo. La organización es fuente generadora de lo social, pero es también fuente de desorganización, desde su condición de autopoiesis. Para este autor la complejidad contempla los siguientes principios: principio dialógico, principio de recursividad organizacional y principio hologramático, con los cuales se plantea la explicación de los fenómenos sociales, incluidos los patrimoniales.

El principio dialógico integra contenidos que articulan las perspectivas de orden y desorden en confluencia y distanciamiento simultáneos. “Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas” (Ibíd.: 67). El principio de recursividad organizacional, en cambio, permite comprender lo social como causa y efecto de interacciones y relacionamientos; es decir, esas interacciones y relacionamientos producen sociedad y son, a la vez, producidos por dicha sociedad. “Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (Ibíd.). Finalmente, el principio

hologramático articula los dos anteriores. De esta forma ningún sistema puede autoexplicarse y autoprobarse totalmente; esta condición deja en claro que el todo está en la parte y la parte en el todo que la concepción requiere de la observación y viceversa. Entonces, no es posible un meta sistema, desde el cual comprender lo meta-humano y lo meta-social (ibid.: 68).

Sin embargo de lo expuesto hasta el momento, la reflexión no descarta la necesidad de macroconceptos, que faculten entender lo individual como parte de lo social, lo social como parte de lo planetario y lo planetario como parte del sistema solar, etc., (Ibid.). Esta perspectiva articulada en macroconceptos tampoco es absoluta, por tanto, no excluye la condición de multiplicidad de fenómenos que en la realidad se producen. Esto es, la realidad debe explicarse desde enfoques de multidimensionalidad, que muestra, a su vez, que enfoques unidimensionales y de excesiva particularidad “son pobres” (Ibid.: 63). De ahí que la propuesta del paradigma de la complejidad conciba lo social como *Unitas Multiplex* (Ibid., 1996).

La comunidad como patrimonio articulador de materialidad- inmaterialidad

Si bien la UNESCO menciona a las comunidades en sus consideraciones prioritarias para la identificación y caracterización de bienes bajo parámetros de patrimonialidad, no son estas consideradas en sí mismas como patrimoniales, a pesar de que lo comunitario constituye una manifestación de relevancia identitaria, similar a festividades, ritualidades, prácticas de agricultura, salud, pesca, entre otras, de connotaciones de igual o mayor envergadura y relevancia histórica, que perviven como contenido fundamental en la identidad de los pueblos. Por consiguiente, en esta parte conviene detenerse en la teorización de la comunidad en vínculo con las definiciones de patrimonio y sistema que antecedieron a este capítulo.

La comunidad no es, exclusivamente, una conceptualización que provenga de movimientos sociales y enfoques de resistencia sociopolítica (Herrera y Herrera, 2020). El término de comunidad proviene del término latín *communitas*. Sin embargo, previamente, en Grecia se la puede ubicar desde lo común (*koinonia*), que engloba la vivencia de varios en asociación a un lugar. Así, Aristóteles (2000: 74) definió lo común en relación directa con la ciudadanía y su hábitat. “Porque el lugar de una ciudad es uno determinado y los ciudadanos son miembros comunitarios de esa ciudad única”. En la perspectiva aristotélica, a diferencia de otras contribuciones que analizaremos luego, la comunidad se delimita en la institucionalidad y territorio de la ciudad, por tanto, no responde a significados de convivencia bajo parámetros políticos de posesión colectiva y reparto social igualitario. Por el contrario, en la ciudad se destacan la propiedad privada y la estratificación entre quienes ejercen el poder y quienes se someten. Solamente los productos y la cosecha las definían dentro de la potestad común (Ibid.: 80). La comunidad, entonces asoma como perspectiva unitaria, que no descuida el ambicionar riquezas y honores (Ibidem. p. 91). Puede sostenerse, no obstante, que lo igualitario se lo delimitaba a la condición de ciudadanos; de la cual estaban excluidos bárbaros-extranjeros, gente en situación de pobreza, mujeres, niños y, obviamente, los esclavos.

Es conocido el alto nivel de representatividad del que goza Aristóteles en la sociedad moderna. De este modo, Axel Honneth (1997) considera que la comunidad mantiene el núcleo aristotélico de la *koinonia*, que además asume a *societas* como sinónimo de *communitas*, en tanto síntesis de toda forma de agrupación por la persecución de intereses conjuntos. A partir del surgimiento del romanticismo de finales del siglo XIX e inicios del XX, es cuando la comunidad es concebida como unidad prioritariamente política, muy en apego a la tendencia hegeliana de asociar el concepto de comunidad con el Estado. Desde este enfoque, se llega a plantear que lo social se diferencia substancialmente de lo político, y, por tanto, de la comunidad (Alvaro, 2015).

En respuesta y oposición a las corrientes románticas y hegelianas, el marxismo estableció claras diferencias entre comunidad y Estado. Si bien Marx no define específicamente el concepto, puede deducirse que, en su teoría sobre el comunismo, invoca a una comprensión del pasado

inicial y del futuro social. La verdadera universalidad está en relación con la comunidad, aspecto que no puede ser del Estado, ya que representa a una clase en el poder; consecuentemente, el Estado pasaría a ser una comunidad falsa, no real (Ibíd.).

Daniel Álvaro (2015), complementa el análisis con los aportes de Tönnies (1947), para quien la comunidad es lo primigenio y lo auténtico, mientras que la sociedad es lo contrario. Bajo esta distinción, Álvaro detalla que la comunidad es una apelación constante a lo social, en tanto refuerza el funcionamiento por el bien común. Lo social, en cambio, no siempre se ha sostenido en este principio. La sociedad y la comunidad son dos caras de una misma moneda, una oposición binaria no fraccionable. La una existe por la otra y viceversa.

Desde la repotenciación de la comunidad a partir de lo social, se concibe la necesidad de conformar una comunidad societal, como una visión que integra lo estructural y lo funcional. En la perspectiva de Parsons, como un resumen de lo expuesto, se equipara la comunidad societal con el subsistema social, que cumple la función cohesionadora y solidaria del sistema general; se trata por tanto de evitar conflictividad, de “mantener estabilidad y subsanar tensiones disruptivas” (Sadrinas, 2010; 9); por consiguiente, la propuesta de comunidad societal se concentra en impedir ruptura del lazo social y garantizar el núcleo estructural de lo social a través de procesos cibernéticos de interrelación sociocomunitativa y de procesos de normativa que garanticen una identidad común frente a la existencia real de diferencias particularizadas.

Por su parte Luhmann, con innegables influencias de Parsons, también considera de importancia perspectivas de índole cibernético en su propuesta de sistema y subsistemas, que implica complejidad de relaciones e interdependencias de orden comunicacional. Se reitera en lo afirmado anteriormente, el ser humano es por tanto un ente del entorno-ambiente, no corresponde al ámbito sistémico. Esta característica abstracta del sistema no contiene tampoco al sujeto, ya que lo concibe como parte de la concreción propia del entorno. Se trata de una sociedad sin hombres.

Cuando nos delimitamos al campo de los fenómenos, lo social es ambiente, no así cuando nos referimos a esa complejidad comunicacional, que define lo social en connotaciones sistémicas o de abstracción. Lo societal contiene las dos modalidades de existencia: la ambiental y la sistémica. Al igual que Parsons, el concepto societal no asoma en Luhmann como totalidad de lo social, sino como multiplicidades de mundos dentro de un mundo más global. En ese sentido, trabaja la propuesta de unidades societales y sistemas societales. Las primeras son explicaciones de modos de existir y vivir, se coloca a las familias como sus más evidentes ejemplos. Según la propuesta de Luhmann, las unidades societales otorgan claves necesarias para identificar las relaciones de comunicación y así comprenderlas no como parte del mundo, entendido este como entorno, sino como sistemas societales (Farías, 2006).

Lo societal, desde las contribuciones de Habermas, también conlleva corte con las propuestas funcionalistas de Parsons y Luhmann. Para Habermas el concepto de comunidad societal no puede reducirse a un campo estricto de subsistema, como lo concibiera Parsons, ni como unidades de la vida en el mundo o de la complejidad sistémica, como lo hiciera Luhmann; temas que lo abordamos recientemente. En contraposición a estos enfoques, se plantea su integralidad, que supera enfoques estrictamente particulares. Dentro de esa lógica, la comunidad societal sería más bien equiparable a la solidaridad mecánica y a la solidaridad orgánica, conceptos tratados por Durkheim. Para Habermas la comunidad societal no es un campo de abstracción, como relaciones cibernéticas, sino que responde a la acción colectiva e intersubjetiva de comunicar y construir consensos.

También como parte de las teorías marxistas, pero desde un enfoque que hoy también conlleva críticas al marxismo, Walter Benjamin identifica el concepto de comunidad como una condición desde perspectivas de totalidad concreta. Esta propuesta es contrapuesta a los enfoques abstractos que caracterizan el pensamiento de racionalidad kantiana, que contienen tanto los funcionalismos de Durkheim, Parsons y Luhmann, como también la postura de Habermas respecto a la racionalidad comunicativa en calidad de consensos e intersubjetividad (González,

2003). En el pensamiento de Benjamin (2005), la visión de comunidad tiene relación con un pasado originario que debe reactualizarse; es decir, la comunidad fue una realidad que surgió mucho antes que las sociedades clasistas y que han resistido de una u otra manera durante toda la historia. Para este autor, el presente y el futuro existen también en el pasado, siendo esta una condición de pervivencia que se proyecta al devenir. En ese sentido, Benjamin propone actualizar la comunidad, pero con la necesidad de emanciparla de una especie de sueño del que debemos despertar. Su planteamiento consiste en eliminar de la comunidad cualquier herencia fetichista, que impida concretarla. De ahí que procede desmitificar los contenidos de la comunidad, si deseamos contar con otra propuesta societal, bajo connotaciones de totalidad concreta.

En una línea analítica similar a la que se ha compartido desde los aportes de Benjamin, Alfonso Torres (2013) sostiene una panorámica holística sobre el concepto de comunidad. Esta postura la argumenta con base en los aportes de Espósito (2003) y Nancy (2001). En cuanto a la contribución de Espósito, destaca a la comunidad como proceso permanente, irrepresentable e indecible. De Nancy toma en consideración el significado opuesto al enfoque habermasiano, ya que la comunidad se gesta desde la aproximación y distanciamiento de singularidades. La comunidad es comunicar desde los acontecimientos, más que una interacción universal.

Conviene detenerse algo más en la propuesta de Roberto Espósito (1988), quien precisa que el uso mayoritario de concepto comunidad se ha centrado en lo propio; sea desde significados de identidad étnica, propiedad sobre un territorio o simbología distintiva del resto. Luego de una exhaustiva exploración del concepto, Espósito encuentra que el concepto se opone al uso dominante. Lo común es lo público, no vinculado a ningún tipo de dominio o propiedad. En esa dirección, lo común sería lo impropio. De este modo, el autor define la comunidad como relaciones de reciprocidad y no de posesión-propiedad-dominio. Entonces, lo público se entiende en calidad de donum o don, que se da al otro. En rigor, lo común se relaciona más con el hecho de desprenderse que de acumular. No obstante, todo este proceso implica el agradecimiento, el compromiso con el otro en tanto deuda por lo recibido. En los dos casos implica, pérdida y carencia. Una relación diferente al vender y comprar, característica de los ámbitos privados.

Por su parte Jacques-Luc Nancy (2000) profundiza en el tema de la comunidad inoperante desde la singularidad como su característica prioritaria. Para el efecto, la diferencia del concepto de comunismo, del cual sostiene que es una forma totalitaria. Bajo esta óptica, el horizonte no es más comunista, pues de lo que se trata es de desbordar al horizonte mismo. En la perspectiva de este autor, la comunidad, a diferencia de lo individual, es singular, que es indivisible, no tiene lugar en el orden de los átomos. En resumen la comunidad no es universalidad, como el comunismo, ni un conglomerado de individuos, como lo asocia la modernidad y su formato de sociedad (Herrera y Herrera, 2020).

En la actualidad, se plantea a la comunidad desde otras connotaciones. François Houtart (2013), por ejemplo, la define como procesos hacia el bien común de la humanidad. Desde su perspectiva marxista, es necesario recuperar la noción de comunismo, como sociedad igualitaria, sin predomios ni privilegios de clase (Herrera y Herrera, 2020). No obstante, en el caso de Houtart se propone la constitución de los bienes comunes de la humanidad, una interpretación que legítima las resistencias y el pluralismo político, sin caer en la supremacía de particularismos intolerantes ni en universalismos totalitarios. Houtart también reconoce que las propuestas comunitarias y de bien común ha caracterizado a los pueblos indígenas.

En esta parte, la contribución de Raúl Prada (2008) es de relevancia, cuando considera que la comunidad en el mundo andino, principalmente quechua, el concepto debe entenderse alrededor de lo formulado históricamente como ayllu. Dentro de su propuesta cabe considerar que la comunidad como ayllu se diferencia de la occidental en tanto no responde a un sistema político de la modernidad, sino a uno de otras connotaciones civilizatorias. Es un tramado de relaciones de clanes, por tanto de parentesco, pero también de reciprocidad entre sus integrantes. Consistió en un sistema que tejió todos los procesos de relacionamiento durante el incario. De ahí que Prada lo contraponga al sistema incásico que era prioritariamente estatal.

En una postura similar a Prada, Ariruma Kowi refuerza la propuesta de que el ayllu es todo un sistema complejo de organización comunitaria que caracterizó todo el territorio del Tahuantinsuyo. Obviamente, también debe ser diferenciado del concepto comunidad de occidente, porque proviene de otra raíz lingüística. En su argumentación, la lengua conlleva las principales connotaciones conceptuales, de modo que responden a estructuraciones diversas a las de otras culturas. Por eso ayllu no puede equipararse al concepto utilizado en la modernidad. (entrevista realizada 27 de mayo de 2020). Sin embargo, enfatiza que en Ecuador los esfuerzos de investigación y teorización son aún ausentes en esta temática. Al igual que Prada, Kowi también concibe que el ayllu es todo un sistema de relacionamiento no solamente de parentesco sino de toda la organización social del incario. El ayllu responde a relaciones de igualdad y reciprocidad entre sus colectivos. En la actualidad debe tenerse en cuenta que el ayllu continúa siendo el sistema comunitario de los pueblos kichwas, que ha sido capaz de resistir, sostenerse y expandirse por diversidad de territorios.

Entonces, podemos deducir que el concepto ayllu conlleva una existencia previa a los procesos de colonización española. En cambio el concepto comunidad, si bien tiene sus raíces en la cultura grecorromana, su existencia ha sido reflexionada para identificar a sistemas de organización previos a los existentes en los sistemas sociales esclavistas. El ayllu en cambio es un sistema que se estructuró dentro de un orden clasista estatal, característico del incario, pero que coexistió de manera claramente diferenciada de la estructura clasista del Inca y que ha sido capaz de pervivir hasta nuestros días. Esta característica facilitó el proceso de sostenimiento de identidad de los pueblos kichwas, cabalmente por no responder a una estructuración clasista. Entonces, ya en nuestra conceptualización, el ayllu pervive no como utopía, sino como realidad, como existencia que resiste a la dominación colonialista.

Lo recientemente analizado contribuye para detenerse en el significado de lo ancestral. Lo ancestral conlleva una identificación claramente propia de los pueblos originarios del mundo. Se usa en calidad de símbolo fundacional tanto por parte de pueblos indígenas, como de pueblos afrodescendientes. En el caso de los pueblos afrodescendientes, su ancestralidad es África, por eso la connotación de afrodescendencias. Al respecto, conviene diferenciar de los ámbitos de tradición; si bien lo ancestral pervive por sostenerse como tradición de esos pueblos, la tradición incluye procesos que han caracterizado a todas las civilizaciones previas a la modernidad.

En las ciencias políticas, sociología y antropología, la tradición ha sido contrapuesta por la modernidad. En lo tradicional lo característico es evidenciar al sistema político estrechamente ligado con el proceso de religiosidad. No existe una clara diferenciación, por ejemplo, en las monarquías en cuanto al ejercicio del poder político y sus relaciones míticas, que justificaron por siglos y milenios la condición hereditaria del poder que ha regido a heterogeneidad de civilizaciones. En cambio, la modernidad, cuyo inicio se presenta a partir del Renacimiento, contiene un significado opuesto a la tradición, como definición estricta de lo nuevo. En esta perspectiva, la modernidad, dentro de sus características es estrictamente racionalidad, no mitología ni primacía religiosa. No privilegia la estructuración del poder político con base en relaciones de parentesco. Tampoco responde a interpretaciones epistemológicas conforme tramados entre experiencia y simbología, sino que sustenta su conjunto de saberes, conocimientos y tecnologías determinados por el rigor lógico: la filosofía y la ciencia, que son las manifestaciones actualizadas del logos grecorromano por parte de la modernidad. El origen fundacional de la modernidad es la cultura grecorromana, de ahí su vinculación geopolítica con occidente. Sin embargo, pese a su origen grecorromano, la modernidad no sostiene su fundamentación fundacional como tradición ni ancestralidad.

En cambio, la ancestralidad es tradición que resiste a procesos coloniales. Esto es, la ancestralidad corresponde a más de 500 años de resistencia sociocultural, que desea descolonizar las tradiciones, los saberes y las prácticas políticas, como también la revitalización lingüística y epistémica, que actualmente está en riesgo de extinción por el dominio del sistema capitalista.

En términos de Kowi, la ancestralidad es tradición en resistencia; más que descolonización, es sanación. Dentro de estas connotaciones debe comprenderse, por tanto, los sistemas de organización político social como ayllus y comunidades en el mundo andino.

De lo expuesto en materia de comunidad, es necesario profundizar más sobre aquellos procesos organizativos que contienen significados y aportes teóricos desde el protagonismo de lo alternativo y de cambio. Según propuestas de índole socialista, anarquista y comunista, los manifiestos de organización pasaron por movimientos, partidos y comunas. El movimiento obrero coexistió con estas tres corrientes, no así el partido que fue más acorde al marxismo, por tanto, al socialismo-comunismo. Las comunas fueron también abordadas por las tres corrientes, sobre todo para caracterizar a agrupaciones que se conformaron en París y que se denominaron “Comunas de París”. Dentro de este contexto histórico es que se propuso un devenir social sin dominaciones de clase, incluso, sin la existencia del Estado, materia en la que coinciden tanto comunistas como anarquistas.

Procede aclarar que las perspectivas comunistas y anarquistas se inspiraron en procesos históricos de relacionamientos de equidad e igualdad social, pero no desde experiencias concretas de valor patrimonial. En sectores del mundo occidental se valoró mucho dichos recuerdos comunitarios a partir de contactos con otros procesos culturales, a los que la civilización occidental terminó sometiendo. Estos actos no podrían practicarse como actos de resistencia cultural, aunque sí como referentes de horizontes utópicos. Obviamente, las reproducciones en las comunas de París o en las comunidades hippies de Estados Unidos el proceso no conllevaba significados patrimoniales, esa es la gran diferencia respecto de los pueblos indígenas, ya que en ellos pervive la comunidad como manifestación y acontecimiento de procesos igualitarios de sociedad a través de ancestrales relaciones de reciprocidad.

En términos de praxis social, es necesario clarificar que las iniciativas revolucionarias, inspiradas en el rescate de vidas comunitarias, no superaron momentos coyunturales o iniciativas puntuales. En cambio, las comunidades de pueblos originarios sostienen este tipo de organización vital, ya que constituyen el uso social más preponderante para la historia de sus pueblos. Para una mejor comprensión de la propuesta, es pertinente retomar lo mencionado en la Convención de la UNESCO de 2003, donde las comunidades indígenas tienen un significado prioritario en la preservación del patrimonio cultural. Es más, si se revisa lo formulado en calidad de usos sociales, componente del tercer ámbito del patrimonio cultural inmaterial, se enfatiza en que los usos sociales son costumbres en apego a manifestaciones patrimoniales y es dentro de esas costumbres que debe comprenderse a las comunidades: si en materia de usos sociales se ejemplifican los saludos, que decir de las relaciones de reciprocidad o de vivencia en comunidad, que contemplan incluso una integralidad mayor en materia sociocultural, por lo tanto, en materia patrimonial.

Respecto a lo mencionado, el error está en considerar a las comunidades en la misma condición de cualquier grupo o asociación humana, cuando en realidad constituyen usos sociales equiparables a otras manifestaciones patrimoniales como las lenguas, las ritualidades, las técnicas de producción, entre otras; es decir, al ser la comunidad un uso social de relevancia, no cabe confundirla tan solo con una organización que aglutina a actores-actoras.

Obviamente, el tema práctico no debe caer en posturas ilusorias, que terminan por idealizar los procesos y caer en dinámicas mercantilistas o de fetichismos vaciados de contenidos socio antropológicos. Se trata más bien de entenderlas como referentes de identidad y, al mismo tiempo, como ejes para procesos serios de salvaguardia de los patrimonios culturales materiales-inmateriales. El desafío está en planear dichos procesos prácticos.

En definitiva, la comunidad es un referente organizativo, pero es más un uso social patrimonial, generador de praxis, ya que por la comunidad atraviesa toda la materialidad-inmaterialidad social de los pueblos originarios que perviven en el actual mundo de globalización. En la comunidad el patrimonio es simultáneamente realidad y simbolismo, es concreción y abstracción en interdependencia, es la instancia donde tanto objetos y sujetos de relevancia histórica se articulan

complejamente, donde la memoria cobra vida y la vida actualiza los recuerdos fundamentales de los pueblos, que el sistema capitalista está fracturando e incluso destruyendo a través del imperio de subjetivaciones individualistas

Conclusiones

El patrimonio cultural es una rica interacción e interdependencia entre materialidad e inmaterialidad, que articula bienes con sus representaciones simbólicas. A pesar de las iniciativas institucionales, el tema se sostiene mayoritariamente en vulnerabilidad y riesgo, pues la sociedad contemporánea impone procesos de extrema individualización capitalista y neoliberal. Esta realidad contemporánea, se difunde aceleradamente por la hipermodernidad tecnológica, caracterizada por imposiciones planetarias de procesos industriales-posindustriales, que han provocado que oligopolios globales generalicen lógicas intensivas y extensivas de capital-trabajo, que prevalecen con poder y colocan a pueblos enteros, sus bienes y manifestaciones patrimoniales, en condiciones de peligrosa insostenibilidad. Esta situación solo puede superarse a través de la revitalización de tejidos sociales como los comunitarios, que además contienen trayectos históricos con los que la humanidad se ha sostenido por muchos milenios.

Esta compleja realidad exige de reflexiones teóricas que faciliten iniciativas de cambio y emergencia de proyectos alternativos, donde pueblos y comunidades se proyecten con nuevas manifestaciones de resistencia cultural y patrimonial, a través del reposicionamiento sociocultural de procesos revitalizadores de comunidades y procesos colectivos dignificantes de su diversidad. Es dentro de estas connotaciones que se propone a la comunidad o comunidades como referentes no solo en condición de actores-actoras, sino también como usos sociales y manifestaciones de largos legados y procesos identitarios. En definitiva, el presente texto ha sido una reflexión teórica para debatir y posicionar a las comunidades originarias de nuestro continente, principalmente, como legados y a su vez como agentes para el sostenimiento y amplia reproducción de patrimonios culturales.

Bibliografía

- Alvaro, D. 2015, *El problema de la comunidad: Marx, Tónnies, Weber*, Prometeo, Buenos Aires.
- Aristóteles. 2000, *La Política*, S.L.U/ Espasa libros, Barcelona.
- Benjamin, W. 2005, *Libro de los Pasajes*, Akai, Madrid.
- De Marinis, P. 2005, “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, en: *Papeles del CEIC*, núm. 15, pp. 1-39.
- Durkheim, É. 1985, *La división del trabajo social*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Eposito, R. 2012, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Fariás, I. 2006, “Cultura: la distinción de “unidades societales”, en: Fariás, I. y J., Ossandón, *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niclas Luhmann*, Fundación SOLES, Santiago, pp. 323-364.
- González, H. 2003, “Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento”, en: *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, año/vol. II, número 100, Universidad de Costa Rica, San José-Costa Rica pp. 31-47.
- Habermas, J. 1988, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización de social*, Taurus Humanidades, Buenos Aires.
- Herrera, L. et al. 2021, *Globalization and Heritage at risk, theories for its governance*, Taylor & Francis Group, London.
- Herrera, L. y Herrera, L. 2020, “Territorio y territorialidad: Teorías en confluencia y refutación”, en: *Universitas*, 32, pp. 99-120.
- Honneth, A. 1997, *La lucha por el reconocimiento por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona.

- Houtart, F. 2013, *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá.
- Kurin, R. 2004, *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal*, recuperado en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1350-0775.2004.00459.x>
- Lacarrière, M. 2008, “¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión”, en: *Boletín de Gestión Cultural*.
- Luhmann, N. 2007, *La Sociedad de la sociedad*, Herder, México.
- Marx, C. 1989, *Introducción general a la economía política*, Siglo XXI Editores, México.
- Morales, 2013, *Evolución histórica de la definición de patrimonio construido*, recuperado de: <http://patrimonioedificado2013.blogspot.com/2013/10/evolucion-historica-de-la-definicion-de.html>
- Morin, E. 2001, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, México.
- Nancy, J. 2000, *La comunidad inoperante*, Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- Ortiz, A. 2016, *Niklas Luhmann. Nueva teoría general de sistemas*, Distribooks Editores.
- Parsons, T. 1884, *El sistema social*, Alianza Universidad, Madrid.
- Pomian, K. 1996, “Franks and Gauls”, en: P. Nora (Eds.), *Realms of Memory: Conflicts and Divisions*, Columbia University Press, New York.
- Prada, R. 2008, *Subversiones indígenas*, CLACSO/ Muela del diablo.
- Sadrinas, D. 2010, *La comunidad societal en la obra de Parsons: Tensiones entre la inclusión y la exclusión. VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, La Plata.
- Sansi, R. 2009, “Ecologismo, patrimonialización y prácticas dedomesticación de lo sagrado en el Candomblé de Bahía”, en: Ellison, N. y M., Martínez (Coord.). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, Abya-Yala, Quito, pp. 127-145.
- Treviño, J. 2001, “Introduction: The Theory and Legacy of Talcott Parsons”, en: Treviño, J. (Ed.), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, pp. xv-lviii.
- Zizek, S. 1997, *Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism*, Recuperado de: <https://newleftreview.org/?page=article&view=1919>