

Patrimonio colonial y refeudalización. Giros hacia la derecha en la cultura política en América Latina.

OLAF KALTMEIER (UNIVERSIDAD DE BIELEFELD, ALEMANIA)

Resumen

Con la elección de multi-millionarios como presidentes en Chile y Argentina y con la llegada al poder político de representantes de la ultra-derecha en Colombia, Brasil y Paraguay, notamos una ruptura y un profundo giro hacia la derecha en la cultura política en América Latina. Después de la apertura del campo político hacia sectores subalternos desde los segmentos indígenas, afro-americanos y obreros, así como una más alta representación femenina en los parlamentos, actualmente estamos presenciando el regreso del hombre blanco de clase alta al campo político. Este resurgimiento del hombre blanco se da en una coyuntura global que se caracteriza por un grado de polarización de la estructura social que es único en la historia humana. El movimiento crítico del capitalismo Occupy Wall Street tiene el mérito de haber puesto en la mira al 1% de las personas más ricas del mundo.

Palabras clave: América Latina, patrimonio colonial, refeudalización

Con la elección de multi-millionarios como presidentes en Chile y Argentina y con la llegada al poder político de representantes de la ultra-derecha en Colombia, Brasil y Paraguay, notamos una ruptura y un profundo giro hacia la derecha en la cultura política en América Latina. Después de la apertura del campo político hacia sectores subalternos desde los segmentos indígenas, afro-americanos y obreros, así como una más alta representación femenina en los parlamentos, actualmente estamos presenciando el regreso del hombre blanco de clase alta al campo político.

Este resurgimiento del hombre blanco se da en una coyuntura global que se caracteriza por un grado de polarización de la estructura social que es único en la historia humana. El movimiento crítico del capitalismo *Occupy Wall Street* tiene el mérito de haber puesto en la mira al 1% de las personas más ricas del mundo. La organización no gubernamental Oxfam resaltó estas enormes desigualdades sociales a nivel global en su informe de enero de 2017 *An Economy for the 99%*, introduciendo esta problemática en un amplio debate político. Desde el 2015, el 1% más rico del mundo acumula más riqueza que todo el resto de la población mundial en

conjunto. Esto, explicado de manera gráfica, quiere decir, por ejemplo, que ocho hombres (el género también juega un rol importante aquí) poseen una riqueza equivalente a 3,6 billardos de personas, o, en otros términos, su riqueza equivale a la riqueza total de la mitad de la población mundial. Especialmente en las últimas dos décadas el número de multimillonarios se ha incrementado significativamente, sobre todo en América Latina. De esta manera, se genera una nueva aristocracia monetaria que en términos sociológicos tiene más características de un estamento feudal que de una clase social. Principalmente el efecto de la herencia garantiza que no ocurra un descenso social desde este estamento. Además, se perciben cambios normativos hacia una erosión del sistema meritocrático y el surgimiento de extremas formas de distinción social, que tienen sus repercusiones espaciales en notables formas de auto-segregación de la nueva aristocracia del 1%. Dichos procesos pueden ser entendidos como un marcado proceso de refeudalización. [1]

En sus dimensiones estético-culturales, este proceso de refeudalización va de la mano con un horizonte de expectativas retrospectivo. En

este sentido, la refeudalización de las formas y estructuras sociales se relaciona directamente con las corrientes actuales de la nostalgia[2] y la retrotopía[3], las mismas que son particularmente notorias en Latinoamérica en la masiva valoración del patrimonio cultural heredado de la colonia, fenómeno que he analizado bajo el concepto de “retro-colonialidad”[4]. Con objeto de crear un mercado y una cultura de consumo en torno a la colonialidad, lo colonial debe ser separado de los significados negativos que carga, a saber, violencia, explotación y racismo. Se trata de un vaciamiento de contenido del concepto ‘colonialidad’ en el contexto de las modas retro postmodernas que facilita la comodificación de lo colonial, especialmente en el sector del turismo, y que tiene efectos en el campo de la política de identidad.

Esto no quiere decir que el patrimonio cultural esté necesariamente relacionado con el proceso de refeudalización y con el giro hacia la derecha en la cultura política de América Latina. Sin embargo, tampoco está desarticulado de estas tendencias. El patrimonio siempre estará vinculado a la pregunta básica sobre qué es necesario preservar y conservar y qué se puede olvidar y dejar caer en ruina. Más allá de la dimensión preservacionista, se trata de una cuestión de supremacía para las políticas de identidad, especialmente en sociedades poscoloniales que han experimentado diversas coyunturas de colonización.

Patrimonio colonial

La mayoría de los sitios que posee el título de patrimonio cultural en América Latina otorgado por la Unesco está ubicado en áreas urbanas y está constituido por monumentos o conjuntos coloniales. Este estrecho vínculo entre patrimonio y colonialidad no es nuevo ni arbitrario. Con el ejemplo de la ciudad de Quito, Ernesto Capello (61-84) ha demostrado cómo la idea de la preservación material de lo colonial está ligada al hispanismo del siglo XIX. En los años veinte del siglo XX, intelectuales hispanófilos tales como José Gabriel Navarro y Cristóbal de Gangotena y Jijón combinaron la idea de la preservación de los artefactos coloniales con la defensa ideológica de la supremacía blanca

y la defensa de los efectos civilizadores de la colonización española, ampliando la narración de la “leyenda blanca”. Con el 400º aniversario de la fundación hispánica de Quito en 1934, la imaginación de dicha ciudad como la urbe más castellana en las Américas llegó a su máxima extensión. A partir de este momento existe una marcada línea de continuidad que lleva a las prácticas patrimoniales del siglo XX. Ese arraigo de un imaginario urbano patrimonialista-hispanista explica las dinámicas locales que culminaron en la declaración del centro histórico de Quito como patrimonio mundial por la Unesco en 1978.

Incluso en un contexto de políticas interculturales y frente a las movilizaciones indígenas – especialmente en la coyuntura de las protestas contra los 500 años de colonización en América Latina en 1992 – organismos internacionales tales como ICOMOS o la Unesco siguen recurriendo a un discurso acrítico de lo colonial. La UNESCO argumentaba en su informe de 1991 con respecto a la declaración del centro de Lima como sitio del patrimonio mundial: “the historic nucleos of the town recalls Lima at the peak of development of the Spanish kingdom of Peru,” mientras que ICOMOS revela en su informe de 1991: “The historic center of Lima bears excellent witness to the architecture and urban development of a Spanish colonial town of great political, economic and cultural importance in Latin America” (citado en Kaltmeier, “Colonialidad” 151)

El eurocentrismo de estas clasificaciones es evidente: en ellas, Lima es vista como una extensión colonial de Europa, hecho por el cual se le otorga el estatus de patrimonio mundial. Los aportes de los indígenas y de los esclavos africanos quedan así invisibilizados. En dichos documentos tampoco se llega a una problematización del proceso de colonización. En el estilo del discurso observamos la actitud de estas instituciones, que son consideradas como la autoridad absoluta para definir cuál artefacto tiene el valor para ser conservado. Se trata de un inventario de la colonialidad, que la eleva además a un estatus de patrimonio mundial. La perspectiva geopolítica particular del colonizador europeo es universalizada en estos discursos, e incluso premiada con el título

de patrimonio cultural de la humanidad. Con el traslado de la colonialidad a la esfera de „lo cultural“ y al *city-marketing*, se recorta de ésta la trascendencia de la violencia inherente a ella. En este sentido, una articulación del patrimonio cultural con el procedo de refeudalización se manifiesta en espacios urbanos en América Latina en dos tendencias: la auto-segregación en ciudadelas y la gentrificación de los centros históricos.

Castillos en la ciudad

Con el giro refeudal ocurre un retorno de los muros y de las fortalezas a diversas escalas espaciales. La lógica de autosegregación por el muro, que se manifiesta en las fronteras con el proyecto de ampliar la construcción del muro fronterizo entre EE.UU. y México, o la autosegregación de la llamada “fortaleza Europa” contra los refugiados del Sur global. Esta misma lógica se manifiesta en unidades espaciales más pequeñas, tales como los espacios urbanos. En Lima, la capital de Perú, un muro de 10 kilómetros y 3 metros de alto con alambres de púas separa el distrito pudiente de Surco de las barriadas pobres de San Juan. Por miedo a los ladrones y al robo, los habitantes del distrito de Surco construyeron el llamado “muro de la vergüenza” con objeto de demarcar el territorio social (Boano y Desmason).

Dada la continuidad de la colonialidad, no es sorprendente que tal clase de muros se construyan en una ciudad como Lima. En la época colonial, Lima era la capital del Virreinato del Perú, y era considerada entonces como “la ciudad de los reyes”, un nombre que conserva hasta la actualidad. En las décadas sucesivas, el imaginario social y espacial de la ciudad se vio caracterizado por la división entre los hijos de españoles (los patricios) y los indígenas (los plebeyos), una idea que todavía persiste como una nostalgia colonial (Kaltmeier, “Colonialidad” 154; Nugent 45). La urbanista Maaria Seppänen describe la alta segregación étnica social de la manera siguiente: “los plebeyos, se supone, tienen que permanecer en el sitio donde les corresponde;” tienen que “(re)conocer su lugar en el espacio y la jerarquía social” y “comportarse apropiadamente” (115). Si los colonizados no

corresponden a este imaginario, tal como es el caso de los vendedores ambulantes en el centro histórico, se convierten en objetos a los cuales se dirigen el miedo, la violencia y el odio racial.

Este es sólo un ejemplo, aunque muy llamativo, de lo continua tendencia a la separación de la clase alta en las zonas urbanas, la misma que, a la vez, privatiza el espacio público, las calles y los pasajes. En su análisis de las tendencias contemporáneas de refeudalización, Sighard Neckel afirma que la dicotomización de la estructura social es un aspecto clave. La distancia social entre las élites cosmócratas y los excluidos, denominados también por el sociólogo urbano Loic Wacquant como “urban outcasts”, crece en términos sociales y económicos. Esta distancia en el espacio social también tiene sus repercusiones en el espacio físico jerarquizado – para usar un término empleado por Bourdieu. Por un lado, notamos una segregación forzada con el crecimiento de barriadas, favelas, barrios marginales; mientras que por otro, vemos nuevas formas de auto-segregación de las élites, tales como los condominios o la arquitectura *bunker*. El urbanista Peter Marcuse usó el término “citadel” (ciudadela) para caracterizar esta auto-segregación de la élite, aludiendo a las formas urbanas de defensa en tiempos feudales europeos (247).

Una primera expresión de esta forma de *citadel* se encuentra en los complejos residenciales y comunidades cerradas y con control de ingreso. Mientras esta clase de recintos residenciales ya se construían en los Estados Unidos de la década de 1970, en Latinoamérica comenzaron a masificarse especialmente durante la década de 1990. Un reporte de la Naciones Unidas estableció en 2009 lo siguiente: “Ciudades latinoamericanas y del Caribe, tales como Buenos Aires, Ciudad de México, La Habana, Kingston, Lima, Nassau, Puerto Príncipe, São Paulo y Santiago han observado un crecimiento dramático respecto a la construcción de comunidades habitacionales cerradas. Sólo en Buenos Aires, se han construido más de 450 barrios cerrados para poco menos de medio millón de personas durante la década de 1990” (citado en Irázabal 33).

Para la población, vivir en los barrios cerrados significa, por un lado, una medida de protección

contra el crimen. Por otro lado, la motivación es también la demarcación y separación socio-espacial de las clases y segmentos sociales considerados “inferiores.” En este sentido, el sociólogo urbano Peter Marcuse define la *citadel* refeudal como un “área espacialmente concentrada en la cual miembros de un grupo particular, definido por su posición de superioridad, en poder, riqueza, o estatus, en relación con estos vecindarios, se congregan con objeto de proteger y fortalecer dicha posición” (247).

En el caso de Brasil, los sociólogos urbanistas han dicho que las comunidades cerradas de este tipo operan bajo el principio de fortificaciones coloniales: “hacer imposible la entrada a los indeseables; esconder la existencia de riqueza estratégica y facilitar la vigilancia del enemigo” (Dunker). En este sentido, las comunidades residenciales cerradas en Brasil no son sólo un lugar de preferencia habitacional, sino más bien la expresión de un estilo de vida basado en la segregación y la producción de mundos separados. El principio básico de las comunidades de puertas cerradas es, precisamente, evitar los espacios públicos frecuentados por grupos sociales diferentes. A través de esta forma de aislamiento, estos forman estructuras similares a islas, en las cuales prevalece la homogeneidad social y la vida pública está restringida (Estrada Mejía y Guerrón Montero).

Pero esta tendencia a la refeudalización no sólo se ve reflejada en estructuras espaciales como las comunidades cerradas, los muros de separación y la seguridad privada. En su forma externa, las comunidades cerradas toman incluso elementos feudales-coloniales. Por ejemplo, Raquel Clement y Gil Grant resumen sus investigaciones respecto a las comunidades de este tipo en la isla Barbados, del Caribe, del modo siguiente: “El confinamiento en Barbados refleja un proceso de desarrollo que resulta cómplice en la transformación de las formas urbanas tradicionales en un diseño urbano globalizado neo-colonial” (45). Del mismo modo, en las comunidades cerradas de la ciudad mexicana de Guadalajara, denominadas *cotos*, Ulises Zarazúa ha encontrado un frecuente uso de motivos y estéticas que hacen referencia a la

herencia colono-feudal ibérica (271).

Uno de los aspectos centrales en desarrollo de esta clase de proyectos urbanos es la técnica tomada de la empresa perteneciente a Disney Imagineering, encargada de hacer parques temáticos. Dicha técnica logra crear una narrativa temática (tema), asociar esta con imágenes icónicas (imagen) e implementarlas de manera física (ingeniería)[5]. Esta técnica se puede ver también en algunos proyectos de construcción en ciudades latinoamericanas, tales como centros comerciales. El San Luis Shopping Center, inaugurado en 2008 en el Valle de los Chillos de Quito, Ecuador, resulta de particular interés en este sentido (Kaltmeier, “Urban Landscapes”), pues la construcción completa fue diseñada tomando como modelo la narrativa rural-colonial de la Hacienda. En consecuencia, el jurado del Design and International Development Award 2008, del International Council of Shopping Centers (ICSC), estableció lo siguiente:

Arquitectónicamente, el centro comercial mantiene las fachadas de las haciendas andinas, con sus muros, altos techos, acero forjado, y un sinnúmero de detalles que pertenecen al periodo de la Colonia española. Pretendía ser el primer proyecto en América del Sur que fusiona negocio histórico y estilo de vida. Doscientos años atrás, el Valle de los Chillos era el corazón del auge del área de bellas haciendas... Actualmente, esta parte de la historia es vista por la comunidad como el corazón del valle: San Luis Shopping. (citado en Kaltmeier, “Urban Landscapes” 95-96)

Otro ejemplo importante en lo que se refiere a la tematización de carácter colonial en megaproyectos de construcción es la edificación de la Ciudad Cayalá, a las afueras de Ciudad de Guatemala. La construcción comenzó en 1982, después de la fundación del Grupo Cayalá. Luego de construir muchos centros residenciales cerrados privados interconectados unos con otros, del 2003 en adelante comenzó a desarrollarse el proyecto de crear una ciudad “autosuficiente”, integral, a saber, la Ciudad Cayalá. El corazón de este nuevo centro urbano fue la construcción, en 2011, de un

centro comercial, edificios de departamentos y oficinas. Además, el proyecto cuenta con centros de atención médica y numerosos lugares destinados a la recreación. Incluso, el proyecto no ha olvidado la iglesia colonial a gran escala. El proyecto en su totalidad cubre un área de 352 hectáreas, espacio mayor al que ocupa el Central Park de Nueva York. Este centro residencial, con departamentos desde 260 mil dólares, está diseñado para apuntar a las clases altas. En la última fase de su construcción, se han creado departamentos de lujo para el 10% más rico. El conjunto entero está planeado y diseñado a partir de un modelo y estilo colonial, con muros de estuco blanco, pórticos, etc., y, evidentemente, apunta a una profunda nostalgia retro-colonial. Las citas a lo colonial son claras, toda vez que la imagen que se muestra del proyecto, tanto en su sitio de internet como en su página de Facebook, están presentados de un modo retro-colonial, aunque evitando cualquier mención directa a la Colonia. Sin embargo, de modo nostálgico, el orden del pasado histórico es evocado, dominando y modelando cierta arquitectura: “La Iglesia Santa María Reina de la Familia tiene como objetivo alcanzar la máxima belleza constructiva y reestablecer el orden de un lenguaje arquitectónico ahora perdido, pero que fue utilizado a lo largo de la historia siguiendo una tradición milenaria en el Arte de la Arquitectura.” (Ciudad Cayalá)

Imagen 1: Iglesia Santa María Reina de la Familia en Ciudad Cayalá, Guatemala



BELLEZA Y LENGUAJE

La Iglesia Santa María Reina de la Familia tiene como objetivo alcanzar la máxima belleza constructiva y reestablecer el orden de un lenguaje arquitectónico ahora perdido, pero que fue utilizado a lo largo de la historia siguiendo una tradición milenaria en el Arte de la Arquitectura.

La elección de una narrativa colonial para el theming no es una mera coincidencia, sino que se basa en la aceptación de dicho tema y en el público al cual éste puede apuntar. En Ecuador, el contexto político-cultural está determinado por el reconocimiento multicultural desde mediados de la década de 1990, el cual en principio se definió como pluriétnico para luego, incluso, declararse plurinacional en el 2006. Un cambio en la apreciación de los pueblos indígenas junto a una reflexión en torno al relato fundacional de la nación tuvo como consecuencia una crisis de identidad en las clases altas, crisis para la cual el uso nostálgico de lo feudo-colonial resultó exitoso en términos de marketing, combinando elementos tan ansiados como la seguridad, la autenticidad y la distinción social[6].

Imagen 2: Modelo del San Luis Shopping Center, Quito



Foto: Olaf Kaltmeier

Gentrificación y patrimonialización

Las tendencias a la refeudalización en el espacio urbano no se limitan a la autosegregación, sino que también existen prácticas refeudalizadoras que activamente intentan apoderarse de los espacios públicos. Al describir los procesos de apropiación de áreas centrales de las ciudades con ‘gentrificación’, los urbanistas han escogido conscientemente un concepto que alude a lo feudal. El término deriva de *gentry*, una clase social histórica inglesa entre baja y media nobleza. Gentrificación describe procesos de transformación urbana en los que

la población original de un área deteriorada y pauperizada es progresivamente desplazada por otra de un mayor nivel adquisitivo de clase media-alta. En Europa, artistas, bohemios y sectores alternativos son considerados como *first stage gentrifiers*; ya que a partir de su intervención en áreas históricas deterioradas, estos sectores ganan en atractividad y acaparan mayor atención, lo cual se refleja en las rentas inmobiliarias. Esta dinámica facilita la especulación y por lo general deriva en la expulsión de los sectores subalternos.

En contraste, el *first-stage-gentrifier* en América Latina no es prioritariamente la bohemia ni recientemente los inversionistas del capital extranjero, sino las instituciones estatales, incluyendo los gobiernos municipales, que cooperan con los agentes del campo del patrimonio. El historiador Eduardo Kingman afirma en su análisis de los efectos sociales de la gentrificación por patrimonio:

Se desarrollan campañas dirigidas al control del centro así como a generar una cultura del patrimonio (concebida como equivalente de cultura ciudadana); se diseñan planes de sostenibilidad social y de reactivación cultural, se asumen acciones contra sectores considerados peligrosos como las trabajadoras sexuales, los mendigos, los vendedores ambulantes, los vigilantes de autos, charlatanes y artistas populares. (28)

En este paisaje están permitidos principalmente los individuos de clase media-alta y los turistas que participan en el circuito de consumo. Es una vida urbana rápida de placer a corto plazo, mientras que las dimensiones sociales de intercambio informal y de encuentro –características de los espacios públicos– quedan en peligro de extinción. De tal manera, la modernización por patrimonio destruye los lazos sociales indispensables para la construcción de urbanidad. Con Jürgen Habermas podemos hablar de un proceso forzado de la “refeudalization of the public” por la presión de intereses económicos y políticos[7] articulados con proyectos urbanos de modernización por patrimonio.

De esta manera, en ciudades con centros históricos coloniales tales como Quito o Lima el uso del patrimonio en las estrategias urbanas fue la clave para iniciar un proceso de recuperación o “reconquista” –para usar un concepto común de la literatura contemporánea– del centro histórico, el cual desde los años sesenta había sido apropiado por migrantes rurales-indígenas. El centro histórico de la capital ecuatoriana, Quito, fue el primer conjunto urbano en ser declarado “Patrimonio de la Humanidad” por la UNESCO, en 1978. Después de los daños provocados por el terremoto de 1987, se inició un proceso masivo de recuperación del centro, que desde una perspectiva monumentalista se concentró en la rehabilitación de edificios destacados, sobre todo las iglesias y conventos.

Con respecto al turismo, el municipio desarrolló la visión de atraer al turismo extranjero, especialmente de alto poder adquisitivo. En el folleto “Invierta en Quito,” el Municipio de Quito escribe:

En términos generales, y dado el potencial del renovado Centro Histórico de Quito, se puede apreciar un importante nicho de mercado para las modalidades turísticas de lujo y primera categoría en esta localidad que recibe más del 70% de los turistas que llegan a la capital. (MDMQ 30)

Esta clientela corresponde en el marco de análisis de la refeudalización a la élite cosmócrata constituida por los ganadores del capitalismo neoliberal. El municipio como *first-stage gentrifier* –asesorado por grupos de expertos del Banco Inter-Americano de Desarrollo (BID) y de USAID– crea a través de sus políticas urbanas condiciones favorables para la inversión del gran capital en el centro histórico y, como co-financista, corre el mayor riesgo en la primera etapa de la restauración.

En este contexto, los quiteños nostálgicos también se suman a la ola de gentrificación, tal como lo observa Modesto Ponce Maldonado en su novela *El palacio del diablo*:

Casas de las clases altas de ayer, que salieron hace cincuenta años a vivir en el norte que se urbanizaba y crecía,

volvieron a ser ocupadas por nostálgicos y noveleros para dar brillo a la casi cinco veces centenaria ciudad, para conquistar en esa forma al turismo que contribuirá a redimir futuros y zurcir las roturas del saco de producto nacional bruto. (280)

Este proceso de gentrificación está acompañado por una verdadera administración de la población y la biopolítica urbana, expulsando y controlando los sectores “peligrosos”, tales como los vendedores ambulantes. Por medio de coerción directa, negociaciones y la coerción estructural de las rentas inmobiliarias, los sectores subalternos son desplazados. En 1974 el centro histórico tenía 90.000 habitantes. En el 2001, el número de habitantes se había reducido a 51.000. Asimismo, las condiciones de vida de la población subalterna restante no mejoraron. En un estudio del BID, Pedro Jaramillo pone de relieve que todavía el 84,4 % de la población total del centro histórico vive bajo la línea de pobreza. Resume el autor: “a pesar de la inversión, los residentes están experimentando un pequeño mejoramiento social” (34) Y advierte: “Si no hay mejoras respecto a la condición de pobreza de los residentes será difícil lograr sustentabilidad en este proceso” (Jaramillo 34).

Sin embargo, para los organismos del patrimonio el caso de Quito es considerado como *best-practice*, ya que la reubicación se realizó por la vía de negociaciones y el menor uso posible de violencia represiva. Pero el municipio no se limitó a la recuperación de espacios insulares del patrimonio monumental únicamente en sitios emblemáticos tales como la plaza San Francisco o la plaza de la independencia. Mas bien, notamos una dinámica de expansión de la modernización por patrimonio.

Un caso importante de esta dinámica fue la recuperación de la calle La Ronda en el 2006, anteriormente considerada un lugar de delincuencia y prostitución (Kaltmeier, “En búsqueda” 187-190) La calle era todavía una “no-go-area” en los años noventa, tanto para turistas como para la propia clase media alta quiteña, dado que estaba ocupada por trabajadoras sexuales y delincuentes. Hoy en día es un área turística restaurada, en cuyo espacio con banderas, centros culturales, y servicios

de vigilancia privada se llevan a cabo eventos culturales y se vende comida típica. En la calle La Ronda hay muchos afiches instalados por el municipio, que indican una historia con alto capital cultural –La Ronda como calle de la Bohemia– pero no existe un solo letrero que recuerde su historia como prostíbulo. De esta manera se fabrica en Quito un paisaje retrocolonial que se asemeja a un “parque temático,” que narra una historia restringida y en definitiva ahistórica del patrimonio colonial a partir de la escenificación de un conjunto arquitectónico. Al negar el aporte de las culturas populares y al silenciar a la polifonía de voces dentro de la ciudad, este proyecto tiene la paradoja de querer rescatar la cultura deshaciéndose de ella. Al finalizar el periodo del alcalde Paco Moncayo, gran parte de la zona monumental había sido recuperada y La Ronda se había convertido en “‘la frontera sur’ del centro, en donde se produce el mayor control, conformado por 6 policías nacionales y 10 guardias de seguridad privados en 320 m de calle, las 24 horas del día” (Martínez 103). Este modo de control del espacio es de particular importancia, pues demuestra cómo las formas de control vigentes en los centros comerciales penetran al espacio público. De esta manera, se crean nuevas fronteras reales y simbólicas dentro de los espacios urbanos que antes eran públicos. Cinco años después, la calle La Ronda ya está patrimonializada y “la frontera sur” avanzó con la recuperación y peatonalización de la calle 24 de mayo, anteriormente considerada un área de delincuencia, y con la transformación del terminal terrestre de Cumandá en un centro recreativo con museos, salas de cine, piscinas, canchas de fútbol y salas de gimnasia. El proceso de gentrificación por patrimonio se ve claramente resumido en este grafito en las laderas del Panecillo frente al nuevo centro Qmandá en 2014. Lo que muestra la imagen es como después de las excavadoras llegan los turistas internacionales que no tienen ninguna relación con el lugar, mientras la población local huye como un perro.

Imagen 3 Grafito frente al Centro Qmandá en las faldas del Panecillo.



Foto: Olaf Kaltmeier 2014.

Consumo refeudal: lujo, prestigio, distinción

Los vínculos entre patrimonio y refeudalización no sólo se manifiestan en los espacios urbanos. También la fabricación de identidades neo-aristócratas que buscan distinción social frente a la mayoría de los “plebeyos” recurre a los bienes patrimoniales. Mientras esto se revela históricamente durante la *Gilded Age* (“Edad dorada”) de los Estados Unidos, también es aplicable para la actual construcción de identidad por consumo (Bauman, *Vida de consumo*; Kaltmeier “Invidious Comparison”). El consumo ostentoso es un aspecto central del comportamiento de la clase ociosa identificado por Veblen tomando el ejemplo de los neo-aristócratas del *Gilded Age*, y este vuelve a ser especialmente importante en la actualidad. No sólo es posible observar una polarización extrema de la estructura social, sino que se puede ver igualmente una polarización en términos del consumo. Mientras que la mayoría excluida debe limitarse a un “gusto de necesidad” (Bourdieu), el consumo de lujo está en auge entre el 10% más rico.

La importancia del consumo para la diferenciación social no puede subestimarse en la actualidad. Ya en el periodo inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial, la sociedad de consumo comenzó a crecer en Europa Occidental y en Estados Unidos. En los escritos apologéticos se hacía énfasis en el carácter masivo del consumo, pero en años

recientes pueden encontrarse procesos de distinción en esa sociedad de consumo. A este respecto, el sociólogo Zygmunt Bauman afirma:

Los lugares ganados o asignados sobre el eje de excelencia / ineptitud de rendimiento consumista se convierten en el principal factor de estratificación y en el criterio fundamental de inclusión y exclusión, a la vez que marcan la distribución de la estima o el estigma social, así como la cuota de atención pública. (*Vida de consumo* 77-78)

El consumo en la sociedad global postmoderna se transforma así no sólo en una práctica racional de satisfacción de necesidades, sino en la *conditio sine qua non* de la vida social. La identidad no es ya solamente determinada por la pertenencia, sino que se produce a través de un permanente proceso de consumo. De cualquier manera, este proceso de “autofabricación de identidad” (*Vida de consumo* 87) es altamente frágil. Para aquellos que no tienen acceso al consumo, no sólo se ven impedidos de una formación identitaria, sino que se vuelven también superfluos como individuos para la sociedad de consumo (*Vida de consumo* 96). En este sentido, la formación de identidad a través del consumo no es un factor de autorealización, sino un imperativo social que es indispensable para tener un lugar en la sociedad. Para los hiper-ricos, el consumo representa la

posibilidad de expresar su estatus en el estado global de la aristocracia monetaria a través de la ostentación, especialmente a través de estilos de vida exclusivos asociados a la posesión de bienes remarcando distinciones neofeudales.

Una mirada a la historia del consumo en América Latina deja claro que luego del periodo colonial, hacia inicios del siglo XIX, el gusto de las élites apuntaba hacia Europa. Principalmente Francia, con su centro cultural, a saber, París, se transformó en el foco indiscutido del consumo de lujo para Latinoamérica. Ni siquiera el surgimiento político y económico de Estados Unidos pudo arrebatarle dicha posición cultural central a Francia. En el transcurso del forzado proceso de globalización de mediados del siglo XX, el consumo de lujo en Latinoamérica también se volvió más cosmopolita.

Al igual que en Europa, en América Latina también hubo un auge de la moda y del diseño exclusivos, entre otras clases de artículos de lujo. Algunas ciudades de América Latina se han transformado en centros de consumo de lujo. Ahí se encuentran las marcas más lujosas y de alta gama de la industria de la moda, entre relojería, joyería y perfumería (Costa da Silva). El 10% más rico apuesta por el “neo-individualismo,” en el cual el consumo de artículos de lujo pasa a ser parte del estilo de vida. Gilles Lipovetsky, un filósofo que asesora a marcas de lujo, recomienda a las marcas la restauración de la distinción aristocrática (Zitzmann).

En este contexto, los sociólogos Luc Boltanski y Armand Esquerre (“Economic Life of Things”) han señalado recientemente que existe una nueva economía relacionada con estilos de consumo distintivo, por ejemplo la pasión por coleccionar bienes de lujo, tales como relojes, autos clásicos y objetos de arte. Otra clase de pasatiempos selectos, como poseer yates, pertenecen igualmente a esta clase de distinciones normativas toda vez que resultan actividades de ocio tan costosas que son imposibles de pagar para la inmensa mayoría de las personas.

Una consideración teórica más profunda de este segmento de la economía aún no se ha realizado de manera exhaustiva. Recientemente, sin embargo, Boltanski y Esquerre tienen el mérito de haber realizado las

primeras reflexiones conceptuales en torno a esta “economía del enriquecimiento,” la misma que incluye el auge del sector de los artículos de lujo, el patrimonio, el arte y la cultura. La economía del enriquecimiento se diferencia de la producción industrial en que, en la primera, “la valorización de un objeto estará basada en una historia, usualmente fundada en su pasado, y presenta la perspectiva que el precio de ese objeto enriquecido por esta narrativa es una buena posibilidad para que el valor se incremente con el tiempo” (Boltanski y Esquerre, “Enrichment” 69).

Boltanski y Esquerre ubican el origen histórico de esta forma de valor en la construcción sistemática de colecciones durante las primeras décadas del siglo XIX en Europa Occidental, aunque también se encuentran antecedentes en los llamados gabinetes de curiosidades del siglo XVII. Siguiendo el argumento del tiempo, en el cual el pasado se vuelve cada vez más importante en la determinación del presente y del futuro, los autores encuentran el origen del auge de estas narrativas de enriquecimiento especialmente en el “efecto patrimonial,” el cual crea nuevas “marcas patrimoniales” y, en su fiebre de nostalgia, deviene en una cuasi “manía patrimonial” (“Enrichment” 34). El mayor mérito del concepto de la economía del enriquecimiento radica, principalmente, en su anclaje político-económico materialista. Boltanski y Esquerre están menos interesados en las dinámicas socio-culturales de la “retrotopía”[8] que en la importancia de las narrativas del patrimonio para una teoría del valor. En este sentido, ellos extienden la versión de Marx de la forma de valor normal de la producción industrial masiva, al agregar la ya mencionada forma de colección, una tendencia en la cual la narrativa de enriquecimiento está basada en nuevas marcas de referencia, como estilos de vida de celebridades y, en último término en la “forma de activos”, como una inversión con expectativas de futuras ganancias (“Enrichment” 69-70).

Desde una perspectiva postcolonial, debe señalarse ahora que el concepto de colección está directamente relacionado con la cuestión del patrimonio colonial. La pregunta respecto a qué patrimonio es considerado como tal y por ende vale la pena ser conservado, y cuál puede

ser desechado y olvidado, es evidentemente una pregunta política (Kaltmeier, "On the Advantage and Disadvantage of Heritage" 15). En América Latina y el Caribe está claro que la mayor parte del patrimonio reconocido por la UNESCO es de origen colonial. A este respecto, al igual que con el proceso de gentrificación de los centros coloniales de las ciudades, la narrativa cultural colonial resulta en el enriquecimiento de los objetos y lugares en cuestión, especialmente en los inmuebles, los cuales son apropiados por las clases altas. Lo mismo ocurre con artefactos y objetos de arte colonial.

Más allá de estas consideraciones teóricas respecto al valor, que contribuyen a una mayor concentración de la riqueza en el 10% ya mencionado, se debe enfatizar la dimensión político-cultural del auge del patrimonio colonial. Las narrativas coloniales, fomentadas por las instancias internacionales de patrimonio, otorgan valor a un objeto cargándolo de autenticidad y singularidad, lo que, al mismo tiempo, crea una distinción adicional de las culturas basadas en la exclusividad y en fantasías de superioridad histórico-colonial. En este contexto, cuando en la década de 1990 en América Latina los derechos de los pueblos indígenas se reconocen por primera vez desde el inicio de la colonia, la revaloración retro-colonial del imaginario colonial y el estatus asociado a la población blanca-mestiza de las clases medias y altas tuvo un impacto social considerable. El refinamiento de estas narrativas retro-coloniales en torno a determinados objetos deviene en un enriquecimiento que aumenta la brecha social entre el 1% más rico y el 99% restante, a la vez que crea una estructura narrativa para la formación y consolidación de una identidad cultural y una clase retro-colonial.

Patrimonio segmentado

Mientras que en los países de Europa occidental el patrimonio se ha transformado en un factor de estilo de vida despolitizado, el patrimonio en contextos postcoloniales se ha convertido en un campo de batalla sobre la interpretación de la historia y su proyección en el futuro. Este es según David Herwitz el principal motivo por el cual las sociedades en procesos

de descolonización –Herwitz analiza sobre todo el caso de Sudáfrica– entran en el juego del patrimonio y crean su propio patrimonio nacional, aunque el patrimonio en sí mismo sea un dispositivo occidental.

Hacerlo es un movimiento de rehabilitación, una forma de autoasignar un futuro al asumir la ideología que les permite atribuir origen y destino al pasado, la acumulación y la transmisibilidad a sus "valores". Y una parte central de la dialéctica poscolonial es reconceptualizar el pasado precolonial como una herencia, y encontrar una manera de reclamar ese pasado como el origen del futuro de uno. (Herwitz 21)

Este uso del patrimonio tiene sus escollos, ya que el patrimonio es un discurso y una práctica que no está arraigada en la política indígena del pasado sino que es introducida por los colonizadores, lo que implica ciertas lógicas de representación, categorización y exhibición. Si bien el patrimonio se basa en dichas lógicas, generalmente conceptualizadas por expertos, se articula con el lado afectivo y emocional de los sentimientos nostálgicos que en las Américas están relacionados sobre todo a los patrones antagonistas de colonialidad e indigenidad. (Kaltmeier, "On the Advantage and Disadvantage of Heritage") Por lo tanto, la nostalgia no es un simple bostezo de ayer, sino que sirve como un medio para enfrentar un futuro incierto.

Dado este antagonismo entre lo indígena y lo colonial en el campo del patrimonio, y tomando en cuenta la politización de la cuestión indígena a partir de la década de los noventa, se explica el gran atractivo de lo colonial para la recuperación de identidades blancas y elitistas. La retro-colonialidad y el feudalismo post-rural están, como lo demuestran los ejemplos ya mencionados de Ecuador y Guatemala, íntimamente relacionados con las clases altas, principalmente entre los terratenientes, la burocracia estatal de la década de 1970 y, desde la década de 1990, el emergente sector financiero.

De cualquier manera, la retro-colonización no se debe sólo a las dinámicas de identidad

en Latinoamérica. Más bien, estas dinámicas se combinan con los debates globales respecto a la herencia colonial y su expresión cultural-industrial en la forma de turismo patrimonial. En este sentido, las construcciones locales de identidad retro-colonial son favorecidas y reconocidas por las agencias transnacionales del campo del patrimonio cultural. Este último aspecto resulta de gran importancia, ya que la construcción de identidad a partir de la retro-colonialidad no corresponde solamente a una mirada nostálgica al pasado por parte de la élite criolla, sino que se alinea con los procesos recientes de globalización cultural. La identidad nostálgica logra un reconocimiento cosmopolita por parte de las instituciones de patrimonio cultural y de los turistas internacionales, quienes buscan con ansias el pasado y la autenticidad. Entonces, estas no son identidades que miren el futuro desde el pasado, sino que combinan la invención de la nostalgia con la industria cultural y la posmodernidad global.

Históricamente, el patrimonio cultural ha sido desde el siglo XIX un poderoso dispositivo de la imaginación de la nación. Tal como Herwitz argumenta, también es aplicado en contextos postcoloniales para crear la nueva imagen de naciones poscoloniales independientes. Sin embargo, parece que la función del patrimonio en la actualidad cambió no sólo con respecto de su mercantilización global sino también con respecto a la dinámica de fabricación de identidad. En el contexto de una sociedad altamente segregada, en la cual desaparecen los espacios públicos donde diversas partes de la sociedad puedan interactuar, también el patrimonio es sujeto a segmentarse. En lugar de ser un dispositivo de integración social, el patrimonio se convierte así en un instrumento de segregación. En este sentido, resulta relevante analizar qué políticas patrimoniales serán aplicadas por los nuevos gobiernos del giro hacia la derecha. Es muy probable que la visibilidad del patrimonio indígena se vea reducida, a la par que el patrimonio colonial blanco adquiera aún más visibilidad. Sin embargo, también se observan tendencias hacia un completo descuido del patrimonio nacional, tal como lo demostró el incendio del Museo Nacional de Brasil en el 2018, en el cual se quemó la

memoria histórica nacional de 200 años a causa de las políticas de austeridad impuestas por el gobierno de derecha de Michel Temer.

Notas

[1] Ver Neckel 2017; Tanner 2015; Kaltmeier 2018.

[2] Ver Boym 2001.

[3] Ver Bauman 2017.

[4] Ver Kaltmeier 2011 y Kaltmeier 2015^a.

[5] Ver Gottdiener 1995 y Gottdiener 2001.

[6] Ver Kaltmeier 2011.

[7] Ver Habermas 1962.

[8] Ver Bauman 2017.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- . *Retrotopía*. Paidós, 2017.
- Boano, Camillo y Belen Desmaison. "Lima's 'Wall of Shame' and the gated communities that build poverty into Peru." *The conversation*, 11 Feb. 2016, theconversation.com/limas-wall-of-shame-and-the-gated-communities-that-build-poverty-into-peru-53356. Consultado 19 Abr. 2018.
- Boltanski, Luc y Arnaud Esquerre. "The Economic Life of Things." *New Left Review*, vol. 98, 2016, pp. 31-54.
- . "Enrichment, Profit, Critique. A Rejoinder to Nancy Fraser." *New Left Review*, vol. 106, 2017, pp. 67-76.
- Boym, Svetlana. *Future of Nostalgia*. Basic Books, 2001.
- Capello, Ernesto. *City at the Center of the World: Space, History, and Modernity in Quito*. University of Pittsburgh Press, 2011.
- "Nosotros." *Bienvenido a Cayalá – Página Web Oficial*. cayala.com.gt/nosotros/historia/. Consultado 19 Abr. 2018.
- Clement, Raquel y Jill. L. Grant. "Enclosing Paradise: The Design of Gated Communities in Barbados." *Journal of Urban Design*, vol. 17, no. 1, 2012, pp. 43-60.
- Costa Da Silva, Carlos Henrique. "Characteristics and Trends of Luxury Commerce in Sao Paulo (Brazil)". *Études caribéennes*, no. 30, 15 Abr. 2015, journals.openedition.org/etudescaribeennes/7378. Consultado 19 Abr. 2018.
- Dunker, C.. *Mal-estar, sufrimiento e sintoma*. Boitempo Editorial, 2015.
- Estrada Mejía y Carla Guerrón Montero. "Brazilian Elitist Gated Communities as the New Version of the

- Colonial Portuguese Fort." *Panoramas*, 4 Oct. 2016. panoramas.pitt.edu/health-and-society/brazilian-elitist-gated-communities-new-version-colonial-portuguese-fort. Consultado 19 Abr. 2018.
- Gottdiener, Mark. *Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life*. Wiley-Blackwell, 1995.
- . *The Theming of America: Dreams, Visions, and Commercial Spaces*. Westview Press, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp, 1962.
- Herwitz, Daniel. *Heritage, culture, and politics in the postcolony*. Columbia UP, 2012.
- ICOMOS – International Council on Monuments and sites (UNESCO). *The core of the historic centre of Lima*. 1991, whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/500.pdf. Consultado 19 Abr. 2018.
- Irazábal, Clara. "Revisiting Urban Planning in Latin America and the Caribbean. Regional study prepared for Revisiting Urban Planning." *Global Report on Human Settlements 2009*, www.unhabitat.org/grhs/2009. Consultado 24 Abr. 2018.
- Jaramillo, Pedro. *The Sustainability of Urban Heritage Preservation. The Case of Quito*. Bank of Inter-American Development, 2010.
- Kaltmeier, Olaf. "Urban Landscapes of Mall-ticulturalidad. (Retro-)Coloniality and Identity Politics in Quito: The Case of the San Luis Shopping Center." *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*, editado por Olaf Kaltmeier. Ashgate, 2011, pp. 93-114.
- . "En búsqueda de la ciudad perdida. Género, erotismo y nostalgia en el paisaje urbano de Quito." *De Patrias y Matrias: Gender and Nation in the Americas*, editado por Sebastian Thies, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Gabriele Pizarz Ramírez, Colmex, 2015, pp. 187-200.
- . "Colonialidad, nostalgia y patrimonio: conflictos sobre espacio, historia e identidad en el centro histórico de Lima." *Cruzando fronteras en las Américas. Las dinámicas de cambio en la política, la cultura y los medios. Fronteras discursiva: Migración, Resistencia, Patrimonio*, editado por Sofía Mendoza Bohne, Yolanda Minerva Campos García y Olaf Kaltmeier. Universidad de Guadalajara, 2015^a, pp. 137-159.
- . "On the Advantage and Disadvantage of Heritage for Latin America. Heritage Politics and Nostalgia between Coloniality and Indigeneity." *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America*, editado por Olaf Kaltmeier y Mario Rufer, Routledge, 2017, pp. 13-36.
- . *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Bielefeld University Press. Bielefeld, 2018.
- . "Invidious Comparison and the New Global Leisure Class: On the Refeudalization of Consumption in the Old and New Gilded Age." *Forum for inter-american research (fiar)*, Vol. 12.1, 2019, pp. 29-42.
- Kingman, Eduardo. "Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura." *ICONOS: Revista de Ciencias Sociales*, no. 20, 2004, pp. 26-34.
- Marcuse, Peter. "The Enclave, the Citadel, and the Ghetto: What has changed in the Post-Fordist U. S. City." *Urban Affairs Review*, vol. 33, 2, 1997, journals.sagepub.com/doi/10.1177/107808749703300206. Consultado 24 Abr. 2018.
- Martínez, Inés del Pino. *Centro Histórico de Quito. Una centralidad urbana en transformación hacia el turismo. 2001-2008*. Flacso, 2009.
- MQMQ (Municipio del Distrito Metropolitano de Quito). *Invierta en Quito. Perfil de Turismo*. Dirección de Inversiones y Comercio Exterior, 2010.
- Neckel, Sighard. "Refeudalisierung. Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse." *Leviathan*, vol. 41, no. 1, 2007, pp. 39-56.
- Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Fundación Ebert, 1992.
- Oxfam. *An Economy for the 99 %*. Oxfam Briefing Paper. 16 Ene. 2017, www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf. Consultado 24 Abr. 2018.
- Ponce Maldonado, Modesto. *El palacio del diablo*. Pan-Óptica, 2005.
- Seppänen, Maaria. "Historia local y patrimonio mundial. Ciudad letrada, arcadia colonial y el centro histórico de Lima." *Anuario Americanista Europeo*, no. 1, 2003, pp. 107-120.
- Tanner, Jakob. "Refeudalisierung, Neofeudalismus, Geldaristokratie: die Wiederkehr des Vergangenen als Farce?" *Festschrift für Daniel Thürer*, editado por Giovanni Biaggini, Oliver Diggelmann y Christine Kaufmann. Dike Verlag, 2015, pp. 733-748.
- Veblen, Thorstein. *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*. Fischer Verlag, 1986.
- Wacquant, Loic. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Siglo XXI Editores Argentina, 2007.
- Zarazúa Villaseñor, Ulises. "No-Go Areas and Chic Places: Socio-Spatial Segregation and Stigma in Guadalajara." *Selling EthniCity. Urban Cultural Politics in the Americas*, editado por Olaf Kaltmeier, Ashgate, 2011, pp. 261-274.
- Zitzmann, Marc. "Wird Denken jetzt Mode? Unternehmen wie Hermès, Louis Vuitton oder Chanel leisten sich Hausphilosophen – in verschiedenen Funktionen. Sie sind für das gewisse Etwas der Marken zuständig." *Neue Züricher Zeitung*, 14 Ago. 2015, www.nzz.ch/feuilleton/wird-denken-jetzt-mode-1.1859572. Consultado 24 Abr. 2018.

Nota biográfica del autor

Dr. Olaf Kaltmeier is Professor of Ibero-American History at Bielefeld University and Director of CALAS – Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies. He is general editor of the Routledge Handbook series on the Americas. Amongst his latest publications are Routledge Handbook to History and Society of the Americas (2019), as co-editor, and the monography *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XX* (2018).