

Pluriversos de la Comunicación

3^{RA} REVISTA de la ESCUELA de CIENCIAS de la COMUNICACIÓN

VOLUMEN N° 3 - NÚMERO 3
AGOSTO 2025



ESCUELA DE CIENCIAS DE LA
COMUNICACIÓN
FH - UNSA



UNSa
Universidad
Nacional de Salta

AUTORIDADES

Rector

Mg. Miguel Martín NINA

Vicerector

Dra. María Rita MARTEARENA

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Hugo IRIARTE

Facultad de Humanidades

Decana

Dra. Mercedes QUIÑONEZ

Vicedecana

Lic. Marcela ÁLVAREZ

Secretaria Académica

Mg. Silvia CASTILLO

Escuela de Ciencias de la Comunicación

Directora

Dra. Maria Rosa CHACHAGUA

Editorxs

Mg. Franco David HESSLING HERRERA
Dra. Cinthia Natalia GONZA
Dr. Facundo David Francisco GONZALEZ

Secretario

Lic. Ramiro GUZMÁN GONZÁLEZ

Asistente

Rubén Darío GONZÁLEZ

Diseño editorial

Dir. Tomás Gabriel DAZZI MAISENTI

Secciones

Presentación, editorial, Lección Magistral de Maristella Svampa, Dossier "Cultura, patrimonio y poder en tiempos de crisis y reconfiguración política en América Latina", Entrevista a la Dra. Adriana Zaffaroni, Convocatoria General.

Comité Académico local

Prof. Zulma PALERMO, Dr. Néstor CRUZ, Dra. Luisa SALAZAR, Dr. Hugo ROMERO, Dra. Emilce OTTAVIANELLI, Dr. Carlos CADENA, Mg. Sergio GRABOSKY, Mg. Silvia CASTILLO, Esp. Paula MARTÍN, Esp. Viviana TARIFA FERNÁNDEZ, Lic. Mauro MONTONE, Lic. Agustín DURAN, Prof. Noelia DI PIETRO.

Comité Académico externo

Dra. Maria SCHMUKLER (Universidad de la República, Uruguay), Dr. Julio MONASTERIO (Universidad Nacional del Comahue), Dra. Mónica LACARRIEU (Universidad de Buenos Aires/CONICET), Dr. Matthieu HUBERT (CONICET), Dr. Javier VIÑUELA (Universidad Nacional de La Plata/CONICET), Dr. Fernando BUSTAMANTE (Universidad Nacional de Santiago del Estero), Dra. Soledad GIL (Universidad Nacional de Mendoza), Dra. Osiris María CHAJIN MENDOZA (Universidad de Cartagena), Dr. Lucas PERASSI (Universidad Nacional de Jujuy), Dr. Pedro CHEVEZ (Universidad Nacional de La Plata/CONICET), Dr. Cristian AZZIANI (Universidad Nacional de Rosario), Dr. Pablo PARRA (Universidad Nacional de San Luis), Ing. Jorge CHEMEZ (Universidad Nacional de Río Negro/CONICET), Dr. Facundo PICABEA (Universidad Nacional de Luján/CONICET).

Editorial

La comunicación como campo transdisciplinar: tensiones, patrimonios y futuros posibles

Por Facundo González, Natalia Gonza y Franco Hessling Herrera..... 6

Lección Magistral

Policrisis, transición energética corporativa y narrativas en pugna. Una mirada desde Argentina y América Latina

Por Maristella Svampa..... 8

Dossier "Cultura, patrimonio y poder en tiempos de crisis y reconfiguración política en América Latina"

Los dilemas patrimoniales: políticas culturales, memorias y (re) apropiaciones en América Latina

Por Mónica Lacarrieu y Julio Monasterio 26

El binomio Estado-comunidad en un pueblo rural bonaerense.

Participación comunitaria y gestión asociada en el proceso de creación colectiva del Museo Estación Fulton.

Por Bárbara Sosa y Laura Iarritu..... 37

Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: Dificultades en la construcción de conocimiento

Por Javier Reynaldo Romero Flores..... 60

Patrimonio nacional mexicano: anexión de textiles indígenas

Por Maai Enai Ortiz Sánchez..... 87

Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife: Preservação do Patrimônio Cultural através do Registro Fonográfico

Por Mirtty Kátly da Silva Souza..... 108

Prácticas de olvido en la cultura popular. El carnaval como forma de ser y hacer cultura y memoria

Por María Cecilia Carriquiry Betancor..... 128

Os processos de patrimonialização dos patrimônios imateriais afro-indígenas na América Latina: lutas e resistências

Por Christine Douxami y Hebe Mattos..... 143

La patrimonialización de las fiestas: una construcción política

Por Laurent Sébastien Fournier..... 156

Entrevistas

Investigar como acción política en tiempos de incertidumbre. Entrevista a la Dra. Adriana Zaffaroni

Por Gonzalo Víctor Humberto Soriano y Fabiana Ramona López..... 171

Artículos de la convocatoria general y permanente

Estudio de reguladores de la comunicación: panorama comparativo

Por Iván Gustavo Lello 181

Políticas de género en peligro. Avances y retrocesos del Programa Acompañar, Argentina (2020-2024)

Por María Florencia Rodríguez..... 200

Una aproximación econométrica de la percepción de la quita de subsidios y la calidad del servicio eléctrico en Barrios populares de la Ciudad de Salta, 2024

Por Santiago Marcelo Colque y Josefina Amparo Cornú..... **221**

Artículos de la convocatoria general y permanente (cont.)

Políticas Públicas y Energías Renovables en zonas rurales de Argentina: el desempeño del programa PERMER en la Quebrada de las Conchas durante el período 2023-2024

Por Facundo Ariel Pérez Machado, Juan Pablo Soria, Genaro Juan Vilte y Nilsa María Sarmiento Barbieri..... **238**

Ciberpsicosis: Verborragia Artificial

Por Tomás Gabriel Dazzi Maisenti..... **269**

De vuelta al campo. Memoria, autobiografía y films familiares

Por Víctor Enrique Quinteros y Casandra Pennella..... **291**

Las tecnologías y la educación: la brecha más allá del uso

Por Beatriz Carolina Ovando..... **314**

Aproximaciones a las políticas educativas lingüísticas en escuelas rurales con diversidad étnica

Por Patricia Noelia Ovando y Vilma Roxana Guzmán..... **324**

La comunicación como campo transdisciplinar: tensiones, patrimonios y futuros posibles

Por Facundo González, Natalia Gonza y Franco Hessling Herrera

El tercer número de Pluriversos de la Comunicación llega en un tiempo de profundas transformaciones para las ciencias sociales y humanas, en un escenario signado por crisis múltiples que nos exigen repensar los modos en que producimos conocimiento, dialogamos con los territorios y afrontamos las disputas contemporáneas de poder. Esta edición se propone como un espacio de encuentro crítico, donde la comunicación se entiende como un campo transdisciplinar capaz de articular saberes, prácticas y experiencias que atraviesan la cultura, el patrimonio, la política y el medio ambiente. La comunicación, en este sentido, es mucho más que el estudio de mensajes, medios o discursos: es una trama compleja que se nutre de la antropología, la historia, la sociología, los estudios culturales, las ciencias ambientales y las artes. Tal como sostienen los debates contemporáneos, no existe una única forma de pensar la comunicación, sino pluriversos de interpretaciones y prácticas. Este número busca, precisamente, dar cuenta de esas miradas heterogéneas y críticas.

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Gonzalez, F. D. F., Gonza, C. N., & Hessling Herrera, F. D. (2025). La comunicación como campo transdisciplinar: tensiones, patrimonios y futuros posibles. *Pluriversos De La Comunicación*, 3(3), 6-7.

Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 30/06/2025. Aceptación: 30/06/2025

La edición abre con el texto de Maristella Svampa, “Policrisis, transición energética corporativa y narrativas en pugna. Una mirada desde Argentina y América Latina”, donde la socióloga, reconocida por su trayectoria en el análisis de conflictos socioambientales y transiciones ecosociales, ofrece una reflexión imprescindible sobre las crisis civilizatorias que vivimos y las narrativas que las disputan. Su aporte, presentado en el marco del otorgamiento del título de Doctora Honoris Causa por parte de la Universidad Nacional de Salta, articula la investigación crítica con el compromiso político y social, subrayando la necesidad de imaginar transiciones más justas y sostenibles.

La sección Dossier, titulada “Cultura, patrimonio y poder en tiempos de crisis y reconfiguración política en América Latina” y coordinada por Mónica Lacarrieu y Julio Monasterio, reúne una serie de artículos que problematizan la relación entre cultura, memoria y patrimonialización. María Cecilia Carriquiry Betancor examina las prácticas de olvido en la cultura popular del carnaval uruguayo, mientras que Maai Ortíz aborda las tensiones en torno a la patrimonialización de los textiles indígenas en México. Javier Romero Flores analiza la ritualidad festiva en Bolivia, y Laurent Fournier examina las políticas globales de patrimonialización y su impacto en las comunidades locales. A su vez, Mirty Kátlhy da Silva Souza reflexiona sobre el maracatu y la preservación de la cultura afrobrasileña, mientras que Christine Douxami y Hebe Mattos estudian las resistencias afro-indígenas en los procesos de patrimonialización en América Latina. Finalmente, Bárbara Elba Sosa y Laura Iarritu presentan el proceso de creación colectiva del Museo Estación Fulton, explorando la relación entre el Estado y la comunidad en la gestión patrimonial.

La sección Entrevista de este número ofrece un espacio para el diálogo reflexivo con figuras relevantes del campo académico y profesional, recuperando experiencias y perspectivas que iluminan los debates contemporáneos de la investigación social. En esta ocasión, el intercambio con la Dra. Adriana Zaffaroni, conducido por Gonzalo Víctor Humberto Soriano y Fabiana Ra-

mona López, permite abordar la investigación como acción política en tiempos de incertidumbre, resaltando la importancia del compromiso ético, la defensa de derechos y la construcción de ciudadanía.

La convocatoria general de este número abre un espacio para trabajos que, sin integrarse al dossier temático, enriquecen la reflexión sobre problemáticas contemporáneas de la comunicación. Estos artículos exploran diversos enfoques y metodologías, abordando temas que van desde la regulación y las políticas públicas hasta las transformaciones culturales y sociales. La sección busca ofrecer un panorama amplio que complemente las discusiones centrales de la revista, aportando perspectivas críticas y situadas que fortalecen la mirada transdisciplinar y plural que caracteriza a Pluriversos de la Comunicación.

Este número reafirma la vocación de Pluriversos de la Comunicación por consolidarse como un espacio de circulación de saberes situado, plural y crítico. En un contexto global marcado por narrativas hegemónicas y tendencias tecnocráticas que buscan homogeneizar la cultura y el conocimiento, la comunicación como campo transdisciplinar se convierte en un espacio de resistencia y construcción colectiva. Asumir esta perspectiva implica reconocer que el conocimiento no se produce en el vacío, sino en diálogo con las comunidades, con las memorias y con las luchas por la justicia cultural, social y ambiental. Tal como se desprende de los artículos de este número, las disputas por el patrimonio, las narrativas sobre la transición energética o los procesos de memoria no son asuntos meramente académicos o simbólicos, sino profundamente políticos.

Desde Pluriversos, invitamos a los lectores a recorrer estas páginas como un ejercicio de pensamiento crítico, pero también como una invitación a la acción y a la construcción de horizontes comunes. Creemos que la comunicación, en su sentido más amplio, tiene la potencia de articular saberes, sensibilidades y prácticas diversas que nos permiten imaginar un mundo más justo, plural y sustentable.

Policrisis, transición energética corporativa y narrativas en pugna. Una mirada desde Argentina y América Latina

Maristella Svampa

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

maristellavampa@gmail.com

Por Sofía Carolina Govetto y Melanie Lutmila Pedraza

(editoras transcriptoras)

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Svampa, Maristella (2025). *Policrisis, transición energética corporativa y narrativas en pugna. Una mirada desde Argentina y América Latina*. En Sofía Carolina Govetto y Melanie Lutmila Pedraza (editoras transcriptoras). Revista Pluriversos de la Comunicación, 3(3), 8-25. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03//2025. Aceptación: 30/06/2025

En el marco de la ceremonia de otorgamiento del título de Doctora Honoris Causa por parte de la Universidad Nacional de Salta, tenemos el honor de presentar a Maristella Svampa, una de las voces más destacadas del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo.

Nacida en Allen, Río Negro, en 1961, Svampa es socióloga, Investigadora Superior del CONICET y fue Profesora Titular de la Universidad Nacional de La Plata. Su trayectoria académica y activista se ha centrado en el análisis de la crisis socioecológica, los movimientos sociales y las transiciones ecosociales. Autora de obras fundamentales como *El colapso ecológico ya llegó* y *La transición energética en la Argentina*, Svampa ha contribuido con categorías y perspectivas innovadoras para pensar los desafíos ambientales, sociales y democráticos de nuestra región.

Reconocida con premios de prestigio internacional, como la Beca Guggenheim y el Premio Kónex de Platino en Sociología, su trabajo articula el rigor teórico con un compromiso político profundo en favor de la justicia ambiental, los derechos de los pueblos y la construcción de alternativas al (mal)desarrollo.

Hoy, en esta ocasión especial, nos invita a reflexionar sobre “Policrisis, transición energética corporativa y narrativas en pugna. Una mirada desde Argentina y América Latina”, en una lección magistral que, sin dudas, constituye un aporte imprescindible para comprender los desafíos de nuestro tiempo.

Discurso de agradecimiento en el marco de la ceremonia entrega de título Doctora Honoris Causa de la Universidad Nacional de Salta - Dra. Maristella Svampa

Buenas tardes a todos y a todas, la verdad que estoy muy emocionada y agradecida con quienes promovieron esto: INENCO, la Facultad de Humanidades y la Universidad Nacional de Salta. Me enorgullezco de recibir este reconocimiento de una Universidad Pública, de aquí, de la Argentina, del norte argentino, que he visitado en mis investigaciones.

Viendo a los jóvenes que están acá en las primeras filas pensaba que fue hace casi 20 años, que diferentes científicos sociales

decidimos asumir un compromiso mayor que de alguna manera significaba asumir la necesidad de transitar otros mundos, incorporar otras reflexividades y abandonar el lugar cómodo del academicismo al cual nos habían acostumbrado. Ese lugar de compromiso social fue para mí un punto de reflexión y muy asociado a la crisis del 2001. Y fue en ese momento que yo inicié una de mis investigaciones más señeras que fue sobre esa Argentina que emergía ante la descomposición social, buscando renovar el tejido solidario. Y lo encontré en diferentes puntos de la Argentina y uno de ellos fue en Salta. Aquí visité General Mosconi, visité Tartagal, pero sobre todo fue en General Mosconi, en esas viejas comunidades ypefianas que habían sido atacadas por el neoliberalismo de los años 90, encontré solidaridad, encontré cultura del trabajo, encontré también liderazgos nobles como el de Pepino Fernández, de la UTD, la Unión de Trabajadores Desocupados, que hoy está enfermo de diabetes.

Fue en esa época en que empecé a reflexionar sobre el rol anfibio de nuestras investigaciones y también a defender la Universidad Pública y el legado crítico asociado a ella, el que apunta investigaciones independientes de todo tipo de poder, sea del poder económico, del poder político o del poder religioso. Necesitamos efectivamente construir una Universidad independiente de los distintos tipos de poderes, una universidad que asegure el acceso a toda la población, algo que, sin duda, hoy en día, bajo este gobierno, está en riesgo.

Y quiero terminar esto, que no es más que el prolegómeno de la charla que voy a dar después, reafirmando la necesidad de recuperar estos valores que hoy en día están siendo atacados, esos consensos básicos que creíamos consolidados en nuestra sociedad, vinculados con la defensa de derechos humanos, los derechos ambientales, los derechos de los pueblos originarios, los derechos sociales, los derechos de las mujeres, los derechos de las diversidades. Todos esos derechos que hoy están siendo atacados de manera tan radical, con un enorme desprecio por valores como la solidaridad, la cooperación, la igualdad, la justicia social. Debemos recuperar todo eso, porque, efectivamente, lo que hoy está en juego es nada más y nada menos que la democracia que hemos venido construyendo desde 1983 en adelante. Y lo que está en juego es también la reproducción y sostenimiento de la vida. Y quiero recordar, entonces, para terminar, la visión que nos legó una bióloga marginada en su época, Lynn

Margulis, que recordaba que la base del origen de la vida y de la regeneración de la vida está en la cooperación, que ella analizó en los microorganismos. La cooperación y la solidaridad es la base del reconocimiento de la sociedad, que hoy está en peligro precisamente ante el avance de políticas reaccionarias y antidemocráticas. No nos olvidemos que la cooperación está en la base también de esos movimientos sociales que desde abajo atraviesan nuestra Argentina y también la cooperación es el reservorio de nuestras Universidades Públicas.

Muchas gracias, nuevamente, a las autoridades. Gracias por este reconocimiento. Me voy con mucha, mucha emoción. No lo esperaba, debo decir. Y, bueno, la verdad que es sumamente grato y quiero también compartirlo con todos ustedes. Muchas gracias.

Lección Magistral: Conferencia de la Dra. Maristella Svampa

Uno de los temas sobre los que he venido reflexionando en los últimos tiempos tiene que ver con la policrisis y las narrativas en disputa que giran en torno a ella. Las visiones que se construyen en relación con la transición ecosocial —en caso de que algunos efectivamente la estén pensando— se encuentran claramente en tensión.

Quiero señalar, antes que nada —y esto lo veremos con más claridad en la tercera parte de esta exposición— que mi trabajo es colectivo, no individual. Desde hace muchos años formo parte de equipos interdisciplinarios, especialmente desde que comencé a abordar los conflictos socioambientales y su vínculo con los modelos de desarrollo. Este recorrido abrió la posibilidad de pensar la crisis ambiental y los diagnósticos que se elaboran al respecto. Se trata de un trabajo inter y transdisciplinario que me llevó a dialogar no solo con otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas, sino también con numerosos artistas y con las ciencias de la Tierra, que aportan una mirada fundamental sobre las distintas dimensiones de esta crisis.

En esa línea, quisiera estructurar mi intervención en tres momentos sucesivos. En primer lugar, presentaré algunos conceptos marco a partir de los cuales interpreto la policrisis y las principales narrativas que intentan diagnosticarla. En segundo

término, me detendré en el debate sobre la transición, no solo energética, sino también ecosocial en sentido amplio. En este punto, mis escritos, que son también fruto del trabajo colectivo, dialogan sin duda con los del INENCO. Finalmente, en tercer lugar, compartiré algunas propuestas alternativas y plantearé desde qué lugar colectivo pensamos esas alternativas desde América Latina y, particularmente, desde Argentina.

Para comenzar, debemos hablar de la policrisis civilizatoria. La pandemia fue, sin duda, una coyuntura extraordinaria que abrió la puerta a pensar cuestiones como la desigualdad, así como la relación entre la pandemia de COVID-19 y la crisis ambiental. A partir de allí, se abrió una discusión sobre el modelo civilizatorio y sobre posibles escenarios de transición ecosocial. En ese marco, numerosos activistas, políticos y científicos se atrevieron a proponer diversas estrategias globales de transición. Pensamos entonces que se abría una oportunidad. Sin embargo, la pandemia terminó de la peor manera: pasamos de una coyuntura extraordinaria a una policrisis civilizatoria.

Esta policrisis no consiste en una mera suma de crisis, sino en un entramado de factores críticos profundamente interrelacionados, que pueden potenciarse mutuamente y escalar hasta configurar escenarios de gran incertidumbre y peligro para la civilización y la vida en el planeta.

En este entramado se inscribe, por supuesto, la aceleración de la crisis climática, pero no es el único componente. También debemos considerar el crecimiento de las desigualdades y la concentración de la riqueza, fenómenos que, desde la crisis financiera de 2008, no han hecho más que agravarse, especialmente tras la pandemia. Como dice Rita Segato, vivimos en un “mundo de dueños”, un mundo de superricos, donde el apetito por concentrar cada vez más riqueza parece inagotable, en contraste con el aumento de la pobreza global.

Nos encontramos en un momento de intensificación del metabolismo social del capital. Este modelo de consumo, consolidado con la globalización neoliberal de los años noventa, ha incrementado su presión sobre los territorios y los bienes comunes para satisfacer la demanda de los países y sectores más ricos. Este proceso va acompañado de una creciente criminalización de las poblaciones que se oponen a él.

Estamos, entonces, ante una expansión del neoextractivismo, ligada al modelo de consumo impuesto por la globalización neoliberal. Vivimos en tiempos de Antropoceno o de Capitaloceno. Personalmente, no suelo decidirme por uno u otro término, ya que, aunque se hable de Antropoceno, es en realidad la lógica del capital, cada vez más concentrado y excluyente, la que nos ha conducido a esta situación de colapso civilizatorio. No tengo dudas de que, al hablar de crisis ambiental y ecológica, debemos referirnos a la actividad humana, vinculada directamente con la dinámica del capitalismo.

También asistimos a una exacerbación de los conflictos bélicos, a lo que podríamos llamar una cultura de la guerra. Esta se ha intensificado en los últimos años, no solo con la guerra en Ucrania, sino también con el genocidio en Gaza, profundizando la crisis de las democracias occidentales.

A ello se suma la expansión de las nuevas derechas o derechas radicales, que buscan erosionar los regímenes democráticos. La contracara de este proceso es la consolidación de gobiernos autocráticos, la pérdida de derechos y la destrucción de la democracia misma.

Como suelo decir, las sociedades no solo colapsan porque enfrentan problemas ambientales insuperables, sino también por razones políticas de peso vinculadas a la crisis democrática. Esta es, en suma, la policrisis civilizatoria que atravesamos, un escenario que podríamos calificar como de tormenta perfecta, desde el cual resulta difícil vislumbrar soluciones lineales.

Vivimos en una época de colapsos climáticos localizados. Las fronteras planetarias contra las que estamos chocando se manifiestan mediante eventos extremos cada vez más frecuentes: sequías, inundaciones, olas de calor o frío, y mega incendios, entre otros. Estos ilustran lo que denomino colapsos climáticos localizados, que no significan el fin del mundo, pero sí un incremento de eventos extremos que no podemos controlar y ante los cuales no desarrollamos políticas públicas adecuadas de adaptación.

Nos acercamos peligrosamente a las fronteras planetarias. La imagen que presento aquí muestra la Amazonía en llamas. Hace apenas cuatro o cinco meses, los incendios eran pocos, pero uno de ellos alcanzó incluso a las principales capitales sud-

americanas. Se dice que desde Cusco se podía ver y oler el humo. También hubo incendios en Hawái, que destruyeron por completo una isla paradisíaca destinada al turismo; o en Acapulco, donde un tornado devastó gran parte de la ciudad. Una colega mexicana me mostraba imágenes de los departamentos de sus familiares totalmente destruidos.

Otros ejemplos de colapso localizado son las inundaciones en Río Grande do Sul, que afectaron no solo a una de las ciudades más ricas de Brasil, sino a toda una región. Se trató de una sucesión de inundaciones que, si bien podían preverse, no se evitaron. Porto Alegre, ciudad que alguna vez fue modelo de presupuesto participativo, hoy es gobernada por una derecha radical que dismanteló las políticas urbanas y ambientales, generando condiciones para que ocurrieran estos desastres. Bahía Blanca, más recientemente, fue prácticamente arrasada por lluvias en menos de un día. Vimos imágenes de la Universidad Nacional del Sur totalmente inundada y vehículos flotando en las aguas.

Tampoco puedo dejar de mencionar la crecida del Pilcomayo, que afectó a Salta hace menos de una semana, impactando particularmente a comunidades vulnerables, entre ellas pueblos originarios que quedaron aislados, sin electricidad ni asistencia, en una situación dramática, que se acentuó por la precariedad previa. Si no tomamos conciencia de la urgente necesidad de implementar políticas públicas de adaptación, estos eventos se multiplicarán, generando más muertes, más dolor y vidas dañadas.

Ahora bien, hablar de Antropoceno no implica referirse únicamente a la crisis ecológica o climática. También debemos considerar la deuda ecológica, es decir, la relación histórica y geopolítica entre el Norte y el Sur global. América Latina ha sido históricamente una tierra de expoliación, desde la época del Potosí hasta el presente. Existe una deuda acumulada del Norte industrial con nuestros pueblos, que siguen siendo proveedores de materias primas y zonas de sacrificio en nombre del desarrollo ajeno.

Esta asimetría hace que los conflictos ambientales se distribuyan de forma profundamente desigual. La mayor parte ocurre en el Sur, como consecuencia directa del extractivismo y la destrucción de ecosistemas. Estados Unidos, Europa —y hoy también China, gran hegemon emergente—, junto con las grandes

corporaciones fósiles, que extraen petróleo y gas, son los grandes responsables de la crisis climática actual. Aunque la deuda ecológica y la crisis climática no son lo mismo, ambas se agravan mutuamente.

La principal fuente de emisión de gases de efecto invernadero son los combustibles fósiles, pero también hay que incluir los cambios en el uso del suelo, la deforestación y el avance de la frontera agropecuaria. En Salta, por ejemplo, una de las provincias más deforestadas de Argentina, esta realidad es bien conocida.

El Antropoceno exige además una lectura en términos de clases sociales. No debemos olvidar que los sectores más ricos son quienes más contaminan. Las cifras que proporciona Oxfam son estremecedoras: el 10 % más rico del planeta emite el 50 % de los gases de efecto invernadero, mientras que el 50 % más pobre solo genera el 10 %. Dentro de ese 10 % más rico, el 1 % —el club de los superricos— emite cuatro veces más que el 9 % restante. Esta tendencia no solo persiste, sino que se acentúa. De 2023 a 2024, las emisiones de los sectores más ricos aumentaron.

Lo que quiero subrayar es que no se puede pensar en una transición ecosocial justa para el Sur global sin considerar la dimensión geopolítica de la deuda ecológica, pero también sin abordar la cuestión de las desigualdades sociales. No es posible avanzar hacia una transición justa sin redistribución. Debemos pensar la justicia ambiental y la justicia social de forma articulada, especialmente desde el Sur global.

En esta línea, identifico al menos cuatro narrativas distintas que intentan diagnosticar la crisis actual y, a partir de allí, proyectar escenarios de futuro. La primera de ellas es la narrativa distópica, que podríamos asociar a una cultura de la resignación. Esta narrativa parte de la idea de que todo está perdido, que el colapso es inevitable, que ya es demasiado tarde, o que la acción colectiva no tiene sentido. Es un discurso derrotista, paralizante, que inhibe tanto la acción como la imaginación política que requerimos o que necesitamos en este momento de policrisis civilizatoria.

A su vez, encontramos dos narrativas dominantes, con actores políticos claramente identificables. La primera es la narrativa capitalista-tecnocrática, presente desde hace varias décadas. Esta narrativa ha liderado las discusiones internacionales en

torno al desarrollo sostenible y la crisis ambiental. Propone soluciones técnicas que, en nombre del capitalismo verde o la economía verde, buscan salvar el capitalismo mediante más capitalismo. No se cuestiona el crecimiento económico ni la falla estructural que hay en nuestra concepción de la naturaleza.

La otra narrativa dominante es la que llamo pan-capitalista del fin, propia de las extremas derechas. Se trata de narrativas reaccionarias, negacionistas, que niegan o minimizan el cambio climático, alegando que siempre existieron variaciones climáticas. Su discurso diluye la gravedad actual, desconociendo que hoy hablamos de una crisis provocada por actividades humanas con raíces económicas, asociadas a la matriz del capitalismo. Estas derechas no solo niegan el cambio climático, sino que proponen exacerbar aún más la explotación de bienes naturales. No en vano, los gobernadores de las distintas provincias en Argentina se han subido a la ola libertaria que promueve el Régimen de Incentivo a las Grandes Inversiones (RIGI) y que impulsa el gobierno de Javier Milei, que implica una destrucción masiva de nuestros bienes comunes. Esas narrativas son cada vez más importantes hoy en día en la medida que las extremas derechas se han convertido en una alternativa de poder global.

Frente a estas tres narrativas, se posiciona una cuarta: la narrativa relacional contrahegemónica, fuertemente ligada a la historia de las resistencias en América Latina. Esta narrativa se construye a partir de experiencias locales, comunitarias y de movimientos territoriales, y se articula también con propuestas globales que promueven una transición justa. Si bien es una narrativa marginal, ha ido ganando terreno a partir del cruce entre tres líneas de fuerza: el discurso ecológico, el saber comunitario de los pueblos originarios y los feminismos. En nuestra región, la creatividad de los movimientos sociales ha sido clave para acuñar categorías que abren escenarios alternativos. Estas expresan lo que llamo un giro ecoterritorial, que se manifiesta con especial fuerza en los últimos veinte años. Categorías como las de Buen Vivir, Derechos de la Naturaleza, Sociedad de los cuidados, Soberanía energética, cuerpo-tierra-territorio, transición justa y popular, con conceptos-horizonte elaborados en el marco del pensamiento crítico latinoamericano, en diálogo constante con las luchas sociales.

Dentro de los movimientos eco-territoriales, debemos conside-

rar aquellos que se han alzado contra el neoextractivismo. Estos defienden el agua, el territorio y la vida, enfrentando distintas formas de extractivismo, como el urbano, concepto trabajado por mi colega Enrique Viale. El extractivismo urbano no solo convierte a las ciudades en mercancías —donde los inmuebles se transforman en commodities—, sino que también desplaza poblaciones, destruye ecosistemas periféricos y arrasa con la naturaleza.

Más recientemente han surgido movimientos que resisten al extractivismo verde, es decir, aquel que se presenta bajo el discurso de la transición energética, como si fuese intrínsecamente bueno e incuestionable. Estos proyectos se justifican en nombre de la transición, pero implican nuevas formas de explotación. Frente a ello, es fundamental discutir qué entendemos por transición energética y de modo más amplio, transición ecosocial.

Discutir la transición ecosocial implica adoptar una visión holística que articule lo social y lo ecológico. No basta con incorporar expertos ambientales a los equipos de gobierno. Es necesario un cambio paradigmático, donde la economía se subordine a la naturaleza, y no al revés. Lo que está en juego es la continuidad de la vida en un planeta ya dañado. No se trata de dejar todo en manos del mercado o de las grandes corporaciones, sino de debatir colectivamente qué futuro queremos construir.

Habiendo roto el pacto intergeneracional, debemos pensar cómo transformar este planeta dañado en uno habitable. Como dice Bruno Latour, hay que repensar las condiciones de habitabilidad de la Tierra. La transición ecosocial, desde esta perspectiva sistémica, debe abordarse en todas sus dimensiones: productiva, hídrica, urbana, cultural y energética. Esto supone revisar también el régimen de producción y las relaciones sociales que lo sostienen.

En última instancia, el Antropoceno o Capitaloceno nos obliga a cambiar nuestra relación con la naturaleza. Esta relación, que ha sido históricamente instrumental y economicista, debe transformarse en una relación de interdependencia. Para ello, se requieren cambios profundos, no solo en las relaciones sociales, sino también en nuestras estructuras cognitivas y subjetividades.

Por otro lado, discutir la transición energética no significa única-

mente reemplazar los combustibles fósiles por fuentes renovables. Significa cuestionar el sistema de relaciones sociales que sustenta el régimen fósil, un sistema concentrado, injusto, que genera pobreza energética en nuestras sociedades periféricas. No se trata solo de cambiar fuentes de energía, sino de revisar integralmente el régimen socioecológico.

La energía debe ser concebida como un derecho humano, como un bien común renovable y sostenible. Uno de los integrantes del INENCO trabaja justamente esta idea. Pensar la energía como derecho implica replantear también nuestras concepciones de democracia, y nos obliga a vincular la transición ecosocial con la lucha contra la desigualdad. La redistribución debe estar en el centro de este proceso, que no es otra cosa que el camino hacia una sociedad diferente.

Para ello, debemos considerar que los países más ricos deben decrecer. Cuando hablamos de decrecimiento, nos referimos a que estos países, así como los sectores más privilegiados, deben reducir su consumo de materias primas y energía. Este no es un proceso que pueda dejarse en manos del mercado, que tiende a favorecer a los sectores más ricos y concentrados. Lo vemos claramente en la actualidad argentina.

En esta línea, desde el Equipo Transiciones¹, un equipo de equipos que articula académicos críticos y activistas, proponemos asentar las bases de un Estado ecosocial. Tal como lo plantea el economista Rubén Lo Vuolo, este tipo de Estado debe asumir no solo los desafíos sociales, sino también los ambientales, y ser guía para transformar la sociedad y adaptarnos a la crisis climática, así como para impulsar una agenda de transición ecosocial.

Un Estado ecosocial requiere, como condición fundamental, una reforma fiscal que grave a los sectores más ricos. Se necesita una reforma de gran envergadura para financiar adecuadamente la transición ecosocial. En contra de lo que se pregona hoy en Argentina, la solución no pasa por menos Estado, sino por más Estado, pero no cualquier Estado: se necesita un Estado ecosocial que incorpore las fronteras planetarias en el diseño de las actividades económicas y las políticas públicas.

Este es el marco conceptual que orienta la investigación colectiva que venimos realizando sobre la transición ecosocial desde el Equipo Transiciones. En ella elaboramos una serie de definiciones básicas para entablar un debate que, en su núcleo, es también

1. El Equipo Transiciones un grupo diverso nacido en 2023 que incluye el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (capítulo argentino), el Colectivo de Acción por la Justicia Ecosocial (CAJE) y Asociación de Abogades Ambientalistas de Argentina, el Grupo de estudios en Geopolítica y Bienes Comunes (GYBC), el Taller Ecologista, Trama Tierra, Observatorio Petrolero Sur (OPSur), el Instituto de Salud Socioambiental (INSSA), el Centro de Documentación e Investigación de la cultura de Izquierdas (CeDInCI), el Centro Interdisciplinario para el estudio de Políticas Públicas (CIEPP), la Fundación Rosa Luxemburgo (FRL-oficina Cono Sur), la Asociación Argentino-Uruguaya de Economía Ecológica (ASAUEE), el Grupo de Investigación sobre Economía Ambiente y Sociedad (GEEAS), y diferentes especialistas que hacen parte de redes de investigaciones y experiencias colectivas. Ver más en <https://aadeaa.org/equipotransiciones/>

una disputa geopolítica, particularmente en lo que respecta a la transición energética, que actualmente ocupa un lugar destacado en la agenda global.

La Unión Europea es, en este sentido, un escenario privilegiado para observar cómo se debate la transición energética. China, por su carácter autoritario, mantiene una política opaca; Estados Unidos, centrado en sí mismo, nos ve como un patio trasero. Europa, aunque también nos percibe como una cantera inagotable de recursos, ha mantenido una política de debate público que permite, al menos hasta 2025, ver las cartas con las cuales juega.

Hace dos años, como parte del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur² —colectivo que luego explicaré—, viajamos a Europa con una delegación integrada también por representantes de África, con el objetivo de debatir la transición energética con partidos políticos progresistas, de izquierda, socialdemócratas y verdes.

Nuestra llegada al Parlamento Europeo en Bruselas coincidió con la discusión de la ley de materias primas críticas. Europa, que no posee muchas de estas materias primas, identificó treinta y cuatro esenciales para la transición energética y digital, todas concentradas en el Sur global y China. La ley apenas hacía referencia a los derechos humanos o al derecho a la consulta previa.

En una experiencia particular, fui invitada por la Agencia Nacional de Desarrollo de Francia a debatir sobre las materias primas. Me tocó confrontar con un funcionario francés que ocupaba un cargo en el área de transición energética, que hablaba con un innegable tufillo neocolonial sobre la "diplomacia de los metales". Reconocía, además, que Francia llevaba décadas sin interesarse por América Latina, hasta que descubrió que no solo el litio, sino otros minerales esenciales para la transición energética y digital, se encuentran en América Latina.

En este contexto, América Latina se revela como una región estratégica por sus reservas de litio. Salta, por ejemplo, forma parte del llamado "triángulo del litio", junto con Jujuy y Catamarca, y también se han encontrado reservas en México y Perú. Los salares, ecosistemas extremadamente frágiles ubicados en zonas áridas con escasez de agua, son el hábitat de muchas comunidades indígenas vulnerables.

Las grandes corporaciones intervienen en estos territorios dividiendo a las comunidades, enfrentando generaciones en una

2. Para más información, ver sitio web en <https://pactoecosocialdelsur.com/>

misma familia, ofreciendo compensaciones económicas bajo el nombre de “responsabilidad social empresarial”. Y aunque las resistencias han sido firmes, la embestida es tal, que estas han generado divisiones, en un contexto de consultas muy opacas y tramposas a las comunidades. En Salinas Grandes, por ejemplo, desde 2010 las comunidades vienen rechazando la extracción de litio. A pesar de ello, el avance de los proyectos extractivos se ha acelerado con el nuevo Régimen de Incentivo a las Grandes Inversiones (RIGI).

El caso del litio es paradigmático porque evidencia claramente el tipo de transición en curso: una transición corporativa, que responde a los intereses del mercado y de las grandes empresas. Como plantea Pablo Bertinat, ingeniero en energías renovables, esta transición está dominada por actores privados y por Estados que adoptan esa lógica de mercado para posicionarse estratégicamente en la disputa por los minerales críticos.

Esta transición es, además, neocolonial. El litio extraído en el Sur se exporta en forma de carbonato a los países del Norte o a China. La cadena de valor del litio está altamente concentrada en pocas manos, replicando la lógica del régimen fósil. A esto se suma un tercer componente: la insustentabilidad de la transición, del cual hablaré más adelante.

Otra promesa que circula en este contexto es la del hidrógeno verde, impulsada con fuerza por Alemania. Este país ha desarrollado una intensa política de lobby en el marco del Pacto Verde Europeo, promoviendo inversiones en esta tecnología aún no comprobada a gran escala. Estuve hace dos semanas en Tierra del Fuego, donde se promueven proyectos de hidrógeno verde, incluso con participación del partido verde alemán.

El hidrógeno verde requiere grandes cantidades de agua, y cuando no hay agua dulce disponible, se recurre a la desalinización, un proceso costoso y altamente demandante de energía. Esta energía, para ser considerada renovable, debe provenir de paneles solares o turbinas eólicas. Estamos, por lo tanto, frente a un modelo que proyecta grandes parques solares y eólicos para alimentar una industria destinada a la exportación, sin discutir sus impactos ni su sentido estratégico desde el Sur global.

Sin embargo, lo que observamos es que diversos gobiernos de la región están compitiendo entre sí —Colombia, Chile, Uruguay, e

incluso Argentina— para atraer inversiones, ofreciendo todo tipo de beneficios sin garantías de concreción efectiva. Se calcula que hay unos 150 proyectos de hidrógeno verde en América Latina en distintas etapas, muchos de ellos sin viabilidad comprobada.

Un caso ilustrativo es también el de la madera de balsa, utilizada para fabricar las aspas de las turbinas eólicas. En nombre de la energía verde, se está deforestando parte de la Amazonía, especialmente en Ecuador, donde la extracción de esta madera ha provocado la división de comunidades y ha generado impactos sociales graves, como prostitución, trata y alcoholismo, similares a los que se observan en contextos de minería a cielo abierto. El 85 % de la madera de balsa extraída en estas condiciones es exportada a China, líder en la producción de tecnología para la transición energética.

Estamos, entonces, ante una paradoja: subvencionamos una transición energética que, en nombre de la descarbonización, consolida un modelo neocolonial. Incluso podríamos preguntarnos si realmente estamos ante una transición energética. Los conflictos bélicos recientes han reconfigurado el escenario energético global, colocando en primer plano el problema de la seguridad energética y expandiendo aún más la frontera de los fósiles.

Durante la guerra en Ucrania, Europa temió un "gran invierno" por falta de gas, especialmente en países del este y en Alemania. Fue en ese contexto que se cerró la discusión sobre el rechazo a la energía nuclear, apostando por ella, así como también al hidrógeno verde. Al mismo tiempo, en Alemania se reabrieron minas de carbón —como las de lignito, el carbón más contaminante—, y se subsidió el uso de combustibles fósiles. Recordemos la imagen de Greta Thunberg siendo arrastrada por la policía alemana durante una protesta contra estas minas, en pleno gobierno de coalición que incluía al Partido Verde.

Todo esto nos muestra una profunda esquizofrenia en las políticas del Norte global. Por un lado, se promueve una transición energética con severas limitaciones y contradicciones; por otro, se continúa subsidiando los combustibles fósiles y expandiendo la frontera energética mediante métodos altamente contaminantes como el fracking. Todo el gas que Estados Unidos exporta a Europa proviene del fracking, al igual que el gas y petróleo con epicentro en Vaca Muerta.

Junto a Breno Bringel, denominamos este fenómeno "el consen-

so de la descarbonización” (2023)³. Este consenso en construcción revela los límites de la transición que se está impulsando en el Norte global y pone en evidencia que, una vez más, el sacrificio recae sobre el Sur. El caso del litio lo ejemplifica de manera clara, aunque el del hidrógeno verde, por su novedad, también merece atención.

El problema con la minería de litio no es solo que sea altamente demandante de agua y tenga un fuerte impacto en los salares — humedales de altura frágiles—, sino también que representa una transición insustentable. No se cuestiona el perfil metabólico del sistema, es decir, sus patrones de extracción, consumo y generación de desechos. Peor aún, se lo reproduce y profundiza.

La transición energética que se está impulsando responde a una lógica de crecimiento económico sin fin. Se pretende reemplazar cada automóvil a combustión en Alemania o en Estados Unidos por uno eléctrico, sin cambiar el modelo de consumo ni el patrón de movilidad. Pero lo que deberíamos cambiar, justamente, es ese modelo de transporte basado en el auto individual, proponer otros modelos de movilidad pública y compartida, para que la transición sea sustentable.

Por eso, esta transición es —como suelo decir— una transición de patas cortas. Tiene límites muy claros, porque conlleva la exacerbación de la extracción de bienes naturales. En ese marco, no hay planeta que aguante. No habrá litio ni minerales críticos suficientes si no se cambia el modelo de consumo. Necesitamos, con urgencia, imaginar y construir otros horizontes de transición ecosocial.

Estos cuestionamientos nos han llevado a publicar distintos libros, en diversas lenguas, y a articularnos con colectivos del Norte de África, que están atravesando procesos similares, así como con organizaciones en la periferia de Europa, como en España y Portugal. América Latina es el patio trasero de Estados Unidos, del mismo modo que el norte de África lo es para Europa.

Frente a esta problemática compleja, se vuelve urgente cuestionar no solo los límites materiales de la transición energética, sino también su orientación política. Debemos preguntarnos: ¿para qué y para quién es esta transición? ¿Qué entendemos realmente por transición energética?

En América Latina tenemos desafíos inmensos. El imaginario ex-

3. Leer artículo completo en <https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/the-decarbonisation-consensus>

tractivista está profundamente arraigado, desde los tiempos de Potosí hasta la actualidad, y se vio potenciado por el boom de los commodities en los últimos veinte años. Este imaginario, asociado a la idea de que debemos exportar más para desarrollarnos, ha penetrado incluso en sectores progresistas, que son muy refractarios a pensar una transición ecosocial justa y sostenible.

En el tercer eje de esta exposición quisiera compartir en qué consiste el trabajo colectivo que venimos desarrollando. Lo haré en dos niveles. En primer lugar, desde una perspectiva latinoamericana, formamos parte del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, creado en 2020 junto a colegas con quienes veníamos acompañando diversos procesos sociales. Esta plataforma articula conceptos-faro surgidos de los movimientos sociales —como el derecho a la naturaleza o los bienes comunes— y promueve una propuesta ecosocial integral, intercultural, es decir, una propuesta que no es solamente un pacto verde, sino que busca articular la justicia social con la justicia ambiental.

Desde el inicio, nos centramos en analizar críticamente la transición energética corporativa, impuesta desde el Norte hacia el Sur. No se trata de una postura meramente crítica o de buscar permanentemente una mancha al tigre, sino de advertir que dicha transición no es sostenible ni ambiental ni políticamente, y resulta perjudicial para el Sur global.

En este marco, lanzamos una campaña por una transición energética justa y popular, que llevamos a Europa. No tuvimos suerte en Estados Unidos —nadie nos recibió— y dudamos que el Partido Comunista Chino nos invite a debatir. Sin embargo, sí apoyamos procesos como el de Yasuní en Ecuador, que propone dejar el petróleo bajo tierra. Esta iniciativa surgió en 2007, pero fue rechazada por el gobierno de Rafael Correa. Esto muestra que, más allá de las diferencias ideológicas entre progresismos y neoliberalismos hay una continuidad, lo que se llama el consenso exportador.

Hace un año y medio, formamos también el equipo Transiciones en Argentina, al que ya hice referencia. Este equipo surgió tras una serie de encuentros con distintos colectivos de académicos y activistas que compartimos un diagnóstico común, sobre el carácter corporativo de la transición energética dominante. Decidimos entonces ir más allá del diagnóstico y comprometernos en la elaboración de propuestas, aun sabiendo que hoy vamos a contramano del escenario político argentino, marcado por un gobierno de extrema derecha, negacionista, que avanza sobre

los territorios con más extractivismo, deroga leyes protectoras y organismos públicos, niega la crisis climática y ha eliminado del vocabulario oficial la noción de crisis climática.

Sabemos, sin embargo, que estas discusiones serán centrales en el futuro cercano, y por eso es necesario elaborar propuestas de transición ecosocial, trabajada junto a organizaciones sociales de todo tipo: sindicatos, movimientos territoriales urbanos, pueblos originarios, colectivos ambientales, feminismos y partidos políticos. La idea es abrir el diálogo con todos los actores posibles en pensar una sociedad justa y sostenible.

El equipo Transiciones es federal: hay integrantes de Rosario, Bahía Blanca, Neuquén, y espero que pronto se sume gente de Salta. En el equipo hay médicos, especialistas en cambio climático y, cada vez más, economistas. Quiero destacar especialmente la incorporación de economistas, porque —y con esto me acerco al cierre— existe una gran dificultad de diálogo, no solo con sectores neoliberales o de extrema derecha, sino también con sectores progresistas para quienes la cuestión ambiental continúa siendo un punto ciego...

Durante los quince años del ciclo progresista en América Latina, el extractivismo avanzó sin mayores cuestionamientos. En este sentido, me gustaría compartir un libro reciente de tres economistas políticos: Francisco Cantamutto, Martín Schorr y Andrés Wainer, titulado *Por exportar más no alcanza. Aunque neoliberales y neodesarrollistas insistan con eso*.

Este libro critica no solo la visión neoliberal, sino también la progresista, que apuesta al aumento de exportaciones como vía para el crecimiento económico, aprovechando las supuestas ventajas comparativas. Los autores utilizan una metáfora muy gráfica: la del balde con rajaduras. No importa cuánta agua se agregue; si no se reparan las rajaduras, el agua se seguirá perdiendo. Ese es el problema de fondo: un modelo que insiste en exportar más, sin revisar los fallos estructurales del sistema.

Este diagnóstico también es relevante para pensar la economía argentina. El modelo extractivo-exportador, lejos de generar desarrollo, ha profundizado la dependencia, ha incrementado la deuda ecológica y ha multiplicado las zonas de sacrificio. Además, promueve una ilusión de crecimiento sin redistribución, ya que, como sabemos, el “derrame” nunca llega.

Vale recordar un dato elocuente: la minería y los hidrocarburos

representan no más del 2% del empleo formal privado en Argentina. Es un sector que no genera trabajo intensivo, aunque las promesas de empleo se repiten como mantra. Esto muestra no solo una falacia, sino también un obstáculo epistemológico: seguimos pensando el desarrollo con variables obsoletas, sin cuestionar de raíz el modelo económico vigente.

Por eso, como señala el libro mencionado, el problema no se resuelve simplemente exportando más. Esa lógica nos inserta en un círculo vicioso: necesitamos exportar para conseguir divisas con las que pagar una deuda externa que nunca se termina. Para ello avanzamos sobre los territorios, destruimos bienes comunes y generamos nuevas deudas —esta vez, ecológicas y sociales. Es una trampa perversa.

Y, además, no existe un actor real, una burguesía nacional que esté impulsando un proyecto de desarrollo integral. Lo que existe es una burguesía agraria que busca acumular y fugar capitales. En ese sentido, el verdadero adversario no son los movimientos sociales y ambientales, que buscan proteger nuestros bienes públicos naturales, sino ese bloque de poder que defiende un modelo regresivo y concentrador, y fuertemente excluyente y ecocida.

Sin embargo, muchos sectores del progresismo y del neodesarrollismo han demonizado a los movimientos socioambientales, en lugar de revisar críticamente el funcionamiento de la economía argentina. Una economía que no funciona bien, y que no mejorará por el solo hecho de exportar más, sino que necesita pensarse desde otro paradigma. La crítica que aquí se formula no proviene únicamente de sociólogos, ecólogos o filósofos, sino también —y con contundencia— desde la economía política.

Para cerrar, comparto algunos de los desafíos que estamos abordando desde el equipo Transiciones. Hemos elaborado los lineamientos de una transición ecosocial; Rubén Lo Vuolo ha trabajado en la propuesta de un Estado ecosocial basado en una reforma fiscal progresiva y un ingreso ciudadano universal; otros integrantes se centran en las políticas del cuidado; también estamos pensando nuevas formas de empleo, vinculadas tanto a la transición energética viable, entre las cuales el acceso a la energía, la democratización a la gestión de la energía resulta fundamental, cómo reconvertir el modelo energético en todos los niveles territoriales empezando por lo local.

Recordemos el caso reciente de Bahía Blanca: tres días antes de la gran inundación, el gobierno nacional desmanteló la Dirección Nacional de Emergencias, poniendo en disponibilidad a sus 485 empleados. Esta dirección intervenía en catástrofes con equipos interdisciplinarios que brindaban asistencia médica, sanitaria y social. También se han debilitado el Servicio Meteorológico y Defensa Civil, que actúa frente a los incendios.

Frente a esto, debemos fortalecer y potenciar acciones de intervención estatal y comunitaria, pensándolos desde una perspectiva holística. Necesitamos agendas públicas que protejan los bienes comunes, que promuevan la adaptación a la crisis climática y que construyan una transición ecológica integral.

Que hoy estemos ante un gobierno negacionista no nos exime, sino que nos obliga aún más a ejercer la imaginación política. Y esta debe ser una imaginación radical, porque es urgente y necesario transformar de manera estructural nuestras sociedades.

La sociedad puede haber cambiado, pero no hasta el punto de renunciar al futuro. Necesitamos construir un escenario justo, sostenible, y profundamente democrático. Ese es el desafío. Muchas gracias.

Cultura, patrimonio y poder en tiempos de crisis y reconfiguración política en América Latina

Los dilemas patrimoniales: políticas culturales, memorias y (re)apropiaciones en América Latina

Mónica Lacarrieu

Universidad de Buenos Aires - CONICET

monica.lacarrieu@gmail.com

Julio Monasterio

Universidad Nacional del Comahue

monasteriojulio@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Lacarrieu, M & Monasterio, J., (2025). Los dilemas patrimoniales: políticas culturales, memorias y (re)apropiaciones en América Latina. *Pluriversos De La Comunicación*, 3(3), 26-36. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Coordinadores

El conjunto de trabajos que integran este dossier “Cultura, patrimonio y poder en tiempos de crisis y reconfiguración política en América Latina” abordan temas y casos vinculados al patrimonio cultural, un campo afectado por incertidumbres, tensiones, encrucijadas propias del mundo contemporáneo, en ese sentido, atravesado por algunos cambios que, aunque no llevan a grandes transformaciones, nos conducen hacia un descentramiento del mismo. Parafraseando a Zizek (2006: 13, citado por Agier 2012): *El pensamiento no surge nunca espontáneamente, por sí solo... se nos impone bruscamente, cuestionando nuestros modos habituales de pensar. Como tal, un pensamiento verdadero es siempre un pensamiento descentrado*. Desde esta perspectiva, aunque no se disuelven las distinciones legitimadas por la modernidad que ha llevado a la institucionalización y encasillamiento de diversos patrimonios, sí se visibilizan estrategias vinculadas a disputas relacionadas con intervenciones en los monumentos, reivindicaciones asociadas a problemas sociales en las que el patrimonio se vuelve un recurso frente a demandas vinculadas a las tierras, a intentos por la no expansión urbana en territorios campesinos, y otras en las que se solicita intervenciones de los estados. El pensamiento descentrado asociado al patrimonio cultural trasciende institucionalidades, agendas públicas convencionales e incluso académicas, incluyéndolo bajo nuevas perspectivas y prácticas que, en múltiples situaciones genera patrimonios incómodos o en tensión.

Aun así, basta con observar uno de los patrimonios emergentes que, en sus orígenes, pareció ampliar y descentrar el patrimonio cultural e histórico. El patrimonio cultural inmaterial que en este dossier es analizado desde diferentes aristas, y que fuera en sus inicios visto como un término inconveniente, fue, probablemente, clave en la expansión mencionada. En efecto, en la década de los '90, Javier Pérez de Cuellar al escribir el capítulo dedicado al patrimonio en “Nuestra Diversidad Creativa” dio el puntapié de este proceso al pensar en un nuevo patrimonio basado en el descentramiento del carácter monumental, patriarcal, masculino, elitista,

avanzando en la visibilización de las personas y las comunidades, de lo diverso, de continentes y regiones que habían sido negadas. Este y otros antecedentes (como el caso del reclamo boliviano en relación a la canción “El cóndor pasa” que relata con precisión Laurent Fournier) condujeron a la sanción de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. Aunque implicó avances en visibilidad y reconocimiento institucional, no resolvió los problemas de autonomía entre patrimonios ni de igualdad-inclusión social, particularmente en términos de género.

Tal como se trabaja en los artículos presentados, la UNESCO que se había vuelto un actor de relevancia con la Convención del Patrimonio Mundial (1972), profundizó ese rol con la Convención de 2003. Aunque las manifestaciones (hoy denominadas elementos) encuadradas en el patrimonio vivo⁴ son parte de la vida local y cotidiana, al institucionalizarse, los encargados de la activación patrimonial (en ocasiones apoyados o bajo demanda de los propios grupos sociales) tienden a realizar un camino hacia la política global. Antonio Arantes (2007), en el contexto de emergencia del patrimonio inmaterial, señaló que existen múltiples mediaciones que llevan a que los representantes nacionales relacionados con esas arenas globales se conviertan en traductores de disputas internas a sus países, al mismo tiempo en que no reproducen a nivel local en forma automática los acuerdos internacionales. Pero más allá de este asunto, uno de los desafíos más complejos es la “re-localización” institucional de las prácticas reconocidas, que tiende a clasificar y jerarquizar según lógicas externas, borrando las ambigüedades propias de los actores “no expertos” y “no alfabetizados patrimonialmente” (Villaseñor Alonso y Zolla Márquez 2012, Abreu 2014). En cierta forma esta brecha entre lo institucional que se regula desde el nivel de lo internacional, dando lugar a políticas nacionales y locales reproductoras de ese organismo, y las prácticas sociales, especialmente las recreadas por comunidades indígenas y/o afrodescendientes, potencia la idea de la declaratoria como un acto de poder impuesto más allá de los procesos de salvaguardia de aquellas.

Este enfoque, en el caso del patrimonio vivo, oculta la preexistencia de las expresiones culturales que suelen seleccionarse para ser patrimonializadas, pues son manifestaciones que las comunidades o grupos sociales desarrollan como parte inherente de su vida social y que su práctica no depende de su clasificación como patrimonio. Desde esta visión cabe preguntarse: ¿es posible establecer

4. En los últimos años, la UNESCO, académicos, gestores expertos en el tema reemplazan patrimonio inmaterial por patrimonio vivo.

relaciones entre las expresiones culturales que se patrimonializan y las prácticas sociales/cotidianas a través de las cuales los grupos sociales, en algunos casos, se aproximan a la activación patrimonial? Los trabajos que se presentan en este dossier y que nos hablan de expresiones que han sido patrimonializadas, reflexionan sobre este interrogante.

Nos referimos al patrimonio cultural inmaterial que, hasta el presente, es el producto de un argumento cultural marcado por la perspectiva antropológica, según el cual se asignan “diferentes posiciones al interior de un sistema clasificatorio” (Hall, 2010, p.89). Los avances dentro del patrimonio inmaterial, entre ellos el cambio de denominación en algunos países, nos referimos a patrimonio vivo, no desestabilizan el orden cultural en el que se incluye el patrimonial.

En los casi 22 años desde que la Convención del 2003 se sancionó, comenzó a implementarse y tomó presencia el patrimonio inmaterial, ha habido avances significativos en relación a ciertos aspectos, mientras otros han quedado estancados en las decisiones que se tomaron en los orígenes. Por un lado, y aunque como hemos mencionado, la declaratoria en clave de activación continúa siendo un “trofeo” a obtener, tanto para los gobiernos como para algunas comunidades, por el otro, este asunto fue parte de múltiples debates académicos que redireccionaron el sentido que debe darse al patrimonio vivo, sobre todo desde la visión de la salvaguardia. Es por esto que Davallon (2014) advierte que tal vez un cierto número de señales nos están indicando que el modelo ideal de la patrimonialización está cambiando. Según el autor, el patrimonio ya no es considerado la huella de los ancestros y el testigo de un mundo de origen, deja de ser un eslabón entre el pasado y el futuro que se descubre en el presente, para convertirse en un simple recurso que se gestiona de cara al futuro. Se trata de un cambio fundamental de nuestra relación con los bienes/elementos patrimoniales. Así, del “acto patrimonial” se caminó hacia los procesos de patrimonialización, considerando que este proceso implica que un colectivo reconozca el estatus de patrimonio a los objetos materiales o inmateriales, de manera que este colectivo pase a convertirse en el heredero de aquellos que los han producido y que en este sentido tiene la obligación de guardarlos a fin de transmitirlos” (Davallon, 2014: 1, n/traducción).

Estos procesos deben seguir por un camino evolutivo asociado a la salvaguardia ya que involucran un trabajo colaborativo en base

a una dinámica que no inicia en la activación, sino en un momento asociado a lo electivo antecedido por un “trabajo de encuadramiento de memorias” (Pollak, 1989) y de reconocimientos emprendidos por los integrantes de los grupos sociales que, más allá de la declaratoria gubernamental y/o la inscripción en las listas de Unesco.

Los años han transcurrido pero los ámbitos o dominios en los que se encuadran los elementos que se postulan en el marco de la Convención o que se declaran como patrimonio inmaterial en gobiernos nacionales, provinciales o locales, continúan siendo los mismos y entre ellos se encuentran los relativos a “tradiciones y expresiones orales” y el de “usos sociales, rituales y actos festivos”. Entre los artículos presentados a este dossier, la fiesta es uno de los elementos más analizados. Este ámbito del patrimonio inmaterial ha sido protagonista entre las inscripciones de la Lista Representativa y de la de Carácter Urgente de UNESCO, mucho más que los rituales, que las expresiones orales o las artes del espectáculo. No obstante, al igual que en los otros dominios, primó una construcción patrimonial donde la exaltación de lo visual, la espectacularización y la exotización, tal como lo marcan Javier Romero y Cecilia Carriquiry en este dossier, ha contribuido en la elección de aquellas fiestas que Fournier, denomina las “fiestas tradicionales” y que, sin embargo, en su reconfiguración patrimonial acaban apelando a lógicas de trascendencia y excelencia, diferenciándose de las fiestas y/o manifestaciones culturales “modestas” (Villaseñor Alonso y Zolla Márquez 2012).

Aun cuando se ha podido avanzar en cuanto a la lógica del “producto patrimonial” hacia los procesos sociales vinculados a los “procesos del hacer” cotidiano, en los que las prácticas socio-culturales son reflejo de la acción humana y son desplegadas en contextos particulares con significado vigente para los sujetos; no por ello se ha resuelto esa distinción y selección asociada a fiestas factibles de folklorización y valorizadas en clave de autenticidad.

A pesar de la cantidad de problemas que todavía no se han resuelto, el patrimonio inmaterial ha servido a los fines de revisar aristas que el patrimonio histórico, material, monumental, entre otros, no logra solucionar. En este sentido, las expresiones culturales vinculadas al patrimonio vivo contribuyeron a repensar el habitar el patrimonio, así como los procesos de apropiación, no solo cultural asociados a la autoría, sino sobre todo social.

¿Es posible pensar el habitar el patrimonio como una forma de re-

solver la negación y/o invisibilización de los sujetos? ¿Hasta dónde el habitar el patrimonio conduce hacia procesos de apropiación social? Es evidente que, durante mucho tiempo, el habitar el patrimonio se constituyó entre la posesión-desposesión y entre relaciones contradictorias entre el “lugar patrimonial” y los sujetos implicados con/en dichos lugares. Entonces, habitar el patrimonio podría asociarse a los procesos de apropiación, sólo parcialmente. Pues en una primera instancia solo se reflejaría en el habitar, pero no en el “sentirse/estar habitado” por el lugar, los bienes y los elementos del patrimonio vivo. Es por ello que es ese sentir y estar habitado el que se vincularía, en mayor grado, con las apropiaciones sociales. “Sentirse y/o estar habitado” en relación a la apropiación social del patrimonio vivo refiere a procesos en los que la comunidad reconoce, valora e identifica sus manifestaciones patrimoniales, considerando que dicha apropiación se relaciona con las prácticas de la vida social cotidiana, vinculadas a tramas de afectividad y de activación simbólica que la atraviesan. En este sentido, el patrimonio inmaterial se construye y reconoce a partir de elementos materiales y simbólicos que se vuelven representativos de identidades, en suma, de procesos de diferenciación y cohesión del colectivo vinculado a los mismos. El patrimonio vivo requiere de apropiación social, el reconocimiento y continuidad de las manifestaciones depende de su valoración y recreación por parte de las comunidades.

Así, desde esta perspectiva, la apropiación social del patrimonio cultural inmaterial implica conocerlo, valorarlo y atribuirle una función social. En efecto, una de las primeras condiciones para que un colectivo se apropie de forma efectiva de su patrimonio inmaterial se relaciona con el saber que se ha generado y divulgado sobre el mismo; esto puesto que no se puede proteger aquello que se desconoce.

Partiendo del habitar y de las apropiaciones sociales resulta evidente que la pregunta sobre la autoría o el poder ligados a los procesos de patrimonialización no se ciñen solo a quienes tienen el poder en el ámbito de lo público asociado a los estados-nación o a los organismos internacionales, sino también a los múltiples actores (algunos con poder institucional clave, otros como mediadores entre ese poder y los poderes locales, pero también aquellos que, de acuerdo a la lógica de este campo deben ser los protagonistas, nos referimos a los sujetos de las comunidades) que generan un tipo de apropiación que se produce bajo la acción de los procesos

de patrimonialización.

Tal como se recalca, a continuación, en este texto, pero como también los destacan los autores de los artículos (como Douxami y Mattos o Fournier), el patrimonio vivo no es una práctica políticamente inocua o inocente, sino que por el contrario promueve lo político en un sentido complejamente integral (tanto desde las políticas públicas como desde el ejercicio de lo político que atraviesa la vida social). Siendo este tópico uno de los avances que, aunque no siempre se visibiliza o explicita, se manifiesta en el campo del patrimonio inmaterial. Desde dicho campo es posible debatir sobre el racismo, sobre las lógicas del poder, también sobre el colonialismo y las potenciales luchas decoloniales o bien reclamar el derecho a tener derechos sociales y culturales.

Como ya mencionamos el presente *dossier* aborda, entre otras, la cuestión de lo festivo y su relación con el patrimonio en América Latina. Las fiestas son prácticas en las que se disputan sentidos sobre lo común, lo identitario y lo patrimonial, son un territorio donde la cultura se hace cuerpo, comunidad, historia y conflicto. Durante mucho tiempo, el mundo académico relegó el estudio de las fiestas a un lugar marginal, muchas veces atrapado entre el exotismo y costumbrismo. Se asumió que lo festivo pertenecía al orden de lo popular en su versión más folklorizada, asociado a la ruralidad, a los pueblos chicos, a los márgenes. Pero las fiestas no son ajenas al espacio urbano ni a las dinámicas políticas contemporáneas. Tampoco son, únicamente, celebraciones típicas o ancestrales. Son, principalmente, prácticas que interpelan a las instituciones, que articulan demandas, que proponen modelos de nación y que resisten, incluso, en contextos de crisis como los actuales.

En muchas ocasiones, las celebraciones son reformuladas como espacios de presentación identitaria, como productos turísticos, como inventarios institucionales, en una clave que produce una estetización de las diferencias y la neutralización de los conflictos. En este caso, lo patrimonial corre el riesgo de volverse decorativo y desconectado de las memorias vivas. Este dossier parte de una lectura crítica de estos procesos. No para negar la potencia del patrimonio como herramienta de visibilización y resistencia, sino para problematizar las formas en que es construido y gestionado (Gnecco, 2020). En especial, en contextos de crisis del Estado y reconfiguración de lo público, donde las políticas culturales se ven

atravesadas por lógicas de mercado, racionalidades tecnocráticas y disputas ideológicas sobre lo que es útil y sobre lo que no. Sin embargo, aun en un escenario contemporáneo que promueve estas formas de patrimonialización, lo festivo sigue siendo un terreno donde se articulan sujetos, memorias, resistencias y luchas populares. Hay fiestas que disputan sentidos, que se reapropian de sus formas y que resignifican lo patrimonial desde abajo. Existen patrimonios relacionales y conflictivos, (Rufer, 2014), que se oponen a esa narrativa hegemónica de una tradición esencializada y armoniosa.

En esta línea, es urgente, tal como plantea Víctor Vich (2013), des-culturizar la cultura. Es decir, desarmar la lógica tecnocrática que escinde lo cultural de lo político y pensar al patrimonio como un espacio de disputa de sentidos, profundamente atravesado por relaciones de poder. Para el caso de las fiestas, estas no son simplemente mecanismos de cohesión social. Son territorios en los que se disputan jerarquías, donde se negocian pertenencias, donde se resisten olvidos. Son, en muchos casos, plataformas de enunciación popular que ponen en cuestión la memoria oficial, tensionan el relato patrimonial dominante e incluso desbordan los marcos normativos estatales o institucionales.

Pensar las fiestas como espacios patrimoniales vivos implica correrse de la noción de herencia estática que han asumido las políticas patrimoniales hegemónicas, para concebirlas como campo de conflicto, como territorio relacional que se construye en el presente, en diálogo con las memorias del pasado y las proyecciones de futuro. Como práctica política situada, productora de sentidos, capaz de activar otras memorias y de alojar formas de organización colectiva que escapan a las lógicas institucionales contemporáneas.

Desde esta perspectiva, los trabajos reunidos en este dossier ofrecen un conjunto de miradas situadas y críticas sobre las formas en que el patrimonio es pensado, promovido y disputado en América Latina. Nuestra propuesta no se focaliza simplemente en ampliar el catálogo de prácticas patrimoniales, incluyendo más fiestas, museos comunitarios u otras expresiones populares o interculturales, sino en repolitizar el patrimonio. Esto es, interpelar los modos en que se producen sus legitimidades, quiénes intervienen en su definición, y qué disputas materiales y simbólicas lo atraviesan. Porque en cada proceso de patrimonialización hay una operación de inclusión y de exclusión, una forma de narrar la identidad, pero

también de fijarla, domesticarla o transformarla en mercancía. Afirmar la potencia política del patrimonio es, en definitiva, resistir a la idea de cultura como ornamento y asumirla como un campo lleno de historias y de desafíos.

Los artículos del dossier abordan las tensiones entre la estrategia oficial de patrimonialización y las prácticas comunitarias que desafían esas lógicas. Esta es la pista que motoriza los aportes de María Cecilia Carriquiry Betancor y de Maai Ortíz en sus trabajos “Prácticas de olvido en la cultura popular. El carnaval como forma de ser y hacer cultura y memoria” y “Patrimonio nacional mexicano: anexión de textiles indígenas”. En ambos casos se expone cómo la oficialización de expresiones culturales tradicionalmente subalternizadas conlleva una doble operación: por un lado, se les otorga visibilidad institucional y, por el otro, se las incorpora en el sistema a partir de nuevas formas de regulación, control y folklorización.

En el caso del carnaval uruguayo, en especial el de Montevideo, se muestra cómo, bajo la lógica de la mercantilización, la producción masiva, la turistificación y la patrimonialización, se igualan prácticas y expresiones estéticas de clase y se busca excluir todo tipo de discursos críticos. De modo similar, la patrimonialización estatal de los textiles indígenas en México es leída, desde una perspectiva poscolonial, como una forma de anexión simbólica por parte del Estado nación, que reapropia estéticamente lo indígena mientras reproduce lógicas de exclusión bajo lo que se conceptualiza como “colonialismo interno”.

Tanto Javier Romero Flores como Laurent Fournier, desde distintas perspectivas analíticas, profundizan en las reflexiones en torno a la complejidad de las prácticas celebratorias. En el artículo “Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: dificultades en la construcción de conocimiento”, Romero Flores realiza una fuerte crítica acerca de algunas categorías analíticas desde las que se han pensado las fiestas en Bolivia. Destaca las contradicciones que conllevan las nociones de sincretismo, folklore y mestizaje, que en reiteradas ocasiones operaron como dispositivos coloniales, dando muestras de una “subordinación teórico-epistemológica hacia las antropologías producidas en el norte global”. En contraposición a esto, el autor opta por retomar “el horizonte de sentido histórico de la ritualidad festiva, arraigada en los rituales agrícolas y orientados a la Pachamama, que se reproducen en varios depar-

tamentos de Bolivia”, como parte de la recuperación de memorias otras, de luchas históricas y de prácticas de resistencia ante los intereses dominantes.

Laurent Fournier, en su artículo “La patrimonialización de las fiestas: una construcción política” analiza la complejidad del proceso de patrimonialización de las denominadas fiestas tradicionales, poniendo foco en América Latina y en el rol de la UNESCO en el marco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003). Da cuenta que este proceso introduce jerarquías culturales y modifica las relaciones entre comunidades, investigadores y Estados y constituye una nueva forma de construcción de política global que redefine el significado de las fiestas, institucionalizándolas bajo normas universales. Sin embargo, también se da cuenta de que lejos de ser formas del pasado, estas prácticas festivas se inscriben en un entramado político complejo, lo que invita a repensar críticamente el patrimonio como forma contemporánea de gobierno de las poblaciones.

La situación de los patrimonios afro-indígenas en América Latina son abordados en los artículos de Mirty Kátlhy da Silva Souza y de Christine Douxami y Hebe Mattos. El primero de los casos es trabajado a partir del texto “Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife: Preservação do Patrimônio Cultural através do Registro Fonográfico”. Aquí la autora realiza un análisis de los procesos de transmisión patrimonial desde las comunidades afrodescendientes, reivindicando la importancia de la construcción de un registro fonográfico autogestionado como lo es el CD Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife, producido independientemente por la propia nación Maracatu en 2002. En el marco de este proceso, la autora destaca la estrategia de salvaguarda que despliega la nación de maractu por fuera de las mediaciones estatales o institucionales, recuperando memorias, trayectorias y simbologías desde una matriz afro indígena.

El artículo de Christine Douxami y Hebe Mattos profundiza en las luchas y resistencias que atraviesan los procesos de patrimonialización de expresiones afrodescendientes y afro-indígenas en América Latina. Da cuenta del racismo estructural que marcó las formas a partir de las cuáles los distintos tipos de políticas se hicieron eco durante siglos de negación y opresión por parte de las instituciones oficiales. También advierten tensiones y dificultades en lo que se conocen como reconocimientos patrimoniales

afro-indígenas cuando estos reconocimientos no dan cuenta de las relaciones de poder existentes que jerarquizan y subalternizan poblaciones.

Para finalizar, Bárbara Elba Sosa presenta el caso de patrimonialización del Museo Estación Fulton de la provincia de Buenos Aires en su trabajo “El binomio Estado-comunidad en un pueblo rural bonaerense. Participación comunitaria y gestión asociada en el proceso de creación colectiva del Museo Estación Fulton”. Se muestra aquí un proceso de gestión del museo, con las dificultades que lleva la articulación entre vecinos y el municipio. Se muestra la apuesta por la construcción comunitaria del patrimonio ferroviario en la que memoria, territorio y el vínculo social ocupan un lugar de centralidad.

Los artículos del dossier permiten trazar una cartografía de tensiones que atraviesan los procesos de patrimonialización en América Latina. El patrimonio es un campo en tensión y por este motivo consideramos que las fiestas, los textiles indígenas, los cantos, los patrimonios afro-indígenas, los museos y las memorias ferroviarias o las danzas rituales no son meros bienes culturales, sino más bien expresiones vivas de sujetos colectivos que luchan por mantener y resignificar sus prácticas ante dinámicas estatales y mercantiles que intentan organizarlas con otras lógicas.

Bibliografía

- Abreu, Regina (2014). “Dinámicas de patrimonialización y “comunidades tradicionales” en Brasil”. En: Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano (comp.), *El valor del patrimonio: Mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Colección Antropología de la Modernidad, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Agier, Michel (2012). “Pensar el sujeto, descentrar la antropología”. En: *Cuadernos de Antropología Social*. N° 35, pp. 9-27. Universidad de Buenos Aires.
- Arantes, Antonio (2007). “Diversity, Heritage and Cultural Politics”. En: *Theory, Culture & Society*, Volume 24, Issue 7-8.
- Hall, Stuart (2010). “El espectáculo del “Otro”. En: Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán (Comp.), *Textos de Antropología Contemporánea*. Madrid: UNED.

- Davallon Jean (2014). "A propôs des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions". En: *Patrimonializacao e sustentabilidade do patrimônio: reflexão e prospectiva*, Lisboa. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906>.
- Gnecco, Cristobal (2020). "Regulaciones patrimoniales y conflictos ontológicos". En: *Revista d'Arqueologia de Ponent*. N° 30, pp. 261-273. Universitat de Lleida. DOI 10.21001/rap.2020.30.14
- Pollak, Michael (1989) "Memória, esquecimento, silêncio". En: *Revista de Estudos Históricos*. Vol. 2, N° 3, pp. 3-15. Disponible en: <https://periodicos.fgv.br/reh/issue/view/306>.
- Rufer, Mario (2014) "La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México". En: *KLA Working Paper Series*. N° 12, pp. 1-21. Kompetenznetz Lateinamerika - Ethnicity, Citizenship, Belonging. Disponible en: https://kompetenzla.uni-koeln.de/sites/fileadmin2/WP_Rufer.pdf
- Vich, Víctor (2013). "Desculturizar la cultura. Retos actuales de las políticas culturales". En: *Latin American Research Review*. Vol. 48, pp. 129-139. Latin American Studies Association.
- Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. 2012. "Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura". En: *Cultura y Representaciones Sociales*. N° 6 (12), pp. 75-100

El binomio Estado-comunidad en un pueblo rural bonaerense.

Participación comunitaria y gestión asociada en el proceso de creación colectiva del Museo Estación Fulton.

Bárbara Sosa | Laura Larritu

Universidad Nacional del Centro- CONICET | Universidad Nacional de Avellaneda

barbara.sosa04@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Sosa, B., & Larritu, L. (2025). El binomio Estadocomunidad en un pueblo rural bonaerense: Participación comunitaria y gestión asociada en el proceso de creación colectiva del Museo Estación Fulton. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 37-59. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

RESUMEN

Resumen

Este artículo tiene como objetivo exponer y describir las relaciones entre el Estado y la comunidad en el proceso de creación del Museo Estación Fulton, en el centro sudeste de la provincia de Buenos Aires, Argentina. A partir de un enfoque de procesos, se explora la gestión del proyecto, las acciones colectivas para la conformación de la colección y las alianzas que se dieron durante los años 2021 y 2022. Se expone por qué la gestión estratégica de alianzas y la participación comunitaria fueron factores clave para concretar este museo ferroviario.

Palabras claves

Patrimonio ferroviario, participación comunitaria, Estado, análisis de procesos.

Introducción

Según Pantelides (1992), entre 1914 y 1947, Argentina tuvo una pron El objetivo de este artículo es exponer y describir las relaciones entre el Estado y la comunidad en el proceso de creación del Museo Estación Fulton, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Se exploran la gestión del proyecto y las alianzas que se dieron durante su gestación (2021-2022) y se describen acciones de concreción en referencia al agrupamiento y exposición de bienes en un sitio considerado patrimonial por la comunidad. Desde una perspectiva situada, este trabajo se aleja del abordaje analítico de un museo tradicional que observa la colección, el edificio y el público, y se acerca al enfoque de un ecomuseo, en el que las dimensiones que se observan son el patrimonio, el territorio y la población. (Ires 2000; Borghi, 2017). Por ello no se analiza el museo como resultado sino que se hace un seguimiento del modo en que el proyecto pudo concretarse. La metodología utilizada fue observación participante debido a que

estas autoras tuvieron un acceso prioritario a todo el proceso que comprendió el proyecto, por conformar el equipo técnico que lo llevó adelante.

Con respecto a antecedentes de estudio vinculado al patrimonio ferroviario en el centro-sudeste de la provincia de Buenos Aires, Argentina, existen numerosos trabajos de corte histórico como el de Manuel Torres Cano (2008), que refiere el desarrollo e impacto del ferrocarril en el territorio y menciona la patrimonialización de los vestigios existentes en las distintas localidades, y algunos más específicos de Tandil como el de Ana Silva y Jorge Tripiana (2022), que compila textos sobre el proceso histórico de la conformación de la estructura ferroviaria, su progresivo desmantelamiento y privatización y experiencias actuales de recuperación de espacios y memorias ferroviarias y los de Hugo Mengascini (2005, 2011) sobre las luchas y los modos de socialización de los trabajadores ferroviarios. En los últimos años, en el campo de los estudios patrimoniales existe una tendencia a abordar temáticas que subraya la creciente participación de la comunidad en la conservación del patrimonio cultural. Asimismo, se están desarrollando investigaciones respecto de procesos de patrimonialización en pueblos y su vínculo con el turismo rural, así como la valoración histórico-cultural del campo, con estudios de casos en distintas locaciones de Argentina (Guastavino y Pérez Winter, 2022).

Cabe destacar que el caso de estudio presentado refleja una realidad mayor del interior del país, ya que el poblado Estación Fulton, como tantas otras locaciones rurales de Argentina, enfrenta una problemática de preservación patrimonial que tiene como principal causa la desaparición del sistema ferroviario. A este respecto, Jorge Tartarini (2012) explica:

Un símbolo paradigmático de este globalizado comienzo de milenio es la arquitectura ferroviaria. Los peligros que amenazan con su desaparición no son sólo los que comúnmente sufren los edificios históricos por obsolescencia física y funcional, sino los debidos a la desaparición del sistema -y con él su coherencia, sistematización y riqueza tipológica- que hizo posible su construcción, tanto por desafectación de ramales como por el deficiente mantenimiento practicado por las empresas a cargo de los ramales concesionados. (2012, p. 7)

Asimismo, el patrimonio ferroviario abarca una parte de gran

magnitud dentro del patrimonio industrial, y refiere al conjunto de manifestaciones materiales e inmateriales asociadas al mundo del trabajo ferroviario, que incluye edificios, instalaciones, maquinarias y documentación así como también las técnicas, saberes, costumbres y modos de socialización de los trabajadores y que se desea preservar. Las comunidades conservan esa identidad que, en los términos del Comité Internacional para la Conservación del Patrimonio Industrial (TICCIH, 2003), emerge del registro de vida de hombres y mujeres corrientes y está depositada/representada en el patrimonio mencionado.

Resulta oportuno retomar aquí el planteo de Claudia Troncoso y Analía Almirón, que refieren a casos de recuperación patrimonial para uso turístico, y dicen que

Al naturalizarse la relación positiva entre turismo y patrimonio se obstaculiza un análisis de casos a ser observados que contemple la complejidad de las relaciones entre los actores sociales implicados. En muchos trabajos, se supone un consenso sobre lo que los distintos grupos involucrados entienden por patrimonio; esta consideración desdibuja los conflictos y negociaciones que pueden establecer distintos grupos involucrados mediados por las relaciones que establecen entre ellos. (2005, p. 67)

Este trabajo se centra en la relación Estado-sociedad a través de sus actores, con un enfoque procesual a partir del cual se pueda atender las particularidades de los desafíos que afrontan los proyectos patrimoniales en el territorio. En Argentina, como explican Mónica Lacarrieu y Mariana Cerdeira

La reconversión del organigrama cultural ahora fundado en la creatividad, el mecenazgo, el financiamiento, como nuevas formas de cultura combinadas con la esfera clásica del patrimonio, recoloca el poder, si bien desde un sentido escasamente político de lo cultural. Esta institucionalidad revierte los roles, colocando en el estado el papel de “facilitador” mediante mecanismos de subsidios y en los sujetos, un rol de público, consumidor o espectador. Se espera un Estado que “entre y salga”, que no se compromete en la construcción y consolidación de parámetros participativos y disputas por el sen-

tido político de la cultura. (2017, p. 30)

Consideramos el caso de Estación Fulton como un proceso de administración de bienes comunes, en el sentido que le otorga Nicolás Barbieri (2014), es decir la gestión compartida de recursos por parte de comunidades que a su vez se constituye en escenario de disputas. Desde la mirada de la gestión cultural, Marcos Monsalvo (2017) explica cómo se da, en las políticas públicas, esta situación de tensiones y negociaciones en la que participan todos los actores del entramado social, entre ellos el Estado, con sus propias relaciones de fuerza. El autor plantea tres tipos de políticas culturales, cada una como expansión de la anterior en los modos de participación comunitaria. La primera centrada en la democracia cultural, con una apertura a la comunidad; la segunda en la democratización de la cultura, con una participación más activa en la toma de decisiones y una tercera en la cual es la comunidad la que toma la iniciativa de promover las políticas públicas. En este último caso el Estado pierde un poco el control de las mismas y se dedica a acompañar el proceso comunitario aunque, como dice el autor, «esta negociación sucede entre actores que tienen poderes desiguales y que se encuentran posicionados de manera diferente en el campo de fuerza que es la sociedad contemporánea» (p. 44).

En otro orden, es importante mencionar que se produce una interdependencia entre los actores ante la falta de un marco regulatorio en Argentina que otorgue a las comunidades un mecanismo de participación fuerte o radical y la corresponsabilidad en la gestión de los asuntos públicos, como explican Javier Escalera Reyes y Rosa María Guerrero Valdebenito (2019), aplicable también a la toma de decisiones sobre bienes comunes patrimoniales. En este marco, el vínculo entre los actores se inclina hacia una dependencia de la voluntad del Estado, en una situación desigual de relaciones de fuerza, propiciada porque «desde los niveles locales, regionales, nacionales e internacionales, los marcos para incentivar una gobernanza patrimonial participativa siguen siendo aun fundamentalmente de carácter declarativo y no vinculante» (s./p.) En el caso de Fulton aplica lo regulado por la legislación de la ciudad de Tandil en la que, como hemos mencionado en otra publicación, existe una ordenanza que garantiza la consulta previa de órganos colectivos para la toma de decisiones sobre el patrimonio cultural (Sosa, 2023), pero ésta no es vinculante. Esta forma de participación que se da en la mayoría de los casos lo-

cales de la región es la que Javier Escalera Reyes y Agustín Coca Pérez (2013) mencionan como un modo paternalista de concebir la participación por parte de los gobiernos comunales.

En esta línea, la voluntad política de los actores gubernamentales es la que orienta su actuación al momento de promover o permitir la participación comunitaria en procesos patrimoniales, tal como afirman Escalera Reyes y Guerrero Valdebenito (2019), quienes diferencian dos tendencias opuestas: la patrimonialización conflictiva y la patrimonialización colaborativa. En la primera los actores locales elaboran su propia forma de entender sus bienes patrimoniales, en oposición a la concepción oficial, además de construir modos de gestión de esos bienes comunes. En la segunda el gobierno local lidera el proceso y se constituye como mediador, impulsando la colaboración de la comunidad, a quien entiende como referente de un campo de significados que busca reconocer, en un intento de democratizar el patrimonio y reducir su carácter hegemónico, vertical y mercantil.

Finalmente es importante mencionar que en este avance hacia una democratización de procesos patrimoniales, el discurso político que se desprende de los gobiernos sobre el impacto social de la cultura sigue enfocado en su aporte a la consecución de objetivos de otras áreas promovidas en la agenda local como educación, salud, urbanismo, entre otras (Barbieri, 2014; Belfiore, 2006).

Como antecedentes vinculados al rol del Estado y su interacción con la sociedad en proyectos patrimoniales del centro bonaerense, se pueden mencionar el trabajo de Irene Brichetti (2017), llamado Museos, aficionados y arqueólogos en la descentralización de la arqueología pampeana argentina, 1960-1980, que tuvo como objetivo conocer los vínculos de reciprocidad entre actores de un museo regional bonaerense y dos centros científicos metropolitanos; y el de Eugenia Conforti, Mercedes Mariano y Micaela Baier (2020) que se abocó al estudio de instituciones estatales y no estatales con el objetivo de analizar los diferentes mecanismos de gestión empleados en los procesos de activación patrimonial en la localidad de Benito Juárez, Provincia de Buenos Aires.

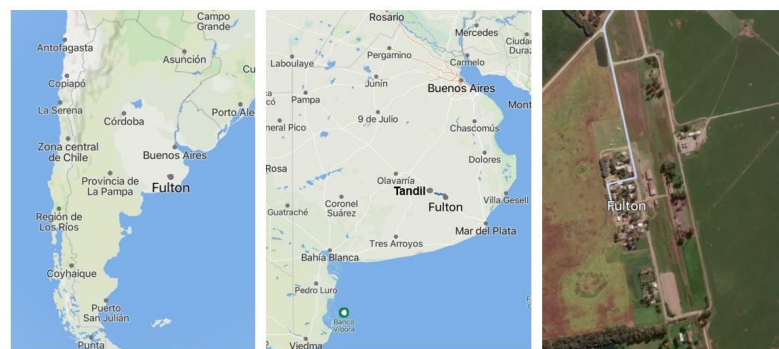
En este artículo se expone un recorrido descriptivo e histórico del pueblo y sus bienes patrimoniales; se narra la situación actual del patrimonio ferroviario y los actores vinculados, en sus distintos roles; se ahonda en el desarrollo del proyecto desde los aspectos

de participación comunitaria, la conformación de la colección y la construcción de alianzas estratégicas y por último se reúnen algunas reflexiones sobre la experiencia.

Marco histórico

Estación Fulton (Figura 1) es un pueblo rural de 60 habitantes ubicado a 40 km de la ciudad bonaerense de Tandil⁵. Surgió a principios del siglo XX y detuvo su crecimiento debido a que no hay terrenos disponibles para la radicación de más familias. Según lo expresado por los vecinos, esto es lo que garantiza la tranquilidad y seguridad en el modo de vida que llevan los lugareños. Cuenta con tres establecimientos educativos de nivel inicial, primario y secundario; un almacén de campo y comedor en actividad; pequeños emprendimientos productivos de miel, alfajores artesanales y conservas; casas de chapa y madera; una cancha de fútbol; un moderno templo religioso; viviendas; y la estación del ferrocarril (Figura 2).

Figura 1: Situación geográfica del poblado Estación Fulton



Fuente: *mapcarta.com*, 2025

Figura 2: Estación ferroviaria de la estación Fulton en el año 2021



Fuente: *archivo personal del autor/a*

5. Tandil es una ciudad media de alrededor de 145.000 habitantes (INDEC, 2023), ubicada en el centro sudeste de la provincia de Buenos Aires, Argentina, fundada como un fortín militar en 1823. Es la ciudad cabecera del partido homónimo, al cual pertenece Estación Fulton.

La consolidación de este pequeño pueblo tuvo lugar hacia 1914, cuando el ferrocarril llegó para dar respuesta a la creciente demanda de comercialización de hacienda y granos. El tren contó con una alta frecuencia en sus dos modalidades, de carga y de pasajeros, con un recorrido que se extendía de Tandil hacia la localidad portuaria de Necochea. Además de productos y personas, por medio del FFCC se recibía la correspondencia, por lo que en este espacio funcionaba también la Estafeta de Correos.

A mediados de la década de 1940 «todas las líneas férreas fueron estatizadas bajo la órbita de la Empresa de Ferrocarriles del Estado Argentino (EFEA, luego Ferrocarriles Argentinos) y recibieron nombres de personalidades destacadas de la historia argentina: San Martín, Belgrano, Sarmiento, Urquiza, Mitre y Roca» (UTN, 2012, p. 26). Los trabajadores de la empresa estatal Ferrocarriles Argentinos recibían una exhaustiva formación, que incluía especialidades con funciones y responsabilidades específicas, tales como conductores, foguistas, señaleros, vías y obras, entre otras. El tren de pasajeros llegó a la estación Fulton hasta 1979 y el de cargas hasta 1993. Luego el servicio se privatizó y quedó a cargo de la compañía Ferrosur hasta el año 2000, cuando se produjo el cierre definitivo. Algunos familiares de ferroviarios que trabajaron en la estación aún forman parte de la comunidad.

A pesar del reducido número de habitantes que residía en el caserío, en Fulton se desarrolló una activa vida social. El centro de reunión era el almacén de ramos generales, hoy convertido en una vivienda familiar. Los parroquianos en su mayoría eran peones de las numerosas estancias de la zona, en la que había más de cien tambos y una importante producción agropecuaria y ganadera. A partir de relatos de los vecinos y según se puede constatar en el caudal fotográfico resguardado por ellos, eran comunes los encuentros en los que se disfrutaba de actividades deportivas, misas, procesiones, bailes y jineteadas. Estos eventos forman parte importante de la memoria colectiva de los vecinos, como veremos más adelante.

6. Honorable Concejo Deliberante de Tandil. Anexo 5 de la Ordenanza N° 6839, sancionada el 29 de noviembre de 1995, actualizada por las ordenanzas N° 9865/05, del 15 de noviembre de 2005 y N° 8740 de fecha 10 de octubre de 2002.

Situación del patrimonio y principales actores

En cuanto al patrimonio cultural reconocido desde el ámbito oficial (estatal), los edificios históricos que se encuentran protegidos por ordenanza municipal⁶ son la Estación de FFCC, la fábrica

de quesos de la estancia⁷ San Agustín y el edificio del Jardín de Infantes N°914, diseñado por el arquitecto Jorge Bustillo⁸, originalmente destacamento policial. Quedan por fuera de esta protección las viviendas de chapa que aún se mantienen en pie, como el boliche⁹ de la Figura 3, las viviendas de los catangos (trabajadores ferroviarios de vías y obras) y la antigua panadería. Estos inmuebles, a pesar de no contar con dicha protección oficial, son señalados por los vecinos como de alto valor histórico.

Figura 3. Antiguo boliche de campo, hoy propiedad de un vecino



Fuente: archivo personal del autor/a

7. Las estancias en Argentina son unidades de producción agrícola-ganadera conformadas por grandes extensiones de tierra, un casco principal y un número de dependencias asociadas. La estancia se remonta a épocas coloniales y fue evolucionando a lo largo de los siglos y según la geografía.

8. Jorge Bustillo (1918-1979) fue hijo del reconocido arquitecto Alejandro Bustillo. Se dedicó principalmente a obras privadas en estancias argentinas.

9. Un boliche es un establecimiento comercial rural que se dedica al despacho y consumo de bebidas y comestibles. Es también un lugar de socialización.

10. También llamada arquitectura utilitaria del hierro. Más información: <http://patrimoniosl.unsl.edu.ar/ferrocarril%20pag4.htm>

La estación ferroviaria, de una gran calidad constructiva, se encuadra dentro de la arquitectura funcional inglesa¹⁰, erigida en un contexto en el que capitales británicos, entre mediados del siglo XIX y principios del XX, desembarcaron en el país e impulsaron la industria del transporte. Esto permitió el desarrollo de vastas zonas productivas y dio respuesta a la necesidad de construir un sistema de movimiento de materias primas (Liernur, 2000). El inmueble se compone de una sala de encomiendas, la boletería, una sala de espera, una sala de señoras y un pequeño sanitario. Los baños públicos se hallan separados unos diez metros del edificio principal y tienen el mismo diseño arquitectónico. En su interior, una puerta separa la casa del jefe de estación que consta de dos plantas. En planta baja hay un espacioso comedor con estufa hogar, cocina, despensa y baño de servicio. Una escalera de madera conduce a la planta alta donde se distribuyen tres dormitorios.

rios y un baño completo. Todo el edificio se encuentra en estado original: las puertas son de madera con cerraduras de bronce; los dormitorios y el comedor tienen pisos de madera, al igual que el resto de los espacios de la estación; las ventanas son de vidrio repartido con celosías de chapa; y la escalera de madera de estilo clásico está en muy buenas condiciones. El techo de todo el edificio es de tejas, y se hallaba un poco deteriorado y con filtraciones. A excepción de las salas de espera y de señoras que están ocupadas por una fábrica de alfajores y casa de té, las llaves de acceso al resto de los espacios en 2021 estaban en poder del presidente de la Comisión Vecinal. Por relatos de los vecinos se pudo conocer que la vivienda del jefe de estación ofició de hogar para distintas personas, desde el cese de funcionamiento del servicio ferroviario. En el caso del emprendimiento productivo, el uso del espacio fue solicitado por vecinas al Municipio, quien aprobó el pedido en el año 2016.

El resto del predio ferroviario alberga galpones de reserva de grandes dimensiones que inicialmente la empresa alquilaba a hacendados de la zona, según surge de los recibos de pago que se hallaron entre la documentación. Anexo al edificio principal y siguiendo la línea de las vías se encuentra un predio donde se ubican pequeñas casillas de chapa, muy sencillas, que se arrendaban por un valor mínimo a los trabajadores de vías y obras, según se pudo conocer a partir del hallazgo de boletas de ocupación de vivienda¹¹. Los fultenses las mencionan como viviendas de los cantangos. Hoy en día ese predio está cuidado por una vecina, que reside en el lugar y ha reacondicionado y ampliado una de dichas viviendas y utiliza otras como depósito.

Al inicio del proyecto entre las piezas de patrimonio ferroviario del edificio principal había herramientas, carretillas, elementos de sistemas de comunicación de block de staff, partes de telégrafo, entre muchas otras. En los muebles bajo mostradores de la sala de encomiendas de la estación se halló un importante fondo documental vinculado al funcionamiento específico de la misma. Mediante un diagnóstico preliminar llevado a cabo por las autoras se pudo consignar que este material de archivo presentaba malas condiciones de conservación y estaba afectado por numerosos agentes de deterioro intrínsecos y externos. Según consta en un primer informe, la falta de planificación en su guardado provocó un importante deterioro en la mayor parte del material, que incluye piezas documentales que datan del año 1916 en ade-

11. Constancia que se completaba y firmaba al momento de ingresar a alguna de las viviendas que pertenecían a la empresa ferroviaria y se hallaban en el predio del ferrocarril.

lante. Otros objetos fueron robados, como por ejemplo los carteles del andén que indican sala de señoras y sala de encomiendas.

En otro orden y con respecto a los actores, como cada localidad rural del partido de Tandil, Estación Fulton cuenta con la figura de un delegado, que es quien desempeña funciones de administración y es el representante en el pueblo del Poder Ejecutivo municipal. Él es uno de los actores clave en el proceso de colectivización de la iniciativa de creación del museo.

En el pueblo se conformó hace muchos años una comisión vecinal bajo la figura de asociación civil, agrupación que llevó adelante acciones comunitarias.¹² En el año 2014 y en ocasión de organizar las celebraciones por el centenario del pueblo, pequeños desacuerdos entre los vecinos llevaron a que se conforme una comisión alternativa, netamente operativa y que apuntó al fin mencionado. En ese marco surgió, con el apoyo de las instituciones educativas y de la biblioteca que funcionaba en Fulton en ese momento, la idea de conformar un pequeño museo que diera cuenta de la historia local. Se realizó una colecta de fotografías y se recuperaron algunas historias. Posteriormente a la muestra del centenario, el museo no logró crearse y los materiales producidos fueron guardados. En el apartado siguiente se identificarán algunos vecinos para facilitar la descripción del rol que asumieron. Otros actores que resulta necesario presentar son las áreas municipales de Turismo, de Desarrollo Productivo y el Intendente. Finalmente, como agente externo al binomio Estado-comunidad, la consultora en servicios museológicos de la que eran parte las autoras de este artículo, que fue elegida por el Estado municipal para acompañar el proyecto.

Desarrollo del proyecto

La puesta en valor del edificio patrimonial y la creación del museo se dio en el marco del Programa de desarrollo de productos turísticos del Municipio de Tandil, como explican los funcionarios Kevin Genovese y Marcela Petrantonio (2023). Dicha administración entiende que «el turismo repercute en una gama diversa de actores que incluye necesariamente una planificación transversal entre este y otras actividades productivas, al mismo tiempo, que entre actores públicos y privados» (p. 175). El proyecto consistió en crear un museo de sitio con participación ciudadana en las salas de la estación para resguardar y exhibir los objetos de patrimonio ferroviario existentes. En un contexto de post-pandemia en el que

¹². El documento contiene espacio para firmar la aceptación de las llaves y para escribir el detalle de desperfectos que pudiera presentar la vivienda.

el flujo turístico se volcó al turismo rural, el objetivo fue potenciar el destino Estación Fulton, al mismo tiempo que generar un espacio de encuentro en el que la comunidad pueda compartir sus memorias y realizar diferentes actividades. Esta posibilidad de abrirlo al turismo rural fue de relevancia ya que, como explican Mercedes Gonzalez Bracco y Silvia Hernández (2021), la duración en el tiempo de la sostenibilidad de una atribución de valor patrimonial depende entre otros factores de «la relevancia que esa patrimonialización posea en la construcción pública de una imagen de lugar o de barrio “atractivo”, “auténtico”, capaz de intensificar la ampliación de circuitos de consumos culturales y desarrollos inmobiliarios» (p. 30). No obstante, las obvias ventajas mutuas en la ampliamente reconocida relación entre turismo y patrimonio, no debe pasarse por alto que el discurso oficial se abona la idea de la cultura al servicio de los objetivos de otras áreas, (Barbieri, 2014; Belfiore, 2006), por haberlo incluido la creación del museo en el marco programa de desarrollo turísticos.

La temática elegida fue la historia local y comprendió la llegada del ferrocarril, el rol de los trabajadores de la estación, el desarrollo productivo y la vida social de los primeros habitantes. Desde el espacio del museo se buscó hacer referencia al patrimonio edilicio que aún se conserva en pie y que puede apreciarse en un recorrido por el pueblo. El diseño del espacio siguió los criterios de los museos de sitio, por lo que se mantuvo una estética que dio prioridad a lo original y al respeto por el espíritu del lugar. La museografía se acercó a la representación del tiempo en que la estación funcionaba y para ello se utilizaron documentos, objetos y mobiliario recuperado.

Los primeros pasos en la gestación del proyecto se dieron a partir de conversaciones informales entre el área de turismo municipal, las museólogas y vecinas propietarias de la pequeña unidad productiva¹³ ubicada en la antigua sala de señoras de la estación. Comenzó entonces un proceso en tres dimensiones: en el aspecto comunitario la colectivización de la iniciativa, desde lo técnico la conformación de la colección y producción de la exposición y en una tercera dimensión lo relativo a la gestión y formación de alianzas. Estos aspectos del proceso de creación del museo de sitio se dieron de forma simultánea y avanzaron por sí mismos con logros y retrocesos, algunos de los cuales se intentarán plasmar a continuación.

13. El emprendimiento es una fábrica de alfajores artesanales denominada ESTAFUL. Más información: <https://tandil.tur.ar/tandil-alfajores-estaful-distinguidos-a-nivel-nacional/>

La coletivización del proyecto. Búsqueda de consenso comunitario

Como explican Teresa Morales y Camarena Cuauhtémoc (2009), la formación del consenso no es un proceso acabado, sino que continuamente se va fortaleciendo, este aspecto se vio reflejado en el desarrollo de distintas acciones durante el año y medio que tardó en materializarse el museo. Inicialmente, las vecinas propietarias del emprendimiento productivo mencionado tuvieron la inquietud de crear un nuevo espacio patrimonial. Ellas observaron el interés de los visitantes sobre el edificio y los objetos dispersos en el exterior, así como su curiosidad por conocer la historia del lugar, por lo que muchas veces oficiaron de intérpretes del patrimonio e historia local. Al mismo tiempo detectaron, junto a otros vecinos, el deterioro del edificio y el descuido del área circundante. En este contexto, tomaron contacto con el delegado rural y las autoras con quienes se comenzó a esbozar la factibilidad de llevar adelante un proyecto que permitiera concebir el museo, luego del proyecto truncado del año 2014. Esta inquietud inicial fue socializada al resto de los pobladores por las referentes mencionadas, lo que derivó en acuerdos respecto de la necesidad y deseo de recuperar el espacio para uso público/comunitario.

La socialización y puesta en común de pareceres relacionados al proyecto se dio a través de distintos mecanismos como encuentros informales; reuniones y asambleas en el sitio y en el establecimiento escolar (Figura 4); visitas a vecinos que conservaban objetos de interés; entrevistas y utilización de volantes en formato digital. Fuera de la comunidad también se difundió en la ciudad cabecera (Tandil) en un evento de promoción turística¹⁴ y mediante contactos individuales con ex habitantes, extrabajadores y sus familiares. Al mismo tiempo en Fulton, como parte de acciones de sensibilización, directivos y docentes de las escuelas trabajaron con alumnos en proyectos educativos vinculados a la recopilación de objetos que conformaron la colección del museo e historias familiares que formaron parte del guion curatorial. Se realizó un encuentro con toda la comunidad educativa de ambas instituciones en el cual un ex-ferroviario compartió experiencias sobre su labor como formador de maquinistas. Este espacio dio lugar a la activación espontánea de memorias de la vida ferroviaria que fueron compartidas por niños y adultos.¹⁵ Uno de los niños recordaba una anécdota familiar sobre su abuelo, quien muy joven, al

14. Información del evento en el siguiente enlace: <https://www.eldiariodetandil.com/nota-comenzo-la-kermese-rural-en-el-lago-del-fuerte-92766>

15. No quedó registro de audio porque la intención del encuentro tenía otros objetivos, que no apuntaban a la investigación sino más bien a la socialización del proyecto colectivo.

ver acercarse el tren a la estación Fulton, montaba su caballo y se lanzaba a una especie de carrera con la máquina.

Figura 4. Encuentro con la comunidad escolar



Fuente: archivo del autor/a

Durante el proceso de creación del museo se incorporaron personas con distinto grado de participación. Numerosos vecinos se acercaron a conversar a la estación. Una de ellas, de nombre Argentina, fue otra agente clave, pues era secretaria de la comisión vecinal. Vivió toda su vida en Fulton hasta su jubilación y aunque sus descendientes residen allí, ella se radicó en la ciudad de Tandil. Desde esta ciudad se trasladó con las museólogas hasta la estación de Fulton cada vez que se realizaron tareas, y trabajó codo a codo en todo el proyecto (Figura 5). Tina, como se hacía llamar, también solucionó pequeños inconvenientes que surgieron y fue responsable de la llave de los espacios.

Otros vecinos participaron activamente en la recuperación y acondicionamiento de objetos, en diligencias de logística (traslados, préstamos de herramientas, etc.), en la coordinación de la limpieza de los espacios y en el contacto con proveedores de servicios para la puesta en valor del edificio (Figura 6).

Figura 5. Argentina realizando labores de clasificación del material documental del Archivo Ferroviario, año 2022



Fuente: archivo del autor/a

Figura 6. Cristina y Ricardo, recuperando las antiguas carretilla de encomiendas, año 2022



Fuente: archivo de la comisión vecinal

La conformación de la colección y creación de la exposición.

Retomando a Morales y Cuáthemoc (2009), se sabe que un proyecto comunitario requerirá recursos externos a la comunidad, como por ejemplo recursos humanos complementarios para proporcionar asesoría y capacitación o materiales para completar los trabajos de preparación de las instalaciones y creación de las exposiciones. En el caso de recursos humanos externos, como referimos en el apartado de actores vinculados, las museólogas presentaron un proyecto técnico sobre la base de lo conversado inicialmente con los vecinos, mientras que los recursos materiales fueron financiados por el Municipio.

El proyecto técnico museológico comprendió el desarrollo y montaje museográfico, la elaboración de un guion museológico; un plan de conservación preventiva; limpieza de piezas y manuscritos; la fabricación de soportes de exposición para documentos; la elección de los materiales de conservación adecuados; la eliminación de la afectación de plagas; la atención a las necesidades puntuales de cada objeto y documento en función de su formato, material, tamaño, valor y estado de conservación. Sumado a ello, el proyecto incluyó el inventariado y el resguardo del material que no fue exhibido. Todas estas actividades formaron parte de un ajustado cronograma, que contó con la participación de los vecinos.

Por su parte, las profesionales de turismo, en su rol de trabajadoras municipales del área, desempeñaron un rol fundamental ya que tuvieron a su cargo la gestión de los recursos materiales para la producción de la exhibición.¹⁶

En la práctica se inició con un diagnóstico exhaustivo¹⁷ de las instalaciones y espacios y se puso en marcha el proyecto. Se trasladaron las piezas y el material de archivo que había en la sala de encomiendas hacia una de las habitaciones de la casa del jefe de estación, en el primer piso. Allí se procedió a su limpieza y catalogación, mientras se avanzó en el acondicionamiento de los espacios de planta baja. Además se movió un gran volumen de libros y revistas que pertenecían a la ex biblioteca de Fulton desde la sala de encomiendas hacia otro de los dormitorios de la primera planta. En simultáneo, se trabajó en la recolección de distintos objetos que se encontraban en posesión de los vecinos, algunos de los cuales habían formado parte de la muestra del centenario del pueblo (Figuras 7 y 8).

16. El área de turismo municipal propició la incorporación de profesionales como asesoras del proyecto; la convocatoria a proveedores para tareas de reparación edilicia; la solicitud de autorizaciones para cada compra de material; la preparación y seguimiento de órdenes de compra; la comunicación con los vecinos, con las asesoras y con el delegado rural; la solución de problemas que pudieran surgir y el nexos con el Director de Turismo.

17. El diagnóstico determinó la necesidad de realizar reparaciones y acondicionamiento del espacio, como pintura, arreglos de humedad en las paredes y colocación de algunas chapas en el andén. Los antiguos pisos de madera estaban en buen estado de conservación, sin embargo el techo de la sala presentaba filtraciones.

Figura 7. Marisa, una vecina, entregando objetos que tenía resguardados para el museo, entre ellos fotografías y libros comerciales del antiguo almacén de campo, año 2022



Fuente: archivo del autor/a

Figura 8. Alejandra, otra vecina, entregando una de las señales de vía libre que tenía resguardada para el museo, 2022



Fuente: archivo del autor/a

Mientras tanto se avanzó con los alumnos de las escuelas primaria y secundaria del pueblo en dos modos de participación. Por un lado, se desarrolló una campaña de rescate de objetos para donar al museo; por otro, se recuperaron historias familiares y algunos estudiantes realizaron una entrevista a un vecino que fue trabajador ferroviario. Tanto los objetos como la entrevista formaron parte de la exhibición en el museo.

Gestión y alianzas

Las continuas negociaciones entre los actores dieron cuenta de ajustes y modificaciones que garantizaron el avance del mismo. Las museólogas iniciaron la adecuación del proyecto a partir del diagnóstico realizado y lo conversado con los vecinos. La presentación ante el Estado municipal en formato propuesta se diseñó estratégicamente para turismo rural, una apuesta que resultó ser un factor decisivo para la obtención del financiamiento.

Mientras avanzaba el papeleo¹⁸ y las autorizaciones en el área municipal de Desarrollo Productivo, las museólogas avanzaban con el diagnóstico de bienes y el acondicionamiento del lugar. Transcurridos varios meses de labor se preparó un informe de avance, junto a

¹⁸. El 20 de mayo de 2021 las profesionales se reunieron en el Palacio Municipal con el delegado rural de Fulton, quien se mostró muy interesado en el proyecto y se dispuso a conversar con los vecinos. Luego, se realizó una visita a la estación ferroviaria con el Director de Turismo del Municipio, las museólogas y el entonces presidente de la Comisión Vecinal de Fulton. En agosto el Intendente aprueba el proyecto y en octubre se aprueba el presupuesto que financia el proyecto.

una fundamentación que daba cuenta de los meses de trabajo colectivo, y del acompañamiento de la comunidad, que ya había colaborado recolectando y trasladando a la estación elementos del ferrocarril para que formaran parte de la muestra permanente del futuro museo.

La gestión del proyecto presentó dilaciones producto de desacuerdos referidos a la superposición de ámbitos de competencia entre las distintas áreas municipales, esto sumado al creciente rumor y posterior renuncia del director de Turismo, agente clave en el proyecto. El resultado de esto fue el rechazo de las órdenes de compra de materiales y la suspensión de las actividades, ya que las alianzas formadas comenzaron a resquebrajarse, algo natural en un escenario de tensiones y negociaciones, en términos de Monsalvo (2017), quien también explica que hay que considerar al Estado como un actor colectivo y por lo tanto puede haber negociaciones en su interior.

Días después, un evento cultural¹⁹ que tuvo como escenario el andén de la estación, reunió nuevamente a los distintos actores. Muchos vecinos concurrieron a compartir la velada y se mostraron ávidos por conocer los siguientes pasos para avanzar en el proyecto museal. Esa noche el delegado rural y el intendente, ajenos a los desacuerdos, intervinieron para dar solución al conflicto. Ese fue el último traspie del proyecto y a partir de ese momento todo el papeleo corrió sobre rieles.

Entre los vecinos fultenses también había diferencias, que se remontaban a la época de organización de los festejos del centenario, cerca del año 2014. Años después se reproducían las mismas tensiones. No obstante, tales alejamientos personales entre los pobladores no significaron cambios de ritmo ni trabas concretas en la creación del museo. Como la participación no fue unánime, la consecuencia fue que hubo menos manos para ayudar en la labor colectiva, pero nadie se opuso abiertamente a un proyecto que se había intentado materializar muchos años atrás. Por el contrario, vecinos que no colaboraron en el proyecto, informaron que entregarían donaciones sólo cuando estuviesen seguros de que el museo estaría abierto. Cabe aclarar que años antes, cuando la comunidad intentó crear el museo en la biblioteca de Fulton, la institución cerró sus puertas y los vecinos tomaron la decisión de guardar los objetos en sus casas para conservarlos apropiadamente. El material bibliográfico que se guardó en la estación terminó deteriorándose en demasía, junto al material documental ferroviario.

19. El escritor Leandro Vesco presentó su libro *Desconocida Buenos Aires. Bodegones y pulperías*, en un evento que fue organizado por el área de Turismo del Municipio.

El 6 de agosto de 2022, la comisión vecinal con nuevos miembros se reunió en la estación con las museólogas, para dar cuenta de los últimos detalles y conversar sobre las posibilidades de gestión comunitaria, asesoramiento para preservación, notificación del inventario, entre otros temas. En esa ocasión también recorrieron la muestra de forma grupal, tanto los vecinos más asiduos como los que menos participaron, estos últimos conocieron el museo antes de la inauguración oficial.

Del 12 al 14 de agosto de 2022 el área de Turismo presentó en el Lago del Fuerte de Tandil el evento Kermesse Rural en el que difundió en video²⁰ imágenes del museo, mientras en Fulton se finalizaban los detalles de montaje.

En septiembre la consultora, en calidad de proveedora del Municipio, finalizó su trabajo técnico y de asesoramiento y entregó las llaves al organismo público. Al mismo tiempo los vecinos enviaron una nota a la administración local con una propuesta de gestión del museo, a cargo de ellos mismos, y con dos condiciones específicas, en sintonía con el interés comunitario: contratar a una persona del pueblo para la atención del museo (propusieron el nombre de una joven fultense) y el financiamiento para la reparación de los sanitarios originales de la estación para los visitantes. Las erogaciones para el proyecto habían sido asignadas con el presupuesto municipal de 2021²¹, por lo que estos requerimientos no se materializaron. En el avance de las conversaciones se acordó otorgar la guarda de la llave y la atención del museo a las tres vecinas propietarias del emprendimiento productivo alojado en la estación. De este modo el Municipio solucionó, sin otorgar partidas extraordinarias, los requerimientos antes mencionados: la atención del museo y la necesidad de sanitarios.²²

Finalmente en diciembre de 2022 el museo tuvo su inauguración oficial²³ (Figura 9) y su apertura al público, con un acto en el que las instituciones educativas habían pedido especialmente participar.

Figura 9. Día de la inauguración del Museo Estación Fulton



Fuente: archivo del autor/a

20. Enlace al video: <https://www.youtube.com/watch?v=rofituNUook>

21. En un contexto inflacionario las demoras en la concreción del proyecto repercuten directamente en el presupuesto del mismo.

22. E Las propietarias de la fábrica y casa de té, atienden el museo sin percibir ingresos por ello. Por otra parte, el único sanitario habilitado en el predio se encuentra dentro de la sala de té, por lo que sería de uso común con los visitantes del museo.

23. Imágenes en el siguiente registro audiovisual: <https://www.youtube.com/watch?v=tAptcXVwxjg&t=43s>

Algunas reflexiones

La creación de un repositorio histórico en el pueblo de Fulton durante 2021 y 2022 comprendió la construcción de un relato de la historia local y una vasta tarea de conservación, catalogación y preservación de objetos y material documental, mediante el uso de una metodología participativa con los vecinos.

A pesar que el proyecto buscó concretar el frustrado intento de creación del museo en el centenario del pueblo, se fundamentó a través de su orientación al turismo rural, no sólo como un espacio de representación de la memoria social del pueblo sino también como un recurso que contribuya al desarrollo endógeno y comunitario. De este modo se consiguió el apoyo de la Dirección de Turismo, que fue el principal impulsor, administrador y sostenedor del proyecto, e incluyó la propuesta en uno de sus programas. Las empleadas del área trabajaron de forma responsable, gestionaron los recursos provenientes de la Secretaría de Desarrollo Productivo y realizaron un seguimiento continuo con numerosos viajes y asistencia a los vecinos y al equipo técnico.

El alto compromiso del área de Turismo del Municipio con los vecinos fultenses y la buena relación de estos con el delegado rural favorecieron ampliamente las posibilidades de avance del proyecto. Estas condiciones estaban dadas por las numerosas experiencias que se habían llevado a cabo anteriormente entre estos actores en el marco de recursos de la mencionada Secretaría de Desarrollo Productivo.

En el proceso estuvieron involucrados vecinos en forma particular y en representación de la comisión vecinal, y asumieron el rol de ejecutores, promotores y administradores del museo. Con la incorporación del equipo técnico externo se resolvió la planificación y organización de todas las tareas, así como la toma de decisiones en materia de conservación. El delegado rural en Fulton y el intendente de Tandil también fueron actores clave que acompañaron el proyecto al momento en que se produjeron cruces y conflictos hacia el interior del entramado estatal.

El museo Estación Fulton está fuertemente institucionalizado, aunque sea de gestión comunitaria. Ciertos usos de los espacios por parte del Municipio se manifiestan como acciones que «proviene de la institucionalidad pública», en términos de Lacarrieu

(2023), devenida de tener la concesión del predio ferroviario y de haber financiado el montaje del museo, aunque la gestión del mismo sigue un modelo comunitario.

Si bien la dimensión económica subsiste como desafío en la mayoría de los proyectos culturales, en esta experiencia se pudo ver que el proyecto no se obstaculizó por la habitual negociación de recursos entre Estado y comunidad. Más allá de que hubo algunas discrepancias en los ámbitos de competencia al interior de la estructura municipal que provocaron que las tareas fueran a un ritmo y el papeleo a otro, pronto se resolvieron gracias a una comunicación fluida entre todas las partes, producto de una gestión estratégica de alianzas previamente construida con los vecinos.

La participación comunitaria operó como factor transversal a las dimensiones analizadas de colectivización de la iniciativa, construcción de alianzas y conformación de la muestra, por lo que es probable que haya sido también el núcleo conductor que llevó a la concreción del proyecto.

En otro orden, durante las actividades se percibió que todavía subsiste la historia de este pasado común asociado a la vida ferroviaria incluso en los habitantes más jóvenes, lo que demostró la persistencia de un diálogo intergeneracional. La riqueza y complejidad de la experiencia desarrollada a lo largo de un año y medio deja abierta posibles líneas de investigación que exceden este primer acercamiento descriptivo, por ejemplo vinculadas a la preservación del patrimonio ferroviario, a los modos de comunicación, a las relaciones comunitarias y al impacto sobre el turismo rural.

Podemos afirmar que este caso se ajusta a una situación de patrimonialización colaborativa (Escalera Reyes y Guerrero Valdebenito, 2019), aunque con fuerte evidencia de la dependencia del Estado, en una situación de desigualdad de poder, que se hacía evidente por las causas por las que se pausaba el avance del proyecto.

El mínimo aporte de este artículo, como descripción a nivel micro de un campo complejo como es la intersección del patrimonio en territorio y el desarrollo turístico, puede ser de utilidad para revelar que un recurso de extrema importancia es la construcción de

lazos colaborativos, así como la suma de voluntades que buscan el bien común de un lado y del otro de la línea Estado-comunidad.

Bibliografía

- Barbieri, N. (2014). Cultura, políticas públicas y bienes comunes: hacia unas políticas de lo cultural, *Kultur*, 1(1), 101-109. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/kult-ur/article/view/1255/1232>
- Belfiore, E. (2006). The Social Impacts of the Arts - Myth or Reality? [El impacto social de las artes. ¿Mito o Realidad?] En Mirza, M. (Ed.) *Culture Vultures: is UK arts policy damaging the arts?* [Buitres culturales. ¿La política cultural del Reino Unido está dañando las artes?]. London: Policy Exchange. Recuperado de: <https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/51721/>
- Borghi, B. (2017). Ecomuseos y mapas de comunidad: un recurso para la enseñanza de la Historia y el Patrimonio. *Estudios Pedagógicos*, 43(4), 251-275.
- Brichetti, I. (2017). Museos, aficionados y arqueólogos en la descentralización de la arqueología pampeana argentina, 1960-1980. *Intersecciones en Antropología*, 18, 209-219.
- Conforti, M. E., Mariano, M., Baier, M. (2020). La gestión del patrimonio: entre la horizontalidad y la verticalidad. Un caso de estudio en provincia de Buenos Aires, Argentina. *Jangwa Pana*, 19(3), 493 - 512. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.3714>
- Escalera, J., y Coca, A. (2013). Teoría y práctica de la participación. En J. Escalera, y A. Coca (Eds.), *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía* (pp. 17-38). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces-Aconcagua.
- Escalera Reyes, J., y Guerrero Valdebenito, R. M. (2019). Conflictos y oportunidades de la participación ciudadana en procesos de patrimonialización local: estudio de casos en España y Chile. *Apuntes*, 32(2). Recuperado de: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.apc32-2.copc>

- González Bracco, M., Hernández, S. (2021). ¿Patrimonializar o despatrimonializar? El rol de la cultura urbana en la ciudad neoliberal. Buenos Aires (1990-2020) *Astrolabio*. Nueva época, 27, 27-52. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/30640>
- Guastavino M., Pérez Winter, C. (2022). Turismo rural, patrimonio y territorio: espacios de intercambio entre la gestión y la investigación. Buenos Aires: INTA. Recuperado de: <https://repositorio.inta.gob.ar/handle/20.500.12123/15358#>
- Ires, P. (2000). Gli ecomusei. Che cosa sono, cosa possono diventare [Ecomuseos. Qué son y en qué pueden convertirse]. Working Paper [Papel de trabajo] (137), 1-108. Recuperado de: <http://www.ecomusei.eu/mondilocali/wp-content/uploads/2011/03/2001-Maggi-Falletti-Ecomusei-cosa-sono.pdf>
- Lacarrieu, M., Cerdeira, M. (2017). Institucionalidad y políticas culturales en Argentina. Límites y tensiones de los paradigmas de democratización y democracia cultural. *Políticas Culturales Revista*, 9(1), 10-33.
- Lacarrieu, M. B. (2023). Habitar culturas/patrimonios: entre perspectivas naturalizadas y pensamientos descentrados. *De Prácticas Y Discursos*, 12(19). <https://doi.org/10.30972/dpd.12196657>
- Liernur, J. (2000). La construcción del país urbano. En Zaida Lobato, M. (Ed.), *El progreso, la modernización y sus límites*. Nueva Historia Argentina. Tomo 5 (pp. 409-464). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.
- Mengascini, H. (2005). *El salón de la confraternidad ferroviaria*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Mengascini, H. (2011). *Huelgas y conflictos ferroviarios. Los trabajadores de Tandil en la primera mitad del Siglo XX*. Rosario: Prohistoria.
- Monsalvo, M. (2017) (Re) pensar las políticas culturales desde una perspectiva pública. En Urraco Crespo, J. M. y Maccari, B. (Eds.), *Gestión cultural pública: coordenadas, herramientas, proyectos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación. Recuperado de: [58](https://www.argenti-</p>
</div>
<div data-bbox=)

na.gob.ar/sites/default/files/publicacion_digital_gcp_completa.pdf

- Petrantonio, M., Genovese, K. (2023). Localización de la agenda 2030 en el Partido de Tandil. Informe del Gobierno Ejecutivo Local. Tandil: Municipio de Tandil. Recuperado de: <https://tandil.gov.ar/novedades/337164>
- Silva, A. y Tripiana, J. (Eds.) (2022). Poéticas de la persistencia. Ferrocarril, artes y memorias en la construcción de territorios. Tandil: Arte Publicaciones. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Sosa, B. (2023). Reflexiones en torno al patrimonio local hacia el bicentenario de Tandil. En Bilbao, L. [et.al.] (Coords.) Tandil, de aldea a ciudad 1823-2023. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Tartarini, J. (2012). El Patrimonio Ferroviario Bonaerense. Algunas consideraciones sobre su valoración e importancia. En Asociación de Amigos y Amigas del Instituto y Archivo Histórico Municipal de Morón (Comp.), Historia ferroviaria I. (pp. 3-9). Morón: Instituto y Archivo Histórico de Morón.
- TICCIH (2013). Carta de Nizhny Tagil sobre el patrimonio industrial. Recuperado de <https://ticcih.org/wp-content/uploads/2013/04/NTagilSpanish.pdf>
- Torres Cano, M. (Ed.) (2008). Historias ferroviarias al sur del Salado. Mar del Plata: EUDEM, CEHAU: Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Troncoso, C. A., Almirón, A. V. (2005). Turismo y patrimonio. Hacia una relectura de sus relaciones. Aportes y Transferencias, 9(1), 56-74.

Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: Dificultades en la construcción de conocimiento

Javier Reynaldo Romero Flores

Universidad Mayor de San Simón

warikato@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Romero Flores, J. R. (2025). Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: Dificultades en la construcción de conocimiento. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 60-86. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumen

A partir de una reflexión crítica acerca del uso de las categorías sincretismo, mestizaje y folklore, el presente ensayo muestra, de manera breve, un recorrido de varias décadas sobre la aproximación antropológica a la ritualidad festiva en la dinámica festiva de Oruro, en Bolivia. Se mencionan las dificultades, algunas contradicciones y se enfatiza la subordinación teórico-epistemológica hacia las antropologías producidas en el norte global. También, se devela la importancia en la comprensión de la política, su relación con el conocimiento existente acerca de lo festivo y en la comprensión del proceso de colonización de prácticas y representaciones festivas en las culturas locales, a través de varios dispositivos para la enajenación.

Palabras claves

Sincretismo; mestizaje; folklore; ritualidad festiva

Introducción

En el presente ensayo se muestran algunas formas de acercamiento a los procesos festivos rituales en Bolivia y su posterior reflexión. Estas, responden a una dinámica que, en primera instancia, se dio a partir de la reproducción de categorías analíticas difundidas hacia Bolivia desde centros de producción académica lejanos (De Souza Santos, 2010; Grosfoguel, 2013)²⁴ y, en segunda instancia, sirvieron para constituir sistemas de relaciones, subjetividades y jerarquías que, actualmente, se imponen como las “correctas” y que, más allá de lo festivo, han servido para consolidar un orden social vigente en Bolivia durante los siglos XX y XXI.

Esto significa que la dinámica política en nuestros países, del mismo modo que la dinámica festiva, se ordena y cobra sentido a partir de esta cadena de construcción de conocimiento, originada en

un área geográfica específica distante de la nuestra y tiene que ver directamente con la difusión de aquella producción categorial y su consecuente materialización de prácticas y representaciones en nuestras realidades. Es decir, tiene incidencia en los procesos que se dan a partir de la llegada de aquellas categorías y su posterior constitución de sistemas de relación, jerarquías y prácticas en Bolivia y otros países.

En lo que sigue haremos referencia a tres categorías: sincretismo, folklore y mestizaje, acompañadas de otras que responden a una época y, al mismo tiempo a un proyecto de país. También reflexionaremos sobre sus posibles contradicciones e intentaremos respetar el contexto y las circunstancias en el desarrollo de sus formulaciones. Sin embargo, a lo largo del ensayo iremos sugiriendo, como posibilidad distinta de comprensión la idea de *ritualidad festiva*.

Esta última, entendida como celebración, se desarrolla en varios días, en los que se manifiestan prácticas de danza, que se acomodan a calendarios organizados de ejecución de instrumentos musicales y melodías específicas, por cada época del año. Además, van acompañadas de comida y bebidas rituales, pero, sobre todo, están conectadas con prácticas rituales específicas como homenaje a las divinidades tutelares. Todo en el marco de una cosmovisión específica.

El ensayo está estructurado en tres subtítulos. El primero, desarrollado en el contexto de la antropología de la religión, muestra el sentido y el proceso de la categoría sincretismo en América Latina, orientada desde la misión pastoral de la Iglesia Católica, haciendo notar que esta categoría pierde relevancia con el surgimiento del Estado Moderno y vuelve a ser puesta como referente en nuestro continente en la segunda mitad del siglo XX.

Por otra parte, en el segundo subtítulo, a partir de la intención de construir una identidad nacional mestiza en Bolivia luego del proceso revolucionario de 1952, en base a la búsqueda de “raíces” locales, hacemos notar el sentido de las transformaciones generadas en aquella época, orientadas a la mestización de la población junto al rol de la folklorización en el contexto de aquellas transformaciones

Finalmente, en el tercer subtítulo, nos ocupamos de un primer trabajo etnográfico realizado en lo que en aquel tiempo se denominaba “carnaval de Oruro”, realizado por June Nash. Este traba-

24. La producción de conocimiento, como parte de la disputa por liderazgos y hegemonías globales, tiene directa relación con los procesos de construcción de conocimiento que surgieron en centros académicos de cinco países del hemisferio norte, que son reproducidos por las instituciones académicas más importantes de los países de nuestro continente. Si bien se menciona a cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.) como los centros productores de conocimiento. Para el caso de la Antropología son tres los países considerados los precursores del conocimiento antropológico: Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

jo, titulado inicialmente “We eat de mines and the mines eat us” (Nash, 1979), se propone comprender cómo los mineros concilian y asumen sus contradicciones, entre el esfuerzo de trabajar en la mina para la reproducción de su vida, junto a la de su familia, y la conciencia de explotación por su bajo salario, sumado al deterioro físico, que lleva a los mineros a la muerte prematura, esto por las enfermedades pulmonares. Es decir, se plantea la paradoja entre la “bendición” de un trabajo que posibilita un salario, frente a la “maldición” de su propio espacio laboral que produce su muerte. Lo que nos interesa es que, como parte del contexto de la vida de aquellos mineros, realiza una aproximación etnográfica al “carnaval de Oruro”,²⁵ tomando en cuenta las prácticas de ritualidad festiva que los mineros reproducen en aquel espacio.

Sincretismo y antropología de la religión

Siguiendo los aportes de Lamas (1996), la autora menciona la imp En este primer subtítulo reflexionamos el sentido de la categoría sincretismo que ha servido para definir y delimitar las prácticas rituales en los Andes y, al mismo tiempo, es parte de los sistemas de representación de la población de varios países de la región (Cánepa Koch, 1998; González Pérez, 1998; Tobar y Gómez, 2004 y Romero, 1993). Además, sirve para hacer referencia a prácticas de ritualidad festiva de poblaciones migrantes en las ciudades. Si bien existe una diversidad de materiales bibliográficos que reflejan este tipo de procesos, aquí mencionamos un importante trabajo de la antropología publicado en Bolivia, orientado a la evangelización. Se trata de: “Rostros indios de Dios” (Marzal; Albó y Melia, 1992), que dirige su argumento hacia la posibilidad de una “evangelización integral”, como segunda evangelización en nuestro continente, argumentando que:

Un dato importante de esta reflexión tiene que ser la imagen o las imágenes que los indios americanos de hoy se han formado de Dios. Esta es la razón del título: Rostros Indios de Dios. Tal evangelización integral exige, por una parte, conocer las tradiciones míticas y rituales autóctonas y todas las reinterpretaciones con que los indios respondieron a la primera evangelización, y así incentivar una segunda evangelización realmente inculturada; y, por otra parte, descubrir los elementos liberadores que

25. Utilizamos comillas para referirnos a este proceso, lo que sucede en aquel espacio festivo es una disputa entre tres modos festivos: Anata (fiesta de la primera cosecha de papa), carnaval y fiesta patronal. Cada uno con características distintas.

hay en dichos rostros indios de Dios, para promover una segunda evangelización realmente liberadora. Sólo así el evangelio será ‘buena noticia’ para los descendientes más directos de los hombres que vieron llegar, hace casi cinco siglos, los barcos de Colón con la cruz y la espada (Marzal, 1992, p. 5).

Este trabajo tiene tres partes, cada una orientada a mostrar las particularidades religiosas de un grupo cultural específico. Marzal se ocupa de “La experiencia religiosa quechua” (Marzal, 1992, p. 27-80), Albó lo hace con “La experiencia religiosa Aymara” (Albó, 1992, p. 81-140) y Melia expone “La experiencia religiosa guaraní” (Melia, 1992, p. 141-191). En todos los casos, se hace evidente el objetivo de encubrir las racionalidades construidas por aquellos pueblos y subsumir sus cosmovisiones desde la cosmovisión judeocristiana, para que esta narrativa, reproducida como consecuencia de la dominación colonial por algunos “rostros indios”, sirva en la producción de una segunda evangelización.

El argumento central de este trabajo no toma en cuenta que en las mentes de los habitantes de muchas de las comunidades indígenas de Bolivia, el sentido liberador no está presente en las imágenes del rostro de aquel “Dios” que llegó con los conquistadores. Al contrario de esta suposición, argumentada como hecho dado por aquellos antropólogos, por los hechos sucedidos a propósito de aquella evangelización, expresados en la rebelión del Taky Unquy y las posteriores sublevaciones indígenas a lo largo de cinco siglos hasta nuestros días, se deduce que la consecuencia de la “presencia” de aquel Dios fue la violencia y la desgracia para estos pueblos.

La omisión intencionada de estas tensiones, entre un posicionamiento de reivindicación de los sistemas de creencia locales y la imposición del dogma cristiano por parte de la Iglesia Católica, a pesar de una larga historia de rebelión en nuestro continente, tiene que ver con una intencionalidad política de dominación que impone la cristianización y subsume en su interior otras prácticas y otros sistemas de representación, despojadas de su horizonte de sentido histórico político.

Para entender mejor este proceso, que tiene connotaciones de disputa política, nos parece importante repasar el modo instrumental con el que fue instalada la categoría sincretismo religioso, central en la antropología de la religión. Esto, porque sirvió para dar continuidad al proceso de cristianización en circunstancias de alta com-

plejidad en América Latina y en Bolivia.

Aquí es importante comprender que aquella categoría fue adecuada a diferentes momentos históricos. A partir de la conquista de nuestro continente, desde la imposición del poder colonial, aquella ritualidad que desbordaba en prácticas festivas, fue instrumentalizada desde la idea de “fe sincrética” por parte de los “sectores más cultos del clero [...] propia del cristianismo barroco hispano lusitano” (Alvarado, 1995, p. 283). Esto se dio en un tiempo en el que la organización política de la sociedad y su dinámica estaba subordinada a la dimensión teológica.

Posteriormente, luego del surgimiento del iluminismo, la racionalidad cartesiana en el contexto de la segunda y tercera modernidad²⁶; las nuevas élites, aquellas que se formaron junto al nacimiento de las nacientes repúblicas latinoamericanas, sin hacer a un lado su catolicismo y asumiendo una orientación progresista en concordancia con aquella modernidad y las ciencias sociales, en tensión con la teología, produjeron un quiebre en relación a aquella idea de “fe sincrética” y descalificaron las prácticas de ritualidad festiva, asumidas como ajenas al dogma cristiano, pero siendo parte de estadios de salvajismo y barbarie. Al patriarcado lo podemos observar en nuestra vida cotidiana y convivimos con él. Sus expresiones en la vida son el sexismo, el machismo, la misoginia, y el patriarcado en sí. Este posicionamiento, tuvo bastante incidencia hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando se inició un proceso denominado “recomprensión de las formas religiosas sincréticas”²⁷, que en realidad fue la adecuación de la categoría sincretismo a las nuevas dinámicas en América Latina, orientada desde un “pensamiento católico latinoamericano”²⁸, argumentado de la siguiente manera:

[...] el paso existente desde la ruptura de sectores progresistas de la Iglesia con la fe popular, consolidada en la primera mitad del siglo XX en América Latina, hasta el actual proceso de recomprensión de nuestras formas religiosas sincréticas, guarda relación con la historia del pensamiento católico latinoamericano y en particular con el modo en que desde el horizonte católico se ha asumido a las ciencias sociales y se ha realizado investigación y teorización, en torno a estas formas religiosas (Alvarado, 1995, p. 284).

26. Nuestra perspectiva sobre la modernidad se fundamenta en el trabajo filosófico de Enrique Dussel (2007). En este desarrolla una perspectiva distinta de la Modernidad y la explica con detalle. Concibe tres momentos diferenciados. La primera Modernidad que se despliega desde 1492 hasta 1630, con la exploración del atlántico y se extiende hasta el desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. A esta le sigue la segunda Modernidad que se desarrolla desde 1630 hasta 1789, el momento de la constitución del Estado Moderno Francés y finalmente este proyecto se reproduce en la tercera Modernidad, que actualmente continúa desplegándose a nivel global.

27. Esto se dio paralelamente a la introducción de las ideas de desarrollo y a la categoría subdesarrollo referida a los países de América Latina.

28. Para la producción de una futura antropología desde Bolivia nos parece importante, establecer un debate crítico con este “pensamiento católico latinoamericano”.

Se trató, como ellos la llaman, de una “reflexión científica de inspiración católica” que insiste, en su misión pastoral e instrumentaliza y subsume, desde su propio mundo de la vida, los otros mundos existentes en nuestro continente²⁹. Para ello, repensaron el sentido de algunas nociones de corte medieval y, luego, elaboraron cuidadosamente su adecuación al nuevo contexto de fines del siglo XX. Esto sirvió para ponerlas en funcionamiento con un evidente objetivo pastoral.

Por ello es importante poner atención a la categoría sincretismo, producida para orientar el proceso de encubrimiento de otras formas de creer, que tiene cierta equivalencia con la categoría ego cogito y su pretensión de universalidad, que sirvió para encubrir al ego conquiro y la violencia integral que constituía al sujeto europeo de la primera modernidad, que sirvió para producir la racionalidad de la segunda modernidad (Dussel, 2007).

Esta última, produjo las condiciones intelectuales para la apropiación de ciertos segmentos de los sistemas de representación simbólico-rituales de las culturas locales. Con esto, se pudo reorientar su sentido y devolverlos como parte del horizonte de sentido colonial. Entonces, no es casual la relación entre el sincretismo religioso latinoamericano y la apropiación de símbolos locales. “El sincretismo religioso latinoamericano guarda directa relación con la apropiación de símbolos y procedimientos técnico oficiales tanto proveniente de la Iglesia Católica como de otros ‘lugares’ de las culturas que influyen en América Latina desde la conquista” (Alvarado, 1995, p. 285).

Son estas particularidades encaradas desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad, que nos ha llevado a pensar que el encubrimiento de los sistemas simbólicos y prácticas rituales estuvo relacionado con un proyecto político de imposición de poder colonial, que no estaba orientado a la liberación. Más bien, fue aquel proyecto el que se ocupó de reproducir el sentido de dominación conveniente a aquella estructura de poder. Entonces, la reproducción de la imagen de aquel Dios, como acontecimiento político y religioso,

29. Pensando desde la filosofía, podríamos decir que, la ontología moderna al posicionarse como universal instaló al mundo moderno como único y anuló la posibilidad de existencia de otras ontologías, de los mundos otros.

...no ha significado necesariamente una “liberación”, en el sentido “ilustrado” del término, en tanto, si bien ha implicado la sobrevivencia de las formas culturales propias de las culturas populares, las fuerzas que operan al interior

del sincretismo religioso tienen que ver directamente con la articulación de las relaciones de poder, en tanto en la apropiación del aparato simbólico de la formas culturales de la elite, propia del sincretismo, está la base sobre la cual se activa el potencial opresor de la red religiosa cultural latinoamericana, expresándose esto tanto en los planos socio económicos como sico-cultural. (Alvarado, 1995, p. 286).

Por lo dicho hasta aquí, es importante puntualizar que la idea de sincretismo, elaborada como categoría analítica desde la antropología de la religión, ha servido para potenciar la opresión y desarticular los procesos de liberación. Este escenario que ha recorrido gran parte del siglo XX, ha servido para producir confusión en las prácticas rituales y aquella ritualidad festiva terminó siendo referida también desde otras nociones o categorías. Cultura popular o en su caso folklore sirvieron también para encubrir la dinámica festiva ancestral.

Mestizaje y Folklore

Otra categoría, que no alcanzó a sostenerse en el contexto de la discusión antropológica fue folklore, asumida para “denominar un conjunto de hechos sociales dotados de ciertas características específicas y también para nombrar a la Ciencia Antropológico-cultural que los estudia” (Cortazar, 1975, p. 13). En aquel tiempo, junto a considerar el folklore parte de lo que se conocía como “Ciencia Antropológico-cultural”, sirvió también para las prácticas de un segmento de la población denominada mestiza, distinta a la de población indígena de áreas rurales y de los segmentos aristocráticos de las ciudades. Así, mestizaje como categoría orientada a la dimensión social servía como contenedor de un segmento de la población que reproducía prácticas particulares de música, danza, entre otras, denominadas: folklóricas.

Sin embargo, la caducidad del folklore como “Ciencia Antropológico-cultural” se hizo evidente cuando sus cultores no pudieron superar las bases del pensamiento cultural evolucionista de fines del siglo XIX, asumidas como fundamento para su trabajo. También existe una necesidad de poder practicarla y construirla a lo largo de nuestra formación docente continua.

... el campo de acción de la Etnografía está perfectamente

circunscrito entre el “estudio de las culturas de los grupos” humanos retardados en el desarrollo del horario histórico-social del trabajo. Pensamiento que más claro se hace a través de lo que dice Federico Schwab, al ocuparse sobre El Folklore como ciencia: ‘El Folklore propiamente dicho no ha tenido cabida dentro de los campos estudiados por los investigadores no americanos, o mejor dicho no se le ha considerado como independiente sino como parte de la Etnología [...] La Etnología es el estudio de los pueblos, es decir, de otros pueblos, principalmente de los pueblos sin escritura; el estudio del Folklore, en cambio se refiere al estudio del pueblo, es decir, del propio pueblo. El folklorista estudiará la cultura popular de un pueblo civilizado’ (Cortazar, 1975, p. 21).

Estas ideas y el horizonte al cual quiere hacer referencia la idea de folklore fueron superadas cuando la antropología trascendió la hipótesis evolucionista que sostenía la relación salvaje-civilizado o bárbaro-civilizado. Sin embargo, la mentalidad de las élites coloniales en Bolivia y su sentido de dominación, se aferraron a aquella hipótesis expresada también por las ideas tradición-modernidad y, en ese marco, el Estado Moderno de 1952, como parte del proyecto mestizo de Nación, asumió al folklore como parte de la antropología, para abordar de manera segmentaria las prácticas de ritualidad festiva reproducidas en las ciudades.

Entonces, el contexto del Estado del 52 y su relación con el proyecto mestizo de nación es expuesto en lo que sigue. Posteriormente, para cerrar este subtítulo, argumentamos la inconsistencia en el intento de introducir un concepto: “unidad funcional”, de la antropología inglesa de principios del siglo XX, en la reflexión de temas de folklore adecuados a la Diablada en Oruro.

El contexto del mestizaje

En la circunstancia política boliviana de aquel tiempo, producto de la Revolución nacional de 1952, se desarrollaron una serie de acontecimientos en diferentes sectores que influyeron en la vida y las actividades de la población. Desde el gobierno se nacionalizaron las minas y se creó la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), desde las organizaciones de obreros, sobre todo mineros, se fundó la Central Obrera Boliviana (COB) y, en algunas regiones rurales, sus pobladores se apoderaron de varias haciendas. Como consecuen-

cia de estas acciones, en la localidad de Ucureña, el 2 de agosto del año 1953, se firmó el decreto ley de Reforma Agraria y se legalizó la toma de tierras.

La consolidación de Bolivia como Estado moderno, estaba orientada hacia una nueva concepción del territorio en correspondencia con una sociedad “nacional”, que fue organizada a partir de diferencias de clase. Por ello, la organización del espacio de los antiguos ayllus, en base a territorialidades discontinuas, junto a sus formas de organización social, que inicialmente fueron instrumentalizadas y subsumidas en el tiempo colonial, con el surgimiento de la República fueron eliminadas.

De este modo aquellos integrantes de los ayllus, denominados indios³⁰, que continuaron con el trabajo agrícola en los espacios rurales, luego de la Revolución de 1952, pasaron a ser denominados campesinos. Esta población, indianizada primero, posteriormente fue sometida a un proceso de campesinización, al ser convertida por aquella nueva estructura de poder en clase campesina.

Sin embargo, el nuevo ordenamiento jurídico obligaba a las nuevas generaciones de “campesinos” a cumplir con el “servicio militar obligatorio”. Este, como dispositivo, sirvió para instalar un nuevo estatus en aquella población, aquellos campesinos fueron convertidos en ciudadanos y, ser ciudadano boliviano implicaba, en la estructura lineal y ascendente instalada ya en tiempo colonial, estar por encima del campesino y del indio. Con esto se inducía a borrar de su memoria la dinámica de los ayllus, si bien esto no se logró totalmente, sí se logró instalar un nuevo estatus de “ciudadano boliviano”. Así, la ciudadanización, al mismo tiempo que intentaba bolivianizar a la población rural, también abrió la posibilidad de su descampesinización, permitiendo su asentamiento en las ciudades como parte de la necesidad, de las élites, de mano de obra barata.

Así, se generó un proceso de ciudadanización de los indios, como parte de los procesos de modernización del Estado, se instaló esta nueva nomenclatura en los sistemas de representación de aquella época, que debería internalizarse en la subjetividad de la población nacional. Entonces, desde instancias de gobierno se viabilizó un proyecto que tuvo la intención de construir un imaginario como referente de la “nación boliviana”³¹. Fue así que el Ministerio de Educación y Bellas Artes, desde su Dirección Nacional de Cultura, creó el Departamento de Folklore, que estuvo a cargo de Julia Elena Fortún y, desde esta instancia se intentó orientar la construcción del

30. Utilizamos indios, porque en aquel momento histórico esta era la forma en la que aquellas poblaciones eran nombradas desde las estructuras de poder. Este apelativo ha servido para producir y reproducir la diferencia colonial durante la Conquista y la República. Actualmente en Bolivia, en la región del Altiplano, la cordillera y los valles, estas poblaciones prefieren ser denominadas “Pueblos Originarios” y así reza en la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia promulgada en el año 2009.

31. El año 1957 fue publicado un “Manual para la recolección de material folklórico” en el que en las palabras iniciales se dice: “El material que recojamos, clasifiquemos, comparemos, interpretemos y generalicemos [...] será realidad de vida, arma de conocimiento íntimo para edificar la existencia de nuestra nación en este momento en que crece y se aglutina el espíritu boliviano”.

imaginario de nación en Bolivia, tomando la referencia de lo que en aquel tiempo se entendía por folklore, a través de un Manual (Fortún, 1957, p. 13-14).

Esto, se dio en un contexto latinoamericano que había generado la narrativa de mestizaje, a partir de un argumento surgido en 1925³², en el que José Vasconcelos planteaba: "... llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica" (1948, p. 54). En esta circunstancia, también en Bolivia, la construcción de una identidad mestiza se convirtió en tarea de Estado y, se pensaba, la antropología debería servir como herramienta.

Entonces, el trabajo de antropólogos y antropólogas³³ debía estar orientado a estudiar y seleccionar aquello que pueda tener sentido para representar a la Patria³⁴. Desde la lógica de los constructores de la idea del mestizaje, pensado como superior, lo relevante era la admiración por el indio muerto, posición antagónica con el desprecio y odio por el indio vivo (Máiz, 2004). Esta lógica que también estuvo presente en Bolivia, priorizó Tiwanaku como resto arqueológico, por responder al primer caso, porque debía representar la cultura de la nación.

Mientras, las fiestas patronales, como parte del segundo caso, con indios vivos que las ejecutaban, no representaban ni el progreso ni el desarrollo de la nación moderna, todo lo contrario. Entonces, lo que se dio en Bolivia fue una política de visibilización de lo arqueológico, que se correspondía con la invisibilización de lo antropológico, coincidentemente con la subestimación de la idea de "fe sincrética" por parte de las élites, como vimos en el primer subtítulo.

Aquella invisibilización de lo antropológico coincidía con el objetivo de su transformación, es decir, había que transformar al indio o campesino en ciudadano. Por ello, desde las estructuras de poder se asumió la noción folklore como referente factible para el acopio de los materiales de "identidad boliviana". Estos, luego deberían ser difundidos a través de los espacios educativos formales. Entonces, la idea de un mestizaje, como superación de lo indio, promovido por instancias de gobierno para ser instalado en la subjetividad de la población boliviana, funcionó como el dispositivo ideal para la *mestización*³⁵ (Romero, 2021, p. 140).

De este modo se inició un proceso de limpieza/vaciamiento, para, a partir de desarrollar un inventario de manifestaciones folklóricas,

32. 1925 es el año de publicación de la primera edición de: "La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana", del mexicano José Vasconcelos.

33. En Bolivia, hasta la llegada de Carlos Ponce Sanjinés (arqueólogo) y Julia Elena Fortún (antropóloga), con importante actividad en la segunda mitad del siglo XX, no se conocían otros profesionales en estos campos.

34. Un ejemplo emblemático de esto es la política para la creación del Museo Antropológico de México.

35. La mestización es la posibilidad de neutralización del componente político de manifestaciones culturales contrarias a las dominantes. Estas, expresadas como prácticas, deben ser transformadas y vaciadas en sus contenidos, para insertar en ellas contenidos distintos, acordes al universo mestizo.

posteriormente introducir algunos rasgos de modernidad en aquellas prácticas. Esto, además de visibilizar la identidad boliviana, debería ser reproducida en horas cívicas en los colegios, en los teatros y en espectáculos turísticos. Para ello, desde el Departamento de Folklore, con el aval del Ministerio de Cultura y Bellas Artes, fue instalada una forma de pensar y hacer antropología, orientada a la validación del folklore, con el siguiente argumento:

La Antropología Cultural tiene varias ramas, como la tiene la Antropología Física. Entre ellas están la Arqueología, la Etnología, la Lingüística, etc. El Folklore ocupa un lugar dentro de las Ciencias Antropológico-culturales. Es una ciencia con materiales concretos, con un método propio, con una finalidad conocida (Fortún, 1957, p. 17).

Estos lineamientos fueron establecidos en el contexto de un proyecto político específico, que orientaba su trabajo hacia algunas manifestaciones artísticas. Algunos de sus resultados planificados debían componer una serie de monografías sobre las danzas en Bolivia, que, desde el espíritu paternalista de aquella época y a través del Departamento de Folklore fueron nombradas como: “nuestras danzas nativas”. “Dos propósitos animan al Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore del Ministerio de Educación al iniciar esta serie de monografías de nuestras danzas nativas” (Fortún, 1961, p. s/p). Además, por la carencia de personal, se inició una cruzada nacional.

Es por eso que solicitamos a los maestros de buena voluntad de toda la República su incorporación a la cruzada de búsqueda de esos materiales que por su enorme dispersión y abundancia, precisan no sólo el esfuerzo de unos cuantos investigadores, sino la colaboración perseverante de grandes equipos de personas amantes de la tierra, dispuestas con el empeño misional a recoger los productos de la vida del pueblo con simpatía y con amor (Fortún, 1957, p. 15).

De este modo, aquellas políticas públicas que deberían servir para orientar la mestización de la población, como parte del proceso de construcción de la nación, además de su ideologización, necesitaban ciertos respaldos de las ciencias sociales que, en aquel tiempo, eran consideradas punta de lanza para aquellas políticas. Fue en este contexto que se utilizó la categoría unidad funcional, desde la propuesta teórica de antropólogos ingleses, como veremos en lo

que sigue.

Antropología, folklore y unidad funcional

De este modo, asumiendo al “folklore” como parte de las ciencias “antropológico-culturales”, se desarrolló una primera aproximación y sistematización de La Diablada. Esta manifestación de danza-ritual fue ejecutada desde el siglo XVII por “comparsas de diablos” y se organizaba como parte de procesos de reproducción social en torno a la dinámica de producción agrícola y minera de comunidades rurales del contexto adyacente a lo que hoy es la ciudad de Oruro. Para el siglo XIX fue migrando a esta ciudad y, en el siglo XX se convirtió en “conjunto de diablos”, generalizando el denominativo de: “Diablada” y fue a partir de aquel siglo que cobró mayor repercusión entre la población urbana de Bolivia.

Sin embargo, aquella investigación, que iniciaba una serie de monografías de danzas nativas de Bolivia, monitoreada por el “Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore” del Ministerio de Educación y Bellas Artes³⁶ de aquella época, no se ocupó de la movilidad de las danzas, tampoco de las transformaciones que se dieron en aquel proceso y menos de las dinámicas sociales reproducidas en su contexto inmediato, más bien respondía a dos propósitos:

- a) [...] registrar en la forma más documentada posible tanto el aspecto historiográfico, como coreográfico y musical de las mismas y b) poner al alcance del repertorio de escuelas y colegios los esquemas coreográficos a fin de que puedan ser interpretados en los mismos sin estilizaciones de ninguna índole y de acuerdo a la más genuina tradición. (Fortún, 1961, p. s/p)

En relación al primer propósito, aquella intención de documentar se encontró con otras interpretaciones con las que se sostuvo un debate³⁷. Fortún, a partir de una referencia irónica a aquellas perspectivas sobre el origen de la diablada, a las cuales adjetiva como “pintoresquismo”, argumenta que esto se debe “... a la circunstancia de haber tomado el tema como una unidad total de expresión”, es decir, la diablada habría sido asumida como una “unidad total de expresión” y, según su trabajo, desde otros postulados de la antropología, era mejor asumirla como una institución, o en su caso, como ella misma plantea, utilizando el concepto de unidad funcio-

36. Actualmente no conocemos otras publicaciones que reflejen otras danzas en Bolivia.

37. Uno de los principales contendientes fue Augusto Beltrán Heredia, con publicaciones en los años 1957, 1962 y 1981.

nal.

Un primer desfase, evidente en este enfoque, es la incompatibilidad entre objetivo de investigación y enfoque de investigación. En el primer caso, el objetivo está directamente supeditado al registro de expresiones folklóricas para sustentar la tradición de una nación mestiza, expresado como propósito de una instancia de gobierno, perspectiva completamente coherente con el abordaje a “la Diablada” como danza y su puesta en escena. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, más allá de aquel registro, la intención fue la instrumentalización de los resultados de la investigación como referencia de identidad nacional, monitoreada por el gobierno de la época.

Por otra parte, su enfoque responde, aparentemente, a ciertos parámetros formulados por la Escuela Inglesa de Antropología, sobre todo los de Malinowski y Radcliffe-Brown. Esto es evidente por el uso del postulado: unidad funcional, utilizado para orientar aquella investigación. Malinowski (1984) había pensado el concepto de unidad funcional de la sociedad desde las islas Trobriand y Radcliffe-Brown (1986) lo hacía desde las islas Andamán. Pensamos que, en ambos casos, el concepto fue reflexionado desde/y para ser aplicado a un “otro”, diferente al de occidente, habitando espacios y viviendo dinámicas sociales bastante alejadas de las ciudades de Inglaterra.

Para el primero³⁸, era algo concreto que se observa como un agrupamiento social definido, una “institución”; mientras que para el segundo³⁹, se trataba de “ver la vida social de un pueblo como un todo, como una unidad funcional” (Radcliffe-Brown. 1986, p. 211). Sin entrar en los detalles de la discusión del concepto en aquella época, detectamos que, en ambos casos se está pensando en relaciones funcionales concretas en un determinado conglomerado social articulado, bastante alejado del mundo occidental y en el que ambos deducen unidad funcional.

Pero, y aquí se pone en evidencia el primer desfase, en el caso del enfoque etnográfico-antropológico, funcionalista o estructural-funcionalista, orientado por sus precursores para comprender las relaciones sociales concretas y su función en la unidad de aquel conglomerado alejado del mundo occidental, de manera forzada, es utilizado para abordar una danza, ejecutada en una ciudad que, aunque pequeña y con importantes prácticas culturales locales, ha sufrido un proceso de occidentalización desde el mismo momento

38. Para Malinowski, en 1984, expuso que: “La unidad funcional que he denominado institución difiere del complejo cultural o complejo de rasgos culturales si los entendemos como “constituidos por elementos que existen sin una necesaria relación recíproca”, precisamente en que aquella postula tal necesaria relación. En efecto, la unidad funcional es concreta, es decir, puede ser observada como un agrupamiento social definido”.

39. En una publicación de 1986, Radcliffe-Brown menciona que: “Desde el punto de vista expuesto aquí, el contenido o materia objeto de la antropología social es toda la vida social de un pueblo en todos sus aspectos. Por conveniencia de manejo es necesario a veces dedicar especial atención a alguna parte o aspecto particular de la vida social, pero si este funcionalismo significa algo en definitiva, será el intento de ver la vida social de un pueblo como un todo, como una unidad funcional”.

de su fundación, el año 1606. Pensamos que, para abordar una danza, en el contexto de una fiesta patronal, que se despliega en una ciudad occidentalizada, el enfoque debería ser repensado, por las múltiples variables de complejidad de un centro urbano, de manera distinta a la de las islas investigadas por los ingleses.

Un segundo desfase, producido por el uso de la categoría unidad funcional, se da por la generalización de lo que pasa en una de las diabladas, para denotar a “la diablada”, como danza y no como hecho social con características culturales propias. Pensamos que, por las características de un centro urbano en el que las diferencias sociales y culturales producen distinción a nivel de los nichos sociales, las formas productivas, las prácticas rituales y los modos de relacionamiento social, donde los conjuntos de diablos o diabladas producen sus propias características, diferenciadas entre diabladas, no se puede hablar, desde la danza, de unidad funcional.

Decimos esto porque, en un contexto como la ciudad de Oruro⁴⁰, en el que las diabladas toman notoriedad y cada una de ellas adopta la danza desde sus propias características de diferencia socio-cultural, esta no puede ser asumida desde la idea de unidad funcional⁴¹. En todo caso, si tomamos en cuenta aquella perspectiva antropológica, podríamos decir que el hecho social que convocaba a la danza de los diablos, fue y sigue siendo la Fiesta Patronal. Pensamos que, para mencionar las categorías que usa Fortún y situándonos en aquella época, es esta festividad la que debería haber sido considerada la unidad funcional, en el contexto de la ciudad de Oruro.

“Orden natural y sobrenatural”

Otra perspectiva sustentada desde la antropología, en este caso llegada de Estados Unidos, distinta a la anterior, que aborda ciertos procesos de ritualidad festiva en Oruro, se da como parte de un trabajo, realizado entre el año 1966 y 1971, publicado en el libro titulado: “Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros”: Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño” (Nash, 2008)⁴².

Esta propuesta fue desarrollada subordinada a algunas categorías, que en esa época eran ordenadoras del espectro social y político en Bolivia y estaban orientadas a sostener el proyecto mestizo de nación. Nos referimos a categorías que delimitan, desde una construcción teórica, diferentes espacios sociales, pero igual

40. La misma autora menciona que en el año 1953, cuando ella realiza el recojo de datos, ya existían cuatro diabladas, pero no hace referencia a los distintos nichos sociales de cada una de ellas.

41. El hecho social que convocaba aquellas “comparsas de diablos”, inicialmente, y “conjuntos de diablos” posteriormente fue y sigue siendo la “Fiesta Patronal” celebrada por la “Virgen de la Candelaria”. Pensamos que esta debería ser considerada la unidad funcional o institución.

42. Un dato relevante para comprender los “andares” de la antropología en Bolivia tiene que ver con esta publicación, realizada entre 1966 y 1971, publicada en inglés en el año 1979 por Columbia University Press en Estados Unidos y en castellano en el año 2008 en la Argentina, restringiendo su acceso a este trabajo por varias décadas en Bolivia hasta su muy reciente circulación en redes sociales en formato digital y con libre circulación.

que en la ciudad de Oruro, encubren e invisibilizan otros espacios y procesos sociales en Bolivia.

En el trabajo mencionado, por la influencia que aquel centro minero recibe del espacio festivo de Oruro, se incluye un capítulo completo: “El orden natural y sobrenatural”, orientado a comprender creencias y prácticas en el contexto del “carnaval de Oruro”, que sirvieron para dar sentido a las conclusiones generales de la investigación. La primera idea dialogada con aquel capítulo hace referencia a algunas particularidades en el desarrollo etnográfico y sus posibilidades para la elaboración teórica. Mientras que la segunda devela ciertas dificultades para la diferenciación de sistemas de representación distintos.

Etnografía y elaboración teórica

A partir de este contexto de referencia hacemos mención al modo en el que desde esta perspectiva se aborda la ritualidad festiva en Oruro, la cual, al asumir un enfoque etnográfico en la investigación sobre los mineros de San José, reflexiona aquella dinámica como una parte que compone la totalidad de la vida de la comunidad investigada y, en el intento de no malinterpretar la vida de aquellos mineros intenta reflejar su punto de vista, como parte del contacto prolongado. Así, se aborda el carnaval de Oruro desde la perspectiva de aquellos trabajadores. Pero, imaginamos que por la complejidad y amplitud del contexto, no se llega a desarrollar una elaboración teórica en relación a la dinámica festiva en Oruro, en el sentido que argumenta Guber, pensando que la interpretación del antropólogo es “una conclusión que proviene de la articulación entre elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con el nativo” (2001, p. 15)⁴³

Este detalle, como ya dijimos, subordina el trabajo a ciertas categorías que sirvieron para la construcción del proyecto mestizo de Nación y del proceso específico de mestización de lo indígena en la primera mitad del siglo XX. Entonces, más allá de poner en tensión o problematizar aquellas categorías, las reproduce e instala ideas conectadas con esas categorías. Nuestra afirmación se basa por la existencia de un uso recurrente en el texto, pero también por el sentido utilizado para referirse a ciertos segmentos de la población minera, diferenciada de indígenas y campesinos. Veamos un ejemplo.

43. Aquí nos parece importante aclarar que, en un trabajo etnográfico, como parte de un proceso de construcción de conocimiento, no es pertinente aplicar categorías ajenas que no corresponden a los contextos específicos de investigación y que producen encubrimientos e invisibilizaciones.

Los indígenas ingresaron en el nuevo sistema económico, basado en la minería, como el segmento más explotado de la clase trabajadora. Desde la guerra del Chaco de los años 30, muchos obreros y campesinos rompieron el aislamiento de la cultura chola para entrar en la actividad política nacional. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de carácter populista, en el que los cholos participaron y se convirtieron en líderes en los años cuarenta y cincuenta, fue el camino para superar el analfabetismo y la pobreza que los detenía (Nash, 2008, p. 29).

Primero hace referencia expresa a los indígenas, porque estos no son considerados campesinos, esto se debe a que no han atravesado el umbral del “nuevo sistema económico”. Una vez que estos han podido atravesar aquel umbral, al mismo tiempo que dejan de ser indígenas, recién pueden ser considerados campesinos o mineros y así es como se hacen parte de la denominada, por aquellas élites, “cultura chola”. Esto sucede a costa de su propia transformación, la misma que anula, borra, elimina su indigenidad y permite su ascenso social.

Si bien la descripción responde a lo que sucedió en Bolivia, nos parece importante realizar algunas aclaraciones. La primera, relacionada con la idea de progreso como ascenso social. En el contexto minero, no sólo en Oruro, también en Bolivia, el ingreso de indígenas al nuevo sistema económico, sobre todo minero, como parte del proceso de modernización del Estado, significaba la posibilidad de dejar de ser indio, para convertirse en obrero, probablemente como alfabetos funcionales al sistema y sin superar la pobreza.

La segunda, con la actividad política. Si bien algunos dirigentes sindicales (destacados), sobre todo mineros accedieron a ser parte de las élites políticas del país, en muchos casos fueron parte del poder legislativo como diputados o senadores y en algún caso se ocuparon de la gestión del Estado en algunos ministerios, se trató de unos cuantos dirigentes que contaban con cierto capital simbólico y cultural que les permitía dialogar y ser parte de las estructuras de poder. Manejo de lenguaje fluido, oral y escrito, apellidos que no correspondan a aymaras, quechuas o guaraníes y, con esto, recién superar la pobreza.

No ocurrió lo mismo con los dirigentes campesinos, de los sindi-

catos, quienes eran asumidos inferiores, por la población en general y también por las organizaciones político sindicales de las ciudades. O sea, la cultura chola, presente en los pueblos y en la periferia, en la mayoría de sus fracciones, estaba fundada en la negación del origen indio y del trabajo agrícola, el deseo de ascenso social en la ciudad y el objetivo de convertirse en mestizo urbano. Estas variantes, generaron a lo largo de los siglos XIX y XX, un amplio espectro para sentirse y ser “cholo”, pero solo un pequeño grupo logró hacerse parte de la gestión política nacional. Es a este pequeño grupo que se hace referencia en la anterior cita.

Pero, sobre todo, el sentido colonial de la “cultura chola” no fue detectado. Aquel sentido que reproduce la negación de lo propio, genera su propia asimilación a las formas aristocráticas y a la práctica política, reproducidas por las élites. Así, paradójicamente, se fue consolidando la negación de lo cholo desde esta misma población, sin que se pueda poner en evidencia este proceso. Otra inconsistencia en la perspectiva de aquel trabajo tiene que ver con su esfuerzo por rearticular la conexión de lo indígena con lo minero. Desde nuestra perspectiva, la narrativa del mestizaje funciona como ideología del encubrimiento colonial, en este caso específico, se ocupa de encubrir el origen común de mineros y campesinos, su conexión, sus vínculos familiares y culturales, para mostrarlos como distintos y antagónicos.

Sin embargo, el esfuerzo de esta etnografía deja elementos importantes para la comprensión de lo que ella llama “las raíces de la conciencia”, que “son capaces de sostener modos completamente contradictorios de pensar” (Nash, 2008, p. 33), que, en su relato, se manifiesta complementaria entre indígenas y aquellos mineros no asimilados a las élites políticas, cuyo proceso de mestización particular no ha cerrado las conexiones con referentes de los contextos indígenas, aunque la autora no expone aquellas raíces como parte de dinámicas de complementariedad. Si bien aquí se visualiza un intento de elaboración teórica, este es muy tenue y la narrativa del mestizaje termina por anularlo.

Además, por lo mencionado hasta aquí, nos parece importante mencionar la inexistencia de crítica al concepto de mestizaje, este y su naturalización como algo dado, han funcionado como la ideología que sustenta el encubrimiento de una aparente ruptura entre mineros y campesinos. Como consecuencia de esto, se

ignora y se niega su conexión y complementariedad. Sin embargo, y contradictoriamente, la idea de mestizaje se reproduce a lo largo del texto en el que se muestran una serie de componentes de la dinámica cotidiana de los mineros. Uno de estos componentes contaminado con la ideología del mestizaje es el “carnaval”, actividad de alta complejidad desarrollada en el espacio festivo de la ciudad de Oruro, que se impregna en el día a día de toda la ciudad, de sus barrios y de los habitantes en diferentes nichos sociales de la población.

Esta circunstancia hace que el distrito minero San José, como parte de la mancha urbana de la ciudad, no esté exento a sus actividades. Por ello, aquel complejo proceso festivo, denominado “carnaval”, que tiene prácticas importantes de ritualidad festiva, pero desarrollado sobre todo como una fiesta patronal que es desbordada por rituales agrícolas relacionados con el tiempo de Anata, no es ajeno a las prácticas rituales que realizan los mineros, quienes, en su proceso de adaptación a la vida urbanizada y al trabajo en interior mina, configuraron ciertos rituales específicos organizados desde aquel sistema de representaciones construido ancestralmente en el mundo rural agrícola.

Sin embargo, la forma en la que se presenta al “carnaval” en el relato etnográfico no establece una delimitación clara entre el Distrito Minero San José y la ciudad de Oruro. Es decir, la narrativa etnográfica impide comprender con claridad las dinámicas diferenciadas en las actividades de los mineros, cuándo estas se dan en el Centro Minero y cuándo son parte de la ciudad. Además, se hace referencia a las actividades desarrolladas en el “carnaval” como si estas fueran solamente una extensión de las varias actividades de los mineros de San José, dando a entender que el distrito minero y la ciudad serían parte de una sola dinámica.

La dificultad mencionada, pensamos, es el resultado de la asimilación, en la etnografía de una narrativa dominante, que ha hecho que gran parte de la población de la ciudad se identifique con la idea y denominativo de “ciudad minera”, conectando a esta con la industria y el “progreso”, asignando así su sello de modernidad. Este sentido de modernidad, instalado a principios del siglo XX como consecuencia de la consolidación de la narrativa colonial y eurocéntrica y asumida como “transformación cultural” “es una continuación del proceso de absorción en la fuerza de trabajo y en la sociedad nacional que comenzó con la conquista” (Nash, 2008,

p. 28)⁴⁴, junto a la idea de “clase”, se ocupó de producir la negación de los habitantes originarios de las grandes Markas de Urus, Soras y Kasayas, que fueron los que dieron sentido a la ritualidad festiva en la Serranía Sagrada de los Urus.

Conflicto entre sistemas de representación

Aquí queremos destacar un elemento importante, a pesar de aquellas omisiones y desfases mencionados, las características complejas con las que fueron nutridas las relaciones con los mineros, en el proceso etnográfico dieron la posibilidad de develar ciertas particularidades de una racionalidad, nombrada como “conciencia” que, pensamos, hasta nuestros días entra en disputa con la racionalidad instrumental dominante de la modernidad. En este caso, se hace referencia a aquella racionalidad como “pensamiento indígena”.

El pensamiento indígena... es capaz de contemplar puntos de vista coexistentes y aparentemente contradictorios. Las identificaciones hechas entre figuras y conceptos de los dos sistemas son sólo categorías superficiales, y en la medida en que uno se familiariza con esta cultura, se empieza a ver que las personas niegan lo que les conviene negar (Nash, 2008, 153-154).

Cuando se hace referencia a “figuras y conceptos de los dos sistemas” se alude a representaciones que son parte, en un caso, de la cosmovisión liberal moderna y, en otro, a la cosmovisión de los ayllus locales de los cuales provienen los trabajadores mineros. Entonces, tomando en cuenta que los mineros, pero no solo ellos, sino gran parte de la población boliviana fueron constituidos desde el conflicto entre aquellas cosmovisiones, como consecuencia del proceso colonial, decir que “las personas niegan lo que les conviene negar” puede dar lugar a, por lo menos, dos interpretaciones.

Por una parte, se trata de personas que acostumbran mentir. En este caso, puede ser entendido que quienes niegan algo por conveniencia y afirman lo contrario, sugiere una actitud de manipulación conveniente de la realidad por algún beneficio. Por otra parte, como parte de expresiones de ambigüedad, en un contexto en el que el poder colonial (incluso en el siglo XXI) penaliza y castiga cierto tipo de comportamientos.

44. Aquí, se asume “transformación cultural” como algo dado y, además, como un itinerario sin retorno, como parte de un continuum entre atraso y progreso, instalado por las ideas de desarrollo y progreso.

Por ejemplo, en ciertos momentos de la práctica festiva en el carnaval de Oruro se realiza un homenaje a la Virgen del Socavón, uno de ellos es la “entrada de conjuntos folklóricos”. Cuando se realiza esta actividad se deben cumplir ciertas restricciones establecidas desde los círculos conservadores católicos en Oruro. Una de ellas es la abstención del consumo de bebidas alcohólicas.

En esta circunstancia los integrantes de la diablada de los Mañazos mencionan que ese día no consumen alcohol. Sin embargo, en el momento previo al inicio de aquel recorrido, la tradición “dicta” tomar uno o dos vasos pequeños de singani (aguardiente hecho de uva) y todos cumplen aquella práctica. Estos detalles, relacionados con el sentido político y liberador de la ambigüedad, no son aclarados en la etnografía.

Pero, a pesar de aquellas contradicciones e inconsistencias, pensamos que el trabajo, realizado hace más de medio siglo, tiene aportes importantes. Uno de ellos es la detección de una idea de consciencia, que tiene características particulares. Pensamos que se trata de una particular forma de organizar los sistemas de representación en “modo *yanantin*”⁴⁴. Esta significación, desde un enfoque estructuralista ha sido trabajado por Tristan Platt (1976), aunque ella no utiliza este concepto, este tipo de organización se da entre mineros e inmigrantes rurales, en los espacios urbanizados de la ciudad de Oruro.

Esto que se denomina consciencia, distinta a la del sujeto racional, es en realidad un tipo de razonamiento que, en lugar de antagonizar para actuar desde la lógica polarizada de oposición, que responde de manera taxativa por el sí, o en su caso por el no; lo que hace es buscar las diferencias que puedan articularse y coexistir, desde la lógica de la complementariedad, es decir, entre el sí, el no, y lo posible. Esto, con el fin de garantizar la coexistencia a pesar de aquellas diferencias.

En muchos casos esta lógica ha sido argumentada como trinaría, para diferenciarla de la lógica binaria. Nosotros pensamos que se trata de una lógica indeterminada, que no está regida por estructuras geométricas exactas, o en su caso matemáticas. Más bien, se despliega entre múltiples opciones y posibilidades. Además, su criterio ordenador siempre es la reproducción de la vida. Sin embargo, estamos conscientes que este tema merece mayor búsqueda y un desarrollo de mayor amplitud.

44. La palabra quechua *yanantin*, contiene un significado que remite a una lógica de comprensión de una determinada estructura relacional recíproca y compleja que puede ser variable.

Esta diferencia en la lógica de los mineros, más cercana a la de aymaras y quechuas, muy poco expresada por las investigaciones sobre la dinámica festiva en los Andes bolivianos y en Oruro en particular, en unos casos muy poco conocida y en otros obviada, fue develada tímidamente en este trabajo (Nash, 2008, p. 153-200), hace varias décadas, en su esfuerzo por mostrar el “orden natural y sobrenatural” de los mineros, como parte de su conocimiento de lo que en aquel tiempo se denominaba carnaval.

Es decir, la posibilidad de comprender las prácticas y representaciones relacionadas con los rituales festivos de los mineros, siempre relacionados con el espacio sagrado en la “Serranía Sagrada de los Urus”, incluso en interior mina, orientó la comprensión del problema central de aquella investigación, expresado como paradoja entre “bendición” y “maldición” por el trabajo minero.

Sin embargo, el análisis posterior en el que se divide el sistema de creencias en dos ejes, uno orientado desde la agricultura hacia la Pachamama y el otro desde la minería al Supay, todo esto revestido desde el catolicismo español de la época colonial, no toma en cuenta que la minería estuvo presente en las comunidades agrícolas del actual altiplano central de Bolivia, desde tiempos anteriores al Inka y fue parte de la misma lógica agraria, por la que se habla de “agricultores del subsuelo”⁴⁶. Fue desde esta lógica que, hace algunos años, Isac, un comunario del Ayllu Chayantaka en el Norte de Potosí, nos dijo, “aquí también nosotros cultivamos mineral, pero le dejamos descansar para que crezca y, cuando hay alguna crisis o nos falta plata, vamos a cosechar”⁴⁷.

Por aquella experiencia, sabemos también que este tipo de práctica minera orienta su ritualización al mundo oscuro y al dueño de los minerales, que, en el caso de los mineros de San José, se da en interior mina y se dirige al Supay, o, al Tío de la Mina. Pero, la lógica del ritual mantiene siempre las estructuras de reciprocidad con las que se ritualiza a la Pachamama, en el proceso de producción de alimentos.

Por esto, pensamos que la distancia que se asume en esta etnografía entre lo agrícola y lo minero en Oruro es, sobre todo por las diferencias sociales de clase, las mismas que delimitan segmentos sociales diferenciados entre obreros y campesinos. Esto, además, tiene que ver con procesos diferenciados de mestización, por la valoración e importancia diferenciada que asignan al proyecto de nación mestiza. Mientras que las ritualizaciones,

46. Expresión recogida en el Ayllu Chayantaka (1997).

47. Datos de campo, año 1997, Ayllu Chayantaka, comunidad Irupata.

sean a la Pachamama o al Supay, son parte de un mismo sistema de creencias, es decir, un mismo sistema de representación, una cosmovisión o modelo ideal. Que están expresadas por prácticas y periodicidades que pueden tener ciertas diferencias por procesos de etnicidad en distintos lugares.

Todas estas características latentes en la subjetividad de la población de Oruro en las décadas de los años sesenta, setenta y todavía vigentes, evidencian la materialización de aquella disputa de narrativas en las relaciones sociales y opera todavía en los sistemas de representación de los habitantes de la ciudad. Además, la disputa que hemos detectado al interior de la dinámica festiva en Oruro, no se da en un eje lineal y ascendente, porque no se produce por el ascenso o descenso en el ámbito social, más bien es un entramado horizontal y se disputa la posibilidad política distinta de reproducción de la vida.

Por lo anterior, también es importante remarcar que en la etnografía no se ha problematizado la relación entre el proceso de mestización y la importancia de este en el concepto clase social, es decir, no se ha ocupado de la importancia que ha tenido la transformación de los comunarios aymaras o quechuas, en mineros y cómo esto ha servido para consolidar el proceso de mestización de la población urbana de las ciudades. Por ello, en el trabajo no se menciona ninguna posibilidad de horizontes de sentido distintos a los de la modernidad eurocéntrica.

Además, la instalación del proceso de mestización, que enfatiza las relaciones de clase expresadas entre el patrón y los obreros, en el caso de la subjetividad de los orureños ha servido para instalar la denominación de “ciudad minera”, que al mismo tiempo que otorga una identidad a sus pobladores, sirve para encubrir la importancia histórica de la Serranía Sagrada de los Urus como dinamizador intercultural.

En este caso hay un énfasis de relaciones rituales que reproducen la posibilidad de prácticas de interculturalidad, que se dieron entorno a rituales desarrollados entre Urus, Soras y Kasayas en siglos anteriores a la conquista Inka y, actualmente, todavía son realizados entre habitantes urbanos de varias ciudades, además de orureños diferenciados por nicho social, actividad productiva y por origen de migración hacia esta ciudad.

Conclusiones

Sincretismo desde la antropología de la religión, pero sobre todo desde el proyecto político de la Iglesia Católica; mestizaje como parte de un complejo y contradictorio proyecto para América Latina y, folklore, para dotar de contenido a la identidad del proyecto nacionalista en Bolivia, son las tres categorías que hemos reflexionado en este ensayo. Las tres han estado orientadas a la transformación de la realidad de la mano de intelectuales que, consciente o inconscientemente, en mayor o menor medida, subordinaron su trabajo al marco categorial de la ciencia social de la modernidad, en detrimento de la ritualidad festiva de los pueblos que habitan en Bolivia, pero también del resto del continente.

En los tres casos han sido instancias de poder las que han realizado su esfuerzo por instalar aquellas categorías, para generar transformaciones en la realidad. Por una parte, para lograr la apropiación de los sistemas simbólicos de los vencidos, por parte de los vencedores; por otra, para delimitar segmentos sociales diferenciados que sirvan para producir un sentido de ascenso social y, finalmente, para que aquella idea de ascenso tenga respaldos en algunas prácticas artísticas de danza y música, entre otras, como parte de la ingenua creación de la nueva identidad nacional.

Así, sincretismo, mestizaje y folklore, se convirtieron en parte del léxico común de la mayoría de la población, pero sobre todo de sus prácticas y representaciones y con esto se fue constituyendo una dinámica social que, durante el siglo XX ha respondido al proyecto contenido en aquellas categorías. En este contexto, el horizonte de sentido histórico de la ritualidad festiva, arraigada en los rituales agrícolas y orientados a la Pachamama, que se reproducen en varios departamentos de Bolivia, ya no está presente en la memoria de muchos de sus actores, para estos, en muchos de los casos, son un apéndice que incomoda la presencia de símbolos, como vírgenes o santos, que tienen mayor relevancia para ellos.

Aquellas categorías, al ser útiles en la neutralización y relativización de dinámicas culturales, como folklore, han contribuido a la consolidación de un orden económico, político, social y religioso, durante el siglo XX, también han servido para encubrir tensiones y contradicciones culturales, incluso en el siglo XXI. En esta

dimensión, pensamos que los abordajes desde el sincretismo, el folklore y el mestizaje, como parte del conocimiento antropológico funcional, que opera en la reproducción de aquel orden, ha tenido un rol específico en el proceso de encubrimiento colonial.

Decimos lo anterior, porque una vez que ciertas categorías fueron trasplantadas desde contextos ajenos, su reproducción en Bolivia, al mismo tiempo que sirvió para enajenar las prácticas y representaciones locales, desembocó en la materialización de nuevas prácticas y representaciones vigentes en la actual realidad Boliviana⁴⁸. Este proceso constitutivo, como dijimos, instrumentalizó aquellas prácticas y representaciones en función del sentido político con el que fueron producidas. Se dio así porque las referencias epistemológicas desde las cuales fueron construidas, responden a formas de razonamiento localizadas en otras latitudes, que, al ser ajenas a este contexto regional no tomaron en cuenta las particularidades que hacen a la ritualidad festiva en Oruro.

Por lo anterior, pensamos que actualmente en nuestros países, y en Bolivia en particular, el sentido de lo cultural está bastante erosionado por la asimilación de la noción folklore como alternativa. Por ello, al mismo tiempo que aclaramos la vaguedad de esta noción y su intencionalidad política, se debería, finalmente, trascender, la idea que los bolivianos tienen de Bolivia como “país folklórico”, en el que gran parte de la población piensa que “nuestra cultura”, son los K’jarkas⁴⁹, los Caporales⁵⁰ o la Morenada⁵¹ y transitar a mirar, como parte de nuestras culturas los feminicidios, la corrupción, el extractivismo, junto a los actos de racismo públicos en la vida cotidiana.

Por esta razón, remarcamos la importante necesidad de construcción de una antropología con sentido crítico que pueda revertir este proceso. Pero, para que esto último sea posible, nos parece importante, inicialmente, poner en evidencia las particularidades que han caracterizado la difusión de aquel conocimiento funcional a intereses de dominación, que es la intención de este ensayo.

Bibliografía

Alvarado M. (1995). Pensamiento Católico y Sincretismo Religioso: Notas para una Historia de la Comprensión de lo Religioso por parte de la Intelectualidad Católica Latinoamericana

48. Aquí es importante mencionar que existen otras realidades, como mundos de la vida distintos a la modernidad, que se tensionan, contradicen y entran en disputa con la idea de realidad dominante y también con aquellas categorías trasplantadas de contextos ajenos. Se trata de realidades producidas desde otras subjetividades que han sido encubiertas por aquella realidad dominante.

49. Nombre de uno de los conjuntos de música folklórica boliviana conocidos en y fuera de Bolivia.

50. Nombre de una nueva danza folklórica surgida a fines de la década de los sesenta en la ciudad de La Paz, difundida actualmente en varios países vecinos.

51. Nombre de una antigua danza (siglo XVII), denominada folklórica desde el siglo XX, que tiene mayor repercusión en Bolivia y en los países vecinos.

en las Últimas Décadas. En Colegio de Antropólogos de Chile (Coord.), *Actas del segundo Congreso Chileno de Antropología. Valdivia (182-297)*. Valdivia, Chile, Colegio de Antropólogos de Chile.

Beltrán Heredia, A. (1957) *El Carnaval de Oruro*. Oruro, Bolivia: Universitaria.

Beltrán Heredia, A. (1962) *El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folklóricos*. Oruro, Bolivia: Comité Departamental de Folklore.

Beltrán Heredia, A. (1981) *Puntos controvertibles sobre el Carnaval de Oruro*. *Folklore = folklore* No 5, 39-46.

Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, Bolivia: HISBOL; IFEA.

Canepa Koch, G. (1998). *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cortazar, A. (1975). "Folklore". En (N/Coord.) *Teorías del folklore en América Latina*. Caracas, Venezuela: CONAC.

De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del sur*. México D.F., México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, España: Trotta.

Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo.» En E. Lander (Coord.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* (pp. 41 – 54). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Erbol, (23 de febrero del 2023). Carnaval de Oruro 2023 tuvo 348 mil espectadores que movieron Bs260. Millones. Erbol. Recuperado de <https://erbol.com.bo/econom%C3%ADa/carnaval-de-oruro-2023-tuvo-348-mil-espectadores-que-movieron-bs260-millones>

Fortún, J. (1957). *Manual para la recolección de material folklórico*. La Paz: Ministerio de Educación; Departamento de Folklore, 1957.

- Fortún, J. (1961). *La danza de los diablos*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- González Pérez, M. (1998). *Fiesta y Nación en Colombia*. Bogotá, Colombia: Magisterio; Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Gorsfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, No.19, 31-58.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Los Tiempos. (2 de marzo de 2025). *El Carnaval de Oruro 2025 deslumbra en el Bicentenario de Bolivia*. Recuperado de <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20250302/carnaval-oruro-2025-deslumbra-bicentenario-bolivia>
- Máiz, R. (2004). *El indigenismo político en América Latina*. Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca), N° 123, 129-174.
- Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid, España: SARPE.
- Marzal, M.; Xabier Albó y Bartomeu Melia. (1992). *Rostros indios de Dios*. La Paz, Bolivia: CIPCA; ISBOL; UCB.
- Ministerio de Educación y Bellas Artes. (1964). *Julia Elena Fortún Bolivia. Mujer de las Américas*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- Nash, J. (1979). *We eat the mines and the mines eat us [Comemos de las minas y las minas comen de nosotros]*. New York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Platt T. (1976). *Espejos y maíz. Temas de estructura simbólica andina*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, España: Planeta de Agostini. S. A.
- Romero, J. (2021) *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia. Una historia del proceso colonial en los Andes*. La Paz, Bolivia: Editorial 3600.

Romero, R. (1993). *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima, Perú: Pontificia Universidad católica del Perú; Instituto Riva Agüero.

Tobar, J. y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Mexico D. F., México: Espasa-Calpe Mexicana S.A.

Patrimonio nacional mexicano: anexión de textiles indígenas

Maaí Enai Ortíz Sánchez

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

maaienai@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Ortíz Sánchez, M. E. (2025). Patrimonio nacional mexicano: Anexión de textiles indígenas. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 87-107. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumen

Este trabajo analiza la gestión del patrimonio cultural nacional en México y los procesos de patrimonialización de los textiles indígenas. Examina cómo la idea de patrimonio cultural nacional surgió como un proceso histórico, homogeneizando y sustituyendo la diversidad de las llamadas culturas indígenas. Se discute el colonialismo interno y la apropiación cultural por el Estado, así como la importancia de la vestimenta como forma de identidad y comunicación.

Palabras claves

Patrimonio, nacionalismo, textiles, colonialismo

El antropólogo, el intelectual, el funcionario de Estado se erige como instituyente, como una autoridad que puede concederle existencia a lo indígena. Una voz que puede explicarles sus demandas y necesidades a los pueblos clasificados como indígenas. (Ana Malajovich, 2017 -la cursiva es nuestra, reemplaza a "todos los niños")

Introducción

Este trabajo surge a partir de una serie de exploraciones, inquietudes y discusiones realizadas durante los últimos cinco años (2020-2025) en los cuales he profundizado mi contacto y relaciones con amigas/os tejedoras/es de distintas comunidades indígenas, especialmente en San Cristóbal, Chiapas. El texto es producto de una indagación que realicé durante mi paso por la formación de posgrado, por lo cual la metodología va desde la investigación bibliográfica especializada en el ámbito de los textiles hasta entrevistas realizadas a tejedoras en San Cristóbal, así como el análisis museológico del Centro de Textiles del Mundo

52. La primera versión de la Ley de Salvaguardia surgió con la intención de confeccionar un mecanismo de protección ante el plagio por parte de grandes empresas de moda a nivel internacional, aunque también emergió a la par y de forma contradictoria un dispositivo tutelar que se proponía gestionar la cultura de los otros a través de los mecanismos legales e institucionales del Estado. El caso más evidente es el registro de los elementos de la cultura y la identidad de pueblos indígenas y afromexicanos que desde febrero de 2019 fue propuesto por parte de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y dirigida al titular del Poder Ejecutivo, la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, al Congreso de la Unión y a los poderes legislativos de las entidades federativas de todo el país. La aprobación de la Ley del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano en 2022 mostró el proceso de patrimonialización ya no solo de los textiles indígenas, que fueron punta de lanza, sino la extensión a todo el espectro de lo cultural tanto material como inmaterial de las distintas comunidades indígenas del país.

53. Original es un espacio de encuentro anual que reúne a maestras y maestros artesanos, diseñadores tradicionales y no tradicionales con empresas nacionales e internacionales. Dedicado a la exhibición del trabajo artístico de los pueblos y las comunidades creativas de México, en este espacio de intercambio las comunidades y las marcas comerciales pueden trabajar de manera justa y ética. Juntos buscamos generar canales de vinculación y comunicación (Original México - Página web)

Maya de Fomento Cultural Banamex, las Salas de Etnografía del Museo Nacional de Antropología y la Exposición El arte de los pueblos realizada en el Palacio de Bellas Artes (2022).

Mi intención ha sido analizar la lógica de la gestión del patrimonio cultural nacional en México, la cual me parece trascendente y pertinente discutir, en tanto que el problema de la nacionalización de los bienes culturales, o sea, los procesos de patrimonialización que se han generado a partir de los llamados textiles indígenas en los últimos años, obedece a una serie de políticas, programas y leyes que han surgido para la protección de los derechos de autor de las distintas comunidades productoras de bordados y tejidos a lo largo y ancho del país. Durante los últimos años tenemos por lo menos dos eventos paradigmáticos que han transformado los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de los textiles: por un lado la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas publicada en 2022,⁵² así como el evento de Original (2021),⁵³ un espacio de exhibición y comercialización textil que se realiza en el Complejo Cultural Los Pinos, ubicado en el Bosque de Chapultepec, recinto mejor conocido por ser la antigua residencia de los presidentes mexicanos.

Nación y patrimonio cultural

Bajo el surgimiento y necesidad de una cultura nacional después de la independencia, se fue configurando la idea de un patrimonio común, el cual estaría constituido por los “mejores elementos” de cada una de las culturas/razas existentes en el territorio gobernado por el recién emergente Estado mexicano. Esto implicó no solo la selección, valoración, integración y transmisión de los elementos de aquellas comunidades homogeneizadas bajo el concepto de indígenas. De manera que la idea de patrimonio cultural nacional, tuvo que ser el resultado de un proceso de sustitución de las culturas indígenas por la nueva cultura nacional según Bonfil Batalla (2004, p. 45).

Si bien es cierto que Bonfil aceptó y entendió la heterogeneidad cultural y patrimonial, e incluso convocó en su momento a dejar de seguir viendo a México detrás de la óptica estrecha de la cultura occidental (2004, p. 56), no terminó de profundizar en los efectos y marcas coloniales que implicaron los procesos de patrimonialización, ni tampoco atendió las consecuencias de esta producción

de subjetividades y su tensión con el patrimonio nacional. En este sentido, como afirman Catelli y De Oto, el Estado nación no hace sino producir subordinación y homogeneización de las poblaciones a sus reglas. Lo cual según estos autores, tal afirmación no es necesariamente errada, sino que es reductiva porque pierde de vista que los procesos más complejos de negociación y diferencia ~~de poder, los cuales actúan de manera concreta allí donde la es-~~ tatalidad se despliega (2018, p. 242), razón por la cual Catelli y De Oto, argumentan la necesidad de utilizar la noción de colonialismo interno. Para estos autores, la noción de colonialismo interno hace una delimitación espacial clara al usar el adjetivo «interno» con el fin de caracterizar los procesos relacionados a prácticas coloniales que se dan en el Estado nación. Desde su perspectiva si hay algo «interno» hay, por consecuencia, algo externo que afecta los procesos sociales. Según su postura, el adjetivo invita a pensar que tanto la temporalidad como la espacialidad del Estado nación pueden distinguirse de aquellos procesos globales, como los colonialismos históricos, pero al mismo tiempo, se invita a pensar que dichos procesos globales se pueden reproducir en el «adentro» del Estado nación (2018, p. 249). Respecto al colonialismo interno, Pablo González Casanova argumentó que:

En efecto, el "colonialismo" no es un fenómeno que solo ocurra a escala internacional - como comúnmente se piensa -, sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas (2017, p. 65-66)

Una de las discusiones más férreas respecto al tema del colonialismo interno y los procesos de apropiación de los elementos pertenecientes a los llamados pueblos indígenas, ha sido la convocada por la lingüista ayuujk Yásnaya Aguilar, quien precisamente encuentra en la idea de cultura mexicana y el mestizaje una forma de borramiento, dominación, racismo y apropiación cultural:

(...) la narrativa del mestizaje fue creada por el Estado mexicano para tratar de crear una identidad cultural homogénea; de este modo, todas las personas que tienen la nacionalidad mexicana pueden utilizar los elemen-

tos culturales de los pueblos indígenas porque estos elementos han pasado a formar parte de algo llamado cultura mexicana. Podríamos decir que, a diferencia de Estados Unidos, la verdadera narrativa del *melting pot* fue cristalizada en México por el proyecto de construcción estatal. Así como la narrativa del mestizaje disfraza el evidente racismo que existe en el país, también oculta los fenómenos de apropiación cultural indebida (...) La cultura mexicana es el resultado de la apropiación cultural indebida por parte del Estado de elementos de culturas a las que ha querido desaparecer. En este país, la discusión de la apropiación cultural indebida se desvanece en el mito oficial del mestizaje. Para entender este fenómeno en México resulta necesario analizar los mecanismos del principal apropiador cultural: el propio Estado mexicano (2018, p. 132-133)

Respecto a la estatalidad que se despliega mediante la confección del patrimonio cultural nacional, necesita ser pensada desde los procesos de subjetivación, o sea, de cómo algo que pertenece a una comunidad, en cierto momento experimenta una especie de expropiación estatal, de anexión, para que sea considerado un bien nacional. Me refiero a la forma en que la creencia en el patrimonio cultural nacional se ha insertado en los sujetos “mexicanos”, configurando a la par, la idea de mexicanidad. Al respecto, tanto De Oto como Catelli afirman que en un sentido muy concreto, la estatalidad antes que ser rechazada, requiere ser pensada en relación con los modos en que participa de la producción de subjetividad, y uno de esos modos, por cierto, son las narrativas de la nación y los imaginarios nacionales que intervienen de manera penetrante en la producción de la subjetividad (2018, p. 242). En este sentido, es necesario profundizar, en cómo la gestión del patrimonio, su puesta en valor, la creencia en su promesa de desarrollo, así como la insistencia del Estado para generar procesos de patrimonialización supuestamente traerán bienestar económico y social a la población. Este discurso se ha reproducido e internalizado por los propios pueblos, las empresas y ciertos círculos académicos, a la vez que se han asimilado los relatos del orgullo y la pertenencia nacional, evidentemente, no sin contradicciones y cuestionamientos.

Es imprescindible discutir la producción de lo nacional, para articularlo con el problema del patrimonio cultural. Para Anderson, la

nación es una comunidad política imaginada, limitada y soberana (1993, p. 23). Sin embargo, las expresiones políticas nacionales están basadas en un pasado inmemorial y con miramientos a un futuro ilimitado (Anderson, 1993, p.29), tales expresiones engendran serios problemas, como borramientos, silencios y olvidos de los otros que fueron subsumidos bajo la égida de esta formación discursiva de lo nacional. Esto ya había sido advertido por Renan desde hace más de un siglo, quien también entendió la experiencia de la conformación de los Estados contemporáneos, configurados a partir de violencias fundacionales que eran inherentes al surgimiento de una nación (2008).

De manera que, la nación imaginada gestada bajo violencias fundantes, tiene un lugar preponderante para el poscolonialismo, de hecho Rufer afirma que es el sujeto teórico de la historia (2019, p. 78), ya que a causa de la experiencia colonial, se dejaron marcas sobre aquellos pueblos conquistados que bajo los relatos nacionales, la situación de sus singulares historias, quedaron silenciadas y borradas de la historia oficial del Estado nación. Por supuesto, esta narración oficial que se apropió e instrumentalizó el pasado de los otros, también logró mediante la producción y administración de identidades, la posibilidad de dominar y tutelar las alteridades de aquellos quienes quedaron subsumidos bajo la lógica nacional, y evidentemente de sus bienes culturales/patrimoniales. Este panorama de las sociedades poscoloniales del continente americano, coincide con lo explicado por Segato cuando afirma que se produjeron fuertes estratificaciones étnico-raciales, cuyo sistema ha creado a sus otros significativos en su interior, por lo que todo estado colonial o nacional, es otrificador, alterofílico y alterofóbico de manera simultánea (2007, p.138).

Este proceso de producción de alteridades en el caso de México tiene dos formas de manifestarse, por un lado mediante la exclusión y jerarquización racializada, y por otro lado bajo la expropiación y/o despojo, que también podría traducirse como una forma de extractivismo o nacionalización. Estos dos procesos bajo la discursividad nacional, tiene también toques positivos y benéficos desde la lógica de la construcción de la nación mexicana, no solo cuando se museifican las identidades étnicas como parte del relato fundacional de la historia oficial, sino también mediante la etnización, en la cual se incluyen los símbolos de los territorios apropiados bajo la heráldica de las élites (Segato, 2007). Tal situación se ve reflejada en los procesos de patrimonialización cuando

cierta dimensión de la cultura material o inmaterial pasa de la periferia al centro, al ser seleccionada, reconocida, valorada, restaurada, preservada y protegida, o sea, por un proceso de anexión configurado por el sistema de administración cultural del Estado, y ahora también del Capital.

Es relevante entender que la urdimbre de la nación mexicana se basa en la necesidad de atender la especificidad de rasgos particulares de las naciones poscoloniales no europeas. En este sentido, Parekh es claro, cuando afirma que tratar el tema de la nación no occidental (europea), como si fueran nada más que imitaciones del original europeo implica exhibir no solo un prejuicio etnocéntrico, sino un grado de ignorancia intelectual (2000, p. 115). Por tanto para este autor de la India, es fundamental entender la dimensión compleja de rasgos que permitan precisar los contextos nacionales no europeos. Bajo esta misma línea de reflexión de singularidades nacionales, Partha Chatterjee propone atender el tema de lo nacional a partir no de los prejuicios de la supremacía que surge de evaluaciones culturales sobre el otro no occidental, sino precisamente, desplazarnos a una reflexión que cuestione los prejuicios etnocéntricos provenientes de ciertos privilegios epistémicos (2000, p.145). Por supuesto, para Chatterjee, la problemática no es tan sencilla, ya que entiende que el nacionalismo implicó efectos contradictorios, primero porque negaba la inferioridad del pueblo colonizado para autogobernarse, pero por otro, la aceptación que lo nacional se fundamentaba en las premisas de la modernidad, sobre las cuales la dominación colonial se basaba (2000, p. 164). Precisamente para atender esta apuesta de reflexión poscolonial, considero importante retomar a Bhabha cuando enfatiza en los abordajes de análisis desde las narrativas de nación, o sea, aquellas estrategias textuales, desplazamientos metafóricos, subtextos y estrategias figurativas (2000, p. 213), que desde mi perspectiva, pueden ser articuladas a partir de los relatos conformados en los procesos de patrimonialización.

Por tanto, desde la lógica administrativa de las diferencias culturales, la noción de patrimonio estaría actuando como aquella dimensión de lo cultural que es seleccionada, valorada e integrada por parte de cierto poder hegemónico, la cual es susceptible de ser operativizada mediante el ejercicio gubernamental ejecutado por las políticas culturales, que en este caso son creadas y ejecutadas por el Estado mexicano. En este sentido, me interesa rescatar lo afirmado por De Souza Chaui:

Es en esta disputa de prestigio, poder y riqueza que el Estado-nación inventa la idea de patrimonio cultural de la nación como patrimonio artístico, histórico y geográfico; o sea, aquello que el poder político detenta contra el poder religioso y el poder económico. En otras palabras, los semióforos religiosos son particulares de cada creencia y los semióforos de la riqueza son propiedad privada, pero el patrimonio cultural es nacional o colectivo, y su función es celebrar los hechos de la nación (...) ¿Por qué el Estado-nación se vio compelido a inventar el patrimonio cultural nacional: museos públicos, bibliotecas públicas, archivos públicos, monumentos, medio ambiente? Por dos motivos principales. En primer lugar, por la presión de una clase media creciente, que, no teniendo ni poder ni riqueza, desea tener acceso a los objetos-significaciones, forzando al estado a la creación de las instituciones públicas de patrimonio cultural y ambiental. En segundo lugar, como consecuencia de la lucha de clases; porque si cada clase social instituye sus propios semióforos, definiendo su manera de relacionarse con el tiempo, el espacio, lo invisible y lo sagrado, los conflictos sociales no podrían ser controlados por la clase dominante ni por su Estado. Por este motivo, el primer semióforo instituido por el Estado fue la propia idea de nación, sujeto y objeto de los cultos cívicos que se presta a sí misma. A partir de la nación se instituyen los semióforos nacionales y con ellos el patrimonio cultural y ambiental y las instituciones públicas encargadas de resguardarlos, conservarlos y exhibirlos (...) En otras palabras, el patrimonio cultural y ambiental, que era fuente de poder para el estado-nación, se volvió simplemente una cuestión económica y política de “marketing” (2013, p. 139-141)

En principio podríamos afirmar que este vehículo de institucionalización del patrimonio nacional comienza con la instrumentalización de la cultura a través de la gestión de aquellos “bienes o recursos culturales” de las llamadas comunidades indígenas. El argumento de Souza Chaui tiene concordancia con el surgimiento de instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura y aquel Instituto Indigenista que emergieron en los primeras décadas

posrevolucionarias, aunque desde el Porfiriato ya existían algunas instancias que se encargaban de los temas patrimoniales, pero su consolidación se logra después del proceso revolucionario. Por cierto, cabe mencionar que el interés de aquel período después de la Revolución Mexicana, no era solo contener la violencia y pacificar al país apaciguando a los militares, sino a las propias comunidades indígenas que también representaban una amenaza. De forma que había dos necesidades urgentes en aquel contexto: pacificar el país y la creación de instituciones, donde los organismos culturales tenían una preponderancia fundamental. Por otro lado, vale la pena profundizar cómo esta puesta en escena del patrimonio de las comunidades indígenas funge como una forma más de administración de los pueblos conquistados. En este sentido, no podemos olvidar que la producción de diferencia como parte de un artificio para gobernar es una forma de objetivar el patrimonio que se presenta como solemne y bello, aunado a la memoria, lo cual en conjunto nos ofrece identidad, esto implica la obligación de permanecer en una condición contemplativa que incita al retorno, al rescate y la transmisión (Rufer, 2019), tan necesarios para forjar y pacificar al país. Por tanto, esta conquista y pacificación de las comunidades indígenas no solo se convirtió en un medio para otorgar la tan necesaria identidad nacional que exigía el contexto, sino que esto conllevaba la exotización mediante el dispositivo patrimonial. No podemos prescindir de aquella idea instalada en que estas comunidades son la “raíz” de la nación, de lo mexicano, condición que les ha valido la pérdida de agencia y su despolitización. En este sentido, el patrimonio al igual que la idea de cultura popular y nacional se configuran como herramientas de gubernamentalidad. Es así que el gerenciamiento de la cultura y de los mundos del pasado permiten la administración de las poblaciones, de las identidades y por tanto de las diferencias. El sujeto indígena, el indio, se convirtió en una alteridad que necesitaba ser domesticada a diferencia de otras colectividades o grupos. De manera que, son quienes históricamente han tenido que ser constreñidos para mantener los pueblos embellecidos por el poder mediante la patrimonialización, la cual sigue produciendo el efecto de la conquista de manera continua, como una guerra histórica y racializada que ejecuta de forma constante el despojo, la violencia y la expoliación (Rufer, 2019). Cabe mencionar que no solo el Estado mexicano ha reproducido estos procesos coloniales, sino desde la participación de

empresas nacionales y trasnacionales que han encontrado las estrategias para beneficiarse del patrimonio cultural nacional.

Por esta razón considero primordial entender cómo se teje la nación a partir de la gestión del patrimonio, la cual surge básicamente a través de la valoración y selección de cosas, objetos, espacios, etc, que atraviesan el proceso legitimador de la patrimonialización (anexión cultural - nacionalización) para su reconocimiento como patrimonio cultural nacional. Respecto al proceso de anexión - nacionalización, Segato explica:

El proceso de producción de alteridades como resultado de la entronización de un grupo en el control de las instituciones llamadas “estatales” no significa que elementos del repertorio de la cultura característicos de aquellas identidades subalternizadas no sean, frecuentemente, apropiados por los grupos que se confunden con la administración estatal y con la nación en sí por hegemonizarla (...) Esta frecuente apropiación, que, en los países de América Ibérica resulta, en algunas épocas, de un “nativismo” de las elites, es estratégica en la simbolización del control que estas elites nacionales y regionales ejercen sobre los territorios socio-político geográficos que “sus otros” habitan. Se trata de un explícito “derecho de pernada” simbólico, de un secuestro y apropiación simbólica no siempre consentidos para “nacionalizar”, en el sentido de “expropiar” los íconos de cultura de los grupos bajo el dominio de su administración. Las elites se etnicizan y folklorizan para incluir en su heráldica los símbolos de los territorios apropiados (2007: 138).

Este tipo de acciones se van constituyendo como evocaciones instrumentalizadas por quien las usa para gestionar la cultura de los otros. No importa si se habla o no una lengua originaria, o si existe una pertenencia o identificación étnica, sino que el peso de estos actos, radica en la apropiación de signos tales como la indumentaria, en este caso los textiles. Para Rita Segato, esta anexión cultural es parte de esos actos coloniales que se mantienen en nuestro presente. De forma que estas prácticas pueden ser entendidas como actos de poder ejercidos sobre comunidades racializadas.

La importancia de explorar estos procedimientos ejecutados por el Estado mexicano, radican en la posibilidad de entender los en-

tramados y urdimbres que han permitido la elaboración de un complejo pedagógico performativo patrimonial que ha dado lugar a la elaboración nacional de lo mexicano.

Textiles Indígenas, bienes nacionales

Me parece importante aclarar que si bien mi análisis no trata sobre la moda, retomaré su estudio, lo cual no implica que mi enfoque sea trabajar sobre el tema de la producción, el rescate o las técnicas textiles de las comunidades. Tampoco me apegó a la tradición académica vinculada a los estudios de la iconografía, los procesos de producción textil en las comunidades, el uso de determinados materiales, análisis de tintes, transformaciones estéticas, entre otros temas que han alimentado las extensas publicaciones sobre este campo. En realidad me interesa otra faceta que considero necesaria explorar por la naturaleza y problemática de los textiles indígenas específicamente, que tiene que ver con sus procesos de gestión en general, así como el problema de su patrimonialización, en tanto que han sido considerados como bienes culturales. En este sentido, si bien retomo diversos estudios de distintas disciplinas, no me instalo de manera particular en alguna, ya que considero que es necesario intentar tejer tramas que me permitan dar cuenta de la problemática que implica su disputa como patrimonio cultural nacional.

Para explorar este proceso, más adelante trataré de explicar cómo ha ocurrido esta institucionalización, entendiendo primeramente que esta ropa no siempre fue valorada, pues al ser usada por “los indios” tenía significaciones negativas, de atraso y falta de civilidad. En este sentido, la forja de la nación buscó como uno de sus objetivos principales, ser moderna, con evidentes aspiraciones europeas, tal como era deseado y promovido durante el Porfiriato en México. Evidentemente, la vestimenta no fue la excepción. Posteriormente, este tipo de ropaje pensado desde su indianidad, pasaría a ser considerado como artesanal y más tarde valorado como objetos artísticos dignos de ser patrimonio cultural nacional. Sin embargo, antes de dar cuenta de esta nacionalización textil, me interesa reflexionar el por qué la importancia de estudiar la indumentaria.

En general, podemos entender que la indumentaria surge como una necesidad fundamental para la protección del cuerpo ante la intemperie y los estragos climatológicos. De igual manera, se re-

mite al establecimiento de la agricultura como forma de subsistencia, así como a la creación de asentamientos humanos permanentes (Postrel, 2021, p. 21). La desnudez si bien actualmente es interpretada bajo miradas éticas y morales, es todavía una práctica que difícilmente vemos como algo cotidiano especialmente en sociedades occidentales. Entwistle, estudiosa de la moda, cuestiona la tradición antropológica que ha minimizado el estudio de la indumentaria, afirmando que:

(...) el cuerpo constituye el entorno del yo, es inseparable del yo. Sin embargo, lo que Turner omite en su análisis es otro hecho evidente y prominente: que los cuerpos humanos son cuerpos vestidos. El mundo social es un mundo de cuerpos vestidos (...) El vestir es un hecho básico de la vida social y esto, según los antropólogos, es común en todas las culturas humanas: todas las personas «visten» el cuerpo de alguna manera, ya sea con prendas, tatuajes, cosméticos u otras formas de pintarlo. Es decir, ninguna cultura deja el cuerpo sin adornos, sino que le añade algo (...) En casi todas las situaciones sociales, se requiere que aparezcamos vestidos, aunque lo que constituye la «prenda» varíe de una cultura a otra, puesto que lo que se considera apropiado dependerá de la situación o de la ocasión (...) Aunque los cuerpos puedan ir desnudos en ciertos espacios, sobre todo en la esfera privada del hogar, en el terreno social casi siempre se requiere que un cuerpo vaya vestido apropiadamente, hasta el punto de que la ostentación de la carne, o su exposición inadvertida en público, es molesta, perturbadora y potencialmente subversiva (...) La ubicua naturaleza del vestido parece apuntar al hecho de que la ropa o los adornos son uno de los medios mediante los cuales los cuerpos se vuelven sociales y adquieren sentido e identidad. El acto individual y muy personal de vestirse es un acto de preparar el cuerpo para el mundo social, hacerlo apropiado, aceptable, de hecho, hasta respetable y posiblemente incluso deseable. Vestirse es una práctica constante, que requiere conocimiento, técnicas y habilidades (Entwistle, 2002, p. 11-12)

De manera que distintas sociedades humanas a lo largo de su historia, han otorgado una multiplicidad de usos y significaciones a

la vestimenta. Sin omitir por supuesto, las decoraciones o marcas que se realizan de manera permanente o efímera, como la pintura corporal, los tatuajes, las escarificaciones, adaptaciones craneales, dentales, de extremidades, entre otras. El cuerpo, según el tipo de sociedad y momento histórico, se ha ornamentado como un lienzo que produce determinados mensajes en torno ya sea al origen, la clase, el grupo al que se pertenece, en respuesta a ciertas ritualidades, costumbres o tradiciones, para ejecutar alguna danza, conmemorar un hecho, celebrar alguna deidad, en fin, son múltiples las razones por las que el cuerpo se decora y viste.

Es así que la producción de la vestimenta sobrepasa la función de protección del ambiente externo, ya que los atavíos con que son vestidos los cuerpos trascienden tales actos de preservación, dado que su uso implica una serie de procesos de significación que evocan jerarquías, prácticas, creencias, épocas, sistemas sexogenéricos, entre otras cuestiones que configuran determinadas representaciones sociales. Por tanto, podemos considerar la indumentaria como un conjunto de elementos elaborados con diversos materiales que tienen como finalidad vestir los cuerpos, ornamentarlos y prepararlos para participar en los procesos de socialización, generando de esta manera, un lenguaje que busca comunicar algo en contextos específicos. En este sentido, produce signos, semánticas y gramáticas, por lo que se le ha considerado que funge como una forma de conservar información (Postrel, 2021, p.10). Tal es la importancia de la vestimenta que se le considera metafóricamente como una forma de extensión del cuerpo. Al respecto, Entwistle, retomando a Quentin Bell afirma que «Nuestras prendas forman demasiada parte de nosotros para que la mayoría nos sintamos totalmente indiferentes por su estado: es como si la tela fuera una extensión del cuerpo o incluso su espíritu» (Quentin Bell en Entwistle, 2002, p. 14).

Ahora bien, para el historiador David Guerrero Flores, quien fue encargado de la difusión y divulgación del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, considera que el tema del atuendo tiene suma importancia para pensar la historia nacional, dado que a través de la vestimenta se anunciaba la procedencia racial, el estatus económico y la ocupación de las personas (2012). Según Guerrero, en el tiempo de la Nueva España, las élites vivían a tono de la moda francesa, mientras que el grueso de la población denominada genéricamente como los léperos, en especial personas humildes, utilizaban ropas sencillas.

llas; los hombres utilizaban calzón, camisa de manta, y tilma o sarape; mientras que las mujeres portaban enaguas, sayas, blusones y rebozos (2012, p. 7). En este sentido, me parece importante subrayar la relación entre clase y la dimensión étnica que subraya este autor, ya que desde su análisis, podemos afirmar que cierto tipo de ropa se adjudicaba a un determinado origen racial, lo cual se había naturalizado en aquella época. De cierta manera, las prendas utilizadas por pobres e indígenas, se concebían como una forma de marcación sociocultural y por supuesto de clase. Lo cual implica la gran importancia que ha tenido la vestimenta para producir las subjetividades. Este disfraz social al que se refiere Guerrero, forma parte de la producción de alteridad que se relaciona no solamente con la clase, la época y las dinámicas sociales, sino que evocaba un origen étnico, por lo cual esta marcación a través de la ropa se mantiene hasta nuestros días, aunque de forma más inestable.

Me parece necesario comentar que la redención política e histórica de la indumentaria de las comunidades rurales, empobrecidas provenientes de grupos indígenas y enunciadas como ropa de “indios” proviene después de la revolución, especialmente por la insistencia de crear una “verdadera” cultura mexicana, la cual permitió que ciertas prendas formaran parte del imaginario de lo nacional. Aunque debo insistir en que esta percepción se ha mantenido en una especie de paralelismo semántico. Por un lado, porque en este proceso de reivindicación y valoración surgía después de la revolución un grupo de artistas e intelectuales que valoraban las prendas de comunidades indígenas, pero por otro lado, hasta nuestros días siguen evocando un signo racial, como el caso del huipil o el calzón de manta, solo por mencionar algunas prendas que de solo nombrarlas nos remiten a un imaginario racializado de la ropa.

Es posible que en la cotidianidad el uso de cierta ropa se pueda resolver pensando la elección de su portabilidad como una cuestión vinculada al gusto, el cual es también producto de un contexto social económico, político e histórico. Aunque definitivamente el portar los textiles denominados como indígenas son más que un mero gusto, dado que su uso puede relacionarse con la vinculación o simpatía cultural con ciertas comunidades o como en el caso de personas con alto grado de mostración en sus procesos de socialización. Me refiero a figuras como políticos, empresarios, intelectuales, personas de ciertas profesiones, entre otros,

cuya indumentaria representa algo más que un mero gusto, sin prescindir del imaginario que despiertan los uniformes, los cuales buscan conscientemente la homogeneización. Especialmente en el caso de agentes con poder político o económico su representación puede pensarse desde otro lugar, ya que el uso de ciertas prendas demuestran una vinculación e interpelación política con ciertas poblaciones, ya sea en campañas de proselitismo, en ceremonias cívicas o en alguna escenificación altamente politizada. En este sentido, su vestimenta está intencionalmente codificada para generar y provocar algo, por lo que su ropa comunica un mensaje, especialmente en determinado tipo de ceremonias, eventos y espacios que responden a protocolos ritualizados muy bien definidos. Por supuesto esto no solo responde a burócratas, sino a movimientos sociales, contraculturales y otras entidades organizadas que se hacen presentes en el espacio público, donde su presencia/vestimenta produce efectos sociales.

En el contexto mexicano, Arturo Gómez, subdirector de Etnografía en el Museo de Antropología, afirma que:

Abordar el tema de los textiles indígenas de nuestro país implica conducirse a través de los hilos que traman los procesos culturales e históricos de un territorio diverso en identidades étnicas y rico en expresiones artísticas. Desde la época prehispánica hasta la actualidad se han sumado múltiples aportaciones de diversas latitudes y tiempos, hasta constituir tradiciones textiles bien definidas regionalmente. La estructura de las telas consigna el saber de muchas generaciones. La vestimenta surgió originalmente como una necesidad por cubrir el cuerpo de las consecuencias climáticas, más tarde adquirió otras connotaciones como derivación de las relaciones sociales, políticas, religiosas y económicas; así las ropas y accesorios se convirtieron en elementos de cultura material, que por mediación del cuerpo lograron ser vehículos idóneos donde se encarnan los símbolos, códigos comunicativos que demuestran el poder, la estratificación social, la moda, la apreciación estética y la configuración económica (2014, p. 49-50)

Por otro lado, Lourdes Báez comenta respecto a la importancia de la indumentaria en las comunidades indígenas:

Entre los indígenas, la indumentaria cumple un papel fundamental que trasciende la mera función de cubrir el cuerpo; la confección por los mismos grupos es parte de las prácticas de subsistencia; en algunos casos aprovechan materiales que están a su alcance, como la lana o el algodón, complementados con tintes naturales de origen vegetal, animal o mineral, o anilinas industriales. Algunas prendas las tejen en el telar de cintura, como los enredos, fajas, quechquémitis y huipiles; otras las elaboran con máquina, como las blusas, en las que plasman ricos bordados. El textil se concibe como una forma particular del lenguaje, ya que contiene símbolos y códigos, transmite información, remite al estatus de quien lo usa, al rango que ocupa en su comunidad, su estado civil, sexo, edad, y grupo al que pertenece. Además, cada prenda refleja el modo de vida de un pueblo que plasma en diseños y colores sus formas de representar y pensar el mundo; es un documento que narra su propia historia (2004, p. 71)

Es necesario rescatar algunas posturas de mujeres de diversas comunidades respecto al uso de los textiles. Por ejemplo, para la educadora e investigadora tsotsil Anastasia Gómez,⁵⁴ el textil se vincula con la posibilidad de identificarse entre las comunidades de Chiapas. Al respecto indica:

(...) cuando no usas como tu traje, nadie te identifica de dónde eres, pero cuando ya usas tu traje, ya rápido te dicen, ah, eres de Zinacantán, eres de Chamula, eres de así. Entonces, tu traje te identifica, bueno, nuestro traje nos identifica de qué comunidad somos.

En el mismo tenor, Tajëew B. Díaz Robles, investigadora ayuuik comparte:

Las mujeres de mi pueblo, principalmente, son las creadoras de esos bordados. Éstos han ido cambiando a lo largo de los años, sin embargo siguen siendo identificables como un continuo de algo que lo sitúa como el textil identitario de Tlahui. En varias charlas algunas mujeres me han dicho que antes, viajar a la ciudad de Oaxaca y ver que alguien portaba una blusa de Tlahui era señal de que te encontrarías a una paisana, que seguro era alguien del pueblo (2020, p.56-57).

54. Entrevista realizada en el Centro de Textiles del Mundo Maya en 2021. Anastasia se desempeña en el área de capacitación y vinculación de este museo.

Respecto al tema de los textiles indígenas y la mexicanidad, la lingüista Yásnaya Aguilar,⁵⁵ también ayuujk, indica respecto a las conmemoraciones del 15 de septiembre y el uso de las prendas de distintas comunidades:

A pesar de una convivencia continua de más de 200 años, la etiqueta "cultura mexicana" oculta las otras culturas de las que ha tomado elementos y hace que las mismas personas que buscan un "disfraz mexicano" para estas fechas, ignoren información básica, como el nombre de los pueblos indígenas que habitan este territorio. Aún es complicado que las personas no indígenas conozcan la ubicación y las características lingüísticas de las naciones que quedaron encapsuladas dentro de este Estado. Así como el sistema léxico de una lengua alumbra con mayor detalle aquello que es relevante cultural e históricamente para la sociedad que la habla, el nacionalismo es un lente que, por el contrario, funciona como un dispositivo que borra la diversidad y coloca en una categoría homogénea una blusa bordada de una comunidad mazateca, que un huipil amuzgo de Xochistlahuaca o del traje tradicional de las mujeres zapotecas de Juchitán. Esto tiene como consecuencia que en el imaginario sea irrelevante saber a qué pueblo y cultura pertenecen cada una de estas manifestaciones textiles. Bajo los lentes del nacionalismo, estas prendas se convierten tan solo en una manifestación cultural de la mexicanidad y revela que, a pesar de que ha pasado tanto tiempo, los pueblos indígenas y la diversidad cultural no son relevantes para el Estado mexicano y no solo eso, que el discurso cultural de la mexicanidad existe porque los oculta (2024)

55. La lingüista e investigadora Yásnaya Aguilar, describe en un artículo sobre "disfrazarse de mexicanidad" como una práctica que va más allá de la conmemoración nacional, tratando de desnudar lo que hay detrás de este juego que se ha naturalizado en las celebraciones independentistas en México.

A través de este viaje por distintas voces, entiendo de inicio que hay varias posibilidades de entender la idea del textil, sin embargo, me interesa enfocarme en la idea producida por la mexicanidad, o sea, desde la cultura nacional, por el "disfraz mexicano" que menciona Aguilar. En este sentido, entiendo como textiles indígenas aquellas prendas creadas por determinadas comunidades colonizadas que fueron insertas dentro del apelativo indígena, cuya función primigenia fue vestir ciertos cuerpos alterizados por la historia colonial. Tanto su confección como su producción

se remite a las técnicas de distintos pueblos clasificados como indios y que actualmente subsisten en el contexto contemporáneo. De entrada, a pesar de su influencia precolombina, no es posible afirmar que los procesos de elaboración, motivos iconográficos y materiales son fieles al origen prehispánico, esto debido a la gran influencia que hay en cuanto al uso de ciertos materiales como la lana que no existían en América, así como en la asimilación de técnicas de bordado, integración de símbolos occidentales, entre otras cuestiones que por supuesto generaron transformaciones en la vestimenta. Tampoco es posible suprimir la evidente herencia e influencia que se mantiene en cuanto a su manufactura e iconografía.

Es importante en este momento desestabilizar la propia idea de lo indígena, ya que soy consciente de que estoy adjetivando a los textiles para evocar un origen y uso específico. Aquí me parece fundamental señalar los problemas de esta categoría homogeneizante. Yasnaya Aguilar, por ejemplo, entiende que esta noción es conflictiva, debido al intento del estado nación por homogeneizar a los distintos pueblos que fueron subyugados (colonizados) bajo el proceso de conquista. Al respecto, la lingüista ayuujk, afirma:

La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. Bajo la falsa equivalencia Estado-nación subyace la lógica y el funcionamiento del mundo actual, que genera categorías en principio insostenibles, como “cultura francesa”, cuando sólo en la Francia continental se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como “cultura mexicana”, cuando los mexicanos (es decir, los pertenecientes al Estado mexicano) hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y pertenecen a más de sesenta y ocho naciones con diferencias culturales muy marcadas (...) México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones. La constitución mexicana es bastante elocuente en cuanto al establecimiento de esas equivalencias cuando enuncia que “la nación mexicana es

única e indivisible". Si realmente lo fuera, no sería necesario decretarlo (...) Basados en el número de lenguas distintas en el mundo, podríamos decir que existen aproximadamente siete mil naciones, repartidas en unos doscientos Estados, doscientos países. Esto tiene como consecuencia que la mayor parte de las naciones en el mundo no cuenten con un Estado que los respalde o con un ejército que resguarde su autonomía. Los Estados establecen pactos con individuos concretos a los que reconoce como ciudadanos iguales ante la ley y no con las naciones y las colectividades que en realidad lo conforman (...) Para formar la equivalencia Estado-nación, los Estados modernos se han empeñado en combatir la existencia de otras naciones (...) Las naciones del mundo que no conformaron Estados son la negación de los proyectos de Estado. A la mayoría de estas naciones se les conoce como pueblos o naciones indígenas. Lejos ya del significado etimológico, la categoría "indígena" es una categoría política, no una categoría cultural ni una categoría racial (aunque ciertamente ha sido racializada). Indígenas son las naciones sin Estado (2018)

De manera que la diversidad lingüística, alimentaria, estética, cultural, etcétera, quedó constreñida por el concepto de lo indígena, al igual que la evocación textiles indígenas. Paralelamente esta amalgama surgió a partir de la producción de lo nacional al erigirse el Estado como administrador de la cultura nacional. En este sentido, tengo claro que el singularizar lo indígena es ya de por sí una invención colonial, en tanto que históricamente han sido y siguen siendo una pluralidad sociocultural con cosmovisiones y realidades particulares. Me parece pertinente realizar esta aclaración, para señalar que es posible caer en una reiteración de las estrategias institucionales y arcaicas que en muchas ocasiones seguimos reproduciendo en nuestra búsqueda por tratar de dar cuenta sobre las problemáticas que viven distintas comunidades en cuanto a su creación textil. De manera que uso el concepto textiles indígenas, como una estrategia metodológica y política, tal cual lo señala Yásnaya, en la cual intento conglomerar una diversidad de pueblos y comunidades que producen prendas para vestirlas ya sea en contextos cotidianos o en eventos especiales, mismos que están relacionados a una determinada identidad social, la cual se han transformado histórica y políticamente.

Reflexiones finales

En suma, la idea de los “textiles indígenas mexicanos” de la que trato de dar cuenta es el producto de una compleja historia conceptual que es parte de un proceso que se ha discutido por décadas. Los desplazamientos entre arte, artesanía y patrimonio no necesariamente son susceptibles de periodizarse de forma estable, sino que actualmente es fácil utilizar esta jerga según el contexto y la posición ideológica que se tenga respecto al tema de los llamados textiles indígenas. En este sentido, existe una convivencia conceptual de lo patrimonial, artístico y artesanal, sin que necesariamente se encuentre la diferencia ontológica que determine lo que ya de por sí es artificial en cuanto a la taxonomía (clasificación) de análisis que se le ha impuesto. Incluso se puede adjudicar dos al mismo tiempo, pensando que lo artesanal es patrimonio o que esos textiles son patrimonio artístico. Está articulación también implica dar cuenta de una serie de retos para explicar ante qué fenómeno estamos.

El patrimonio cultural se presenta como un concepto abarcador, flexible, maleable, cuya amplitud y potencia puede implicar objetos, edificios, prácticas, técnicas, personas e incluso el ámbito inmaterial como creencias, cosmovisiones, etc. Esa amplitud es la misma que nos remite a su peligrosidad, ya que los efectos de la patrimonialización no siempre son los más deseables. En contraste con concepto como el de arte textil, el cual está en constante disputa y hasta cierto punto es limitativo, el patrimonio posee una flexibilidad que lo rebasa, ya que ha tenido la capacidad de absorber las expresiones estéticas mediante el llamado patrimonio artístico. Esta potencia del patrimonio con sus diversas caras, son comparables a la hidra, a la cual siempre le crecen más cabezas aunque sean cortadas una y otra vez.

En realidad no hay salidas claras, lo que es innegable, es que las decisiones conceptuales tienen un efecto directo en las políticas culturales patrimoniales del Estado mexicano, permitiendo los procesos de anexión y patrimonialización de los bienes de múltiples comunidades.

Bibliografía

Aguilar, Y. (2018). *El estado mexicano como apropiador cultural*. En

Revista de la Universidad de México. Julio/2018. UNAM. México. Recuperado de: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/0bb50a13-2ad8-40e3-9972-5f35dd35184f/el-estado-mexicano-como-apropiador-cultural>.

_____. (2018). *Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía*. Mayo 18 de 2018. Recuperado de: <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/>.

_____. (2020). *Disfrazarse de mexicanidad* En Revista Gatopardo (versión digital). Recuperado de: <https://gatopardo.com/opinion/yasnaya-aguilar-disfrazarse-de-mexicanidad/>.

Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Báez, L. (2004). en *Etnografía. Museo Nacional de Antropología - México*. (Libro Guía publicado en ocasión del 40 aniversario del Museo Nacional de Antropología - México). CONACULTA-INAH, pp. 69-73.

Bonfil, G. (2004). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Coord), *El patrimonio nacional de México* (pp. 28-56). México: FCE, CONACULTA

Chatterjee, P. (2000). El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. En Fernández Álvaro (comp). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial

De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate, *Tabula Rasa*, 28, pp. 229-255

Díaz, T. (2020). *Dinámicas Comunitarias de la identidad textil*. Revista de la Universidad de México. Cultura Dossier, Enero de 2020. UNAM. Recuperado de: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9697b7cd-80bb-44b3-95d3-571d5d3c32d5/dinamicas-comunitarias-de-la-identidad-textil>

Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós

Gómez, A. (2014). *El arte textil indígena de México. Tramas y procesos culturales*. Revista Mexicanísimo (Mayo. Año 7, Núm. 74). p. 48-53.

- González, C. (2017). *Explotación, Colonialismo y Lucha por la Democracia en América Latina*, Ciudad de México: AKAL.
- Guerrero, D. (2012). *Historia y vestido en México*. Revista Mexicanísimo (Año 5, N. 49. México). p. 6-8.
- Renan, E. (2008). *¿Qué es una nación?*. México: UAM-X.
- Parekh, B. (2000). El etnocentrismo del discurso nacionalista. En Fernández Álvaro (comp). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial
- Postrel, V. (2021). *El Tejido de la Civilización. Cómo los textiles dieron forma al mundo*. Madrid: Ediciones Siruela..
- Rufer, M. (2019). La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. En *Políticas, Espacios y Prácticas de Memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Eds. Carlos Salamanca Villamizar y Jefferson Jaramillo Marín. Colombia: Pontífica Universidad Javeriana.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo
- Souza, M. (2013). *Ciudadanía Cultural. El derecho a la cultura*. Buenos Aires: RGC.

Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife: Preservação do Patrimônio Cultural através do Registro Fonográfico

Mirty Kátly da Silva Souza

Universidade Federal de Pernambuco

mirty.souza@ufpe.br

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? da Silva Souza, M. K. (2025). Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife: Preservação do Patrimônio Cultural através do Registro Fonográfico. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 108-127. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumen

Neste trabalho, buscamos trazer uma pequena análise do CD do Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife, produzido de maneira independente pela própria nação de maracatu no ano de 2002. O CD conta com 13 faixas musicais, sendo em sua maioria composições próprias do Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife. Além disso, abordamos o CD como uma ferramenta de registro e preservação da memória de um patrimônio musical de transmissão oral, ressaltando sua importância na preservação cultural. Discutimos também a relevância histórica do grupo e como o registro fonográfico atua como forma de salvaguarda dessas tradições.

Palabras claves

Patrimônio Cultural; Maracatu Nação; Registro Fonográfico; Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife.

Introducción

O Maracatu de baque virado é uma manifestação cultural presente no Nordeste brasileiro, especialmente na região metropolitana da cidade de Recife, no Estado de Pernambuco, patrimônio cultural imaterial do Brasil no ano de 2014, título concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), registrado como bem cultural no livro de Registro das Formas de Expressão, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Iphan, instituído pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. (certidão disponível em: <http://colaborativo.ibict.br/tainacan-iphane/documentos-do-processo/certidao-de-registro-de-bem-cultural-maracatu-nacao/>).

Segundo Guerra-Peixe (1980), são dois os maracatus existentes, o de baque solto, também chamado de maracatu de orquestra, com maior presença no interior do estado, e o de baque virado, também conhecido como maracatu nação.

A antropóloga Katarina Real empregou o termo "nação" ao fazer referência aos maracatus, fundamentando-se em dois motivos específicos. Um deles diz respeito aos pesquisadores que se dedicaram ao estudo da manifestação e à conceitualização da palavra "maracatu", como Guerra-Peixe e Mário de Andrade. A segunda justificativa emerge da perspectiva de Veludinho, um lendário percussionista que participou ativamente dos Maracatus Elefante e Leão Coroado, tendo vivido até os 107 anos e mantendo sua atuação percussiva até os 103 anos tocando seu bombo mestre. Conforme Veludinho, o termo "maracatu" foi concebido por "homens grandes", sendo sua opinião que a designação apropriada seria "nação" (Real, 1990, p. 58, apud Alencar; Raimundo, 2016, p. 41).

Enquanto manifestação, o maracatu passou por períodos de perseguição, decadência, resistência e ressurgimento.

Ao observarmos alguns estudiosos do maracatu como Guerra-Peixe (1980), entre o final do século XIX e início do século XX se trazia um discurso sobre a preocupação com a diminuição de nações que desfilavam. Na década de 1960 do século XX, o número de maracatus-nação que desfilavam não passava de 6. Certamente alguns fatores contribuíram para a diminuição desse número e outros fatores surgiram para o crescimento posterior do número de nações que desfilam. Como Koslinksi (2011) aborda algumas possíveis questões que possivelmente resultaram nessa diminuição de nações de maracatu. Ao abordar autores como Katarina Real e Pereira da Costa, que escreveram sobre o maracatu em 1960 e 1974 respectivamente, é importante observar que eles tratam sobre a época depois da abolição da escravatura, em que se acreditava que o maracatu teria perdido a sua intenção original e logo o movimento deixaria de existir.

“No entanto, é importante considerar as mudanças que ocorreram ao longo do tempo na história dos “batuques” e como isso também pode ter refletido em tantas dinâmicas familiares e as relações delas com o maracatu.” (Souza, 2024). Nos anos 80 e 90, algumas Nações de Maracatu voltaram à atividade e outras se fundaram. Elementos surgidos ao final da década de 80, como o grupo Nação Pernambuco, e o nascimento do movimento Mangue nos anos 90 (Galinsky, 1999) contribuíram para a fundação de novas nações de maracatu e essa retomada de atividades de nações antigas. Esses acontecimentos foram, peças chaves para

a revalorização de símbolos que estavam “esquecidos”. Foi neste momento, após anos de perseguição e preconceito por fazer parte de uma cultura de comunidades com “herança sociocultural africana” (Lima 2005), entre outras dificuldades, que as nações de maracatu se encontram finalmente em um momento favorável a seu ressurgimento.

Os maracatus são hoje, vistos como autêntica cultura pernambucana e “poucos são os que conseguem admitir a idéia de que até bem pouco tempo, sobretudo nos anos 1980, eram rejeitados e marginalizados em uma sociedade ávida a consumir, inclusive práticas que outrora pertenciam aos “favelados”. ” (Lima, 2005, p.7)

A grande visibilidade social que o maracatu passou a ter a partir da década de 1990 pode ser visto como parte desses processos, os quais têm colocado o maracatu nação em diálogo com diferentes contextos da sociedade, levando os grupos, em certa medida, a redefinirem suas ações e formas de organização, bem como a retomar uma antiga prática ritual como é a cerimônia de coroação. Nessa perspectiva, figuras emblemáticas da manifestação como a rainha e o mestre respectivamente foram se tornando conhecidos e respeitados por serem detentores do conhecimento sobre a religiosidade do maracatu e a sua musicalidade. (Oliveira, 2017, p. 143)

O Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife é um grande exemplo deste movimento de retorno dos maracatus, junto ao mestre Walter de França. Assim como outros mestres como, Afonso Aguiar do Maracatu Leão Coroado e Chacon Viana do Maracatu Porto Rico (estes últimos, além de mestres também assumiram a função de presidentes dos respectivos grupos), são exemplos dessa mudança no cenário social do maracatu e junto às nações que voltaram à atividade após alguns anos adormecidas.

A nação de maracatu Estrela Brilhante do Recife, fundada em 1906 (Segundo Carlos Sandroni (2001) os primeiros registros históricos deste maracatu datam do ano de 1910), teve sua primeira sede no bairro de Campo grande, localizado na Zona Norte de Recife, onde ficou até o ano de 1966, mudando-se para o Alto do Pascoal, no ano de 1969 onde fica até 1990 em sua segunda sede e indo para a sede atual no ano de 1994, localizada no mesmo bairro.

O maracatu Estrela Brilhante foi fundado por Cosme Damião Tavares, conhecido como "Seu Cosmo", nascido em meados do século XIX no município de Igarassu. Cosmo passou a residir em Recife por questões de trabalho e a partir dessa época, o seu maracatu esteve sediado em quatro diferentes bairros, todos localizados na periferia da Zona Norte da cidade. Primeiro em Campo Grande (de 1906 a 1966), depois no Alto do Pascoal (de 1966 a 1990), segue para Casa Amarela (de 1990 a 1993), e, por último, no Alto José do Pinho, onde está até os dias de hoje (Barbosa, Barbosa, 2005).

A região de morros da Zona norte é a de ocupação periférica mais antiga, as comunidades dessa região são mais organizadas, mais enraizadas e conseguiram conquistar melhorias de infraestrutura, urbanismo bem antes das periferias das outras regiões da cidade por conta dessa organização comunitária, existe uma história de resistência importante ligada à antiguidade.

Para além disso, "para alguns segmentos da população negra, a Zona Norte guarda a importante história da resistência dos maracatus e dos terreiros das religiões afro-brasileiras à perseguição da era Vargas." (Carvalho, 2007, p. 62)

Esta ocupação remonta ainda ao período colonial, como bem traz o geógrafo Santana (2019), lembrando que enquanto a cidade de Olinda foi estabelecida em uma área elevada para facilitar a vigilância dos estuários dos rios Capibaribe e Beberibe a cidade de Recife, em contraste, começou como um pequeno lugarejo na planície costeira, expandindo-se gradualmente a partir do século XVI. A população mais pobre se estabeleceu em mocambos nos manguezais, enquanto as classes mais ricas ocupavam as áreas "de terra firme", menos sujeitas a inundações. Com o tempo, a migração para o Recife após a abolição da escravidão intensificou a formação de mocambos e palafitas nos manguezais. Durante as décadas de 1940 e 1950, a pressão para o fim dos mocambos na região central levou à transferência não planejada dos moradores para os morros de Casa Amarela, Beberibe e Água Fria, na zona norte. Essa ocupação se expandiu significativamente, como evidenciado pelo adensamento populacional nos bairros de Morro da Conceição, Vasco da Gama e Alto José Bonifácio, Alto do Pascoal, entre outros, marcando uma mudança significativa na paisagem urbana do Recife.

Após o falecimento de Cosmo no ano de 1955, o Maracatu Estrela Brilhante continuou a participar do Carnaval de Recife sob a di-

reção de Dona Assunção, esposa do mesmo. Em decorrência das dificuldades encontradas já na década de 1960 pelas nações de maracatu (período de declínio das agremiações carnavalescas por conta da falta de recursos financeiros, principalmente nas camadas populares) o maracatu se mantém em atividade com muita dificuldade.

“Com a morte de Seu Cosmo em 1955 o Maracatu fica nas mãos de sua mulher Dona Assunção que vai aos poucos abandonando seus “trabalhos”. Além disso, inicia-se um período de decadência do Maracatu, que esteve ausente em alguns carnavais. A situação se agrava a partir de 1960 quando as agremiações carnavalescas de Pernambuco e seus integrantes de camadas sociais populares ficam sem investimentos financeiros do governo para suas atividades.” (Garcez, 2013)

Por volta de 1969, o Estrela Brilhante se muda para a comunidade do Alto do Pascoal e em 1973, após um período de estabilização na nova comunidade, passa a ter a ialorixá Maria Madalena como Rainha da Nação até o início da década de 1980. “A partir da saída da Rainha Madalena do Estrela Brilhante, este entra em declínio, até ser ‘comprado’⁵⁶ por Lourenço Mola, em 1993. No final da década de 1990, o Maracatu-Nação Estrela Brilhante voltaria a figurar como um dos principais grupos da cidade do Recife.” (França Filho, 2016) No ano de 1995, a nação passou a ser presidida pela atual rainha Marivalda Maria dos Santos, tendo como sede a sua própria casa.

As cores Azul e branco, usadas pela nação de maracatu fazem referência a Iemanjá, Orixá regente do terreiro em que o maracatu foi fundado e tem como Calungas as bonecas Juventina (consagrada à Orixá Iansã) e Erundina (Consagrada à Orixá Oxum) e mestre Cangaruçu como protetor da nação na Jurema.

As bonecas de madeira - calungas - são um dos elementos sagrados do maracatu, alguns dizem que já se faziam presentes aos cortejos das nações africanas, do qual se originou o maracatu. São bonecas feitas em madeira que representam figuras de grande importância para o terreiro onde a nação de maracatu está fundamentada e para o próprio maracatu. Faz parte do ritual do maracatu, encarnando nos seus “axés” a força dos antepassados do grupo e seus orixás. As calungas são conduzidas pelas damas-do-paço.

56. O maracatu passa a ser administrado enquanto agremiação por Mola, voltando às competições e premiações.

A Música do Estrela brilhante do Recife

Uma das mais antigas e conhecidas Nações de Maracatu, Estrela Brilhante do Recife desfila no carnaval com cerca de 500 integrantes, tendo além dos personagens da corte, sua parte sonora rítmica e musical, o baque ou batuque tem a presença de bombos, gonguês, caixas, ganzás e abês.

O batuque do Estrela brilhante do Recife contou com Walter França⁵⁷ como mestre no período de 1993 a 2019 e “é apontado por pesquisadores como um mestre que inseriu algumas modificações nos maracatus da atualidade, a partir da década de 1990” (França Filho, 2016).

Em sua dissertação, França Filho fala que quando Mestre Walter passa a reger a percussão do Estrela Brilhante do Recife, traz influências de sua experiência de regência vinda da vivência em escolas de samba, principalmente, na Gigantes do Samba, localizada no Bairro da Bomba do Hemetério, “escola na qual seu pai fora um dos fundadores e fora também presidente.” (França Filho, 2016). Mestre Walter também integrou o Maracatu Nação Leão Coroado, conhecido como o maracatu de Seu Luiz de França, que teve sua sede na Bomba do Hemetério. “É atribuída a ele (Mestre Walter) a responsabilidade de incluir novas melodias, fugindo a métrica tradicional de pergunta e resposta, paradas semelhantes às do samba e novos instrumentos” (França Filho, 2016).

No ano de 1996, o Estrela Brilhante do Recife teve sua primeira oportunidade de registrar músicas de seu repertório em CD, participando da gravação de três faixas para o CD Amazônica, lançado pela Sony Music, que trazia músicas de diversas manifestações culturais, tendo como diretor musical Miguel Kertsman. No ano de 1997, houve o convite para a nação participar da coletânea Pernambuco em Concerto, volume I, com uma faixa no disco produzido pela África Produções. Em 2002 tornou-se possível a gravação do próprio CD da Nação de Maracatu Estrela Brilhante do Recife, com o repertório de loas e baques do próprio maracatu em 13 faixas.

Com a produção dos fonogramas o Estrela Brilhante reuniu nos registros aspectos musicais da nação que trazem a reflexão acerca do acervo musical desenvolvido que guardam sua identidade dentro da manifestação cultural, simbolizando elementos da vivência cultural popular. A documentação destas obras promove o

56. Walter França nasceu em Recife, Pernambuco, no bairro de Água Fria, em 28 de março de 1950. Ele é filho de Luís Ferreira de França, conhecido como Zacarias, fundador da escola de samba Gigantes do Samba e da exposição Grme Recreativo. Walter ingressou na escola de samba ainda criança. Walter é apontado por pesquisadores como um mestre que inseriu algumas modificações nos maracatus da atualidade, a partir da década de 1990.

alcance da cultura e sonoridade da nação de maracatu, bem como de toda comunidade ali representada, a espaços distintos aos do território da cidade, proporcionando a preservação e criação de um acervo para a memória de suas práticas e identidades musicais transmitidas oralmente entre gerações.

Desde modo, a produção das obras fonográficas contém funções dentro do contexto que vão além da reprodução sonora das loas, elas resguardam práticas e aspectos difundidos nas faixas de áudio que reproduzem a identidade da manifestação.

Paulo Castagna discorre que as obras musicais possuem funções que perpassam o contexto da prática ao de testemunho histórico-social.

“Em fase corrente, a função (primária) das obras musicais é a execução e audição, enquanto a função das representações é a leitura (por pessoa, software ou aparelho) para execução ou reprodução da obra musical, e da fonte é a fixação material da obra representada, seu armazenamento e uso prático. Em fase permanente, a função (secundária) das obras musicais é o testemunho de práticas musicais (antigas e recentes), enquanto a função secundária das representações é o testemunho de sistemas e técnicas de representação e das versões transmitidas, e das fontes é o testemunho de sistemas e técnicas de impressão e difusão, e do envolvimento de pessoas, comunidades e instituições com a prática musical. (Castagna, 2016, p.6)”

Ficha técnica do CD - Maracatu Estrela Brilhante do Recife:
Produção executiva: Flávio Domingues e Antonio Carlos “Muriçoca”

Direção artística: Zé da Flauta

Gravação: Fernando e Pablo Lopes (Fábrica Estúdios – Recife/PE)

Mixagem: Zé da Flauta (Manguenitude – Recife/PE)

Arranjos: Mestre Walter

Fotografia: Marília Auto

Capa: Flávio Domingues

Contracapa: Fekinho (Etnia)

Observando o CD, percebemos dentre as músicas gravadas, duas

faixas de domínio público contendo toadas de Orixá de tradição nagô além de uma faixa com a música “Clementina de Jesus no Morro da Conceição”, com a participação de Silvério Pessoa, e uma faixa contendo apenas os instrumentos, onde é possível ouvir e comparar cada baque tocado, assim como a diferença para a chamada de cada um e como é feita a variação do baque pelo “bombo de virada”.

Detalhando as faixas de áudio do CD, em tabela, temos

| Faixa | C o m p o - sição | Baque | Letra | Observações |
|------------------------------------|----------------------|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| 1 Cheguei meu povo | Walter França | Malê | Cheguei meu povo, cheguei pra vadiar. Sou eu a nação estrela não prometo pra faltar. | Voz: Mestre Walter |
| 2 Horizonte | Walter França | Luanda | Sou estrela do mar, eu vivo a navegar. Na ilusão do horizonte sou eu a estrela mais linda a guiar. | Voz: Mestre Walter |
| 3 Costa Velha | Walter França | Luanda | Olha a costa velha, é nagô afã, estrela brilhante é nação germana. Vejo que na estrela tem um brilho sem igual, Uma luz tão fagueira ilumina a corte real. | Voz: Mestre Walter |
| 4 Moro mi maió / Ele mi enikarodo. | Domínio Público | Malê | <i>Toadas da orixá Oxum em iorubá</i> | Voz: Dona Albênia |

| | | | | |
|-------------------------------------------------------------------------|-----------------|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| 5 Clementina de Jesus no Morro da Conceição - Delírios da ressurreição. | Silvério Pessoa | Luanda | Os tambores acariciam a noite, Sinhá Marivalda acordô e o estandarte do Estrela chegou. Bravos guerreiros que dançam com a ira da dor, luz nas escadarias do morro, o estandarte do Estrela chegou. Salve o rei, salve a rainha do morro da Conceição. Eles descem o morro de branco pra sambar maracatu. | Voz: Silvério Pessoa. |
| 6 Dança rainha | Walter França | Arrasto | Dança rainha, vassalo e escravo, todos lanceiros e a corte real. Vem meu rei, embaixador e princesa também, catirina olha o baque soando, é o estrela que já vem chegando. | Voz: Mestre Walter |

| | | | | |
|-----------------------|---------------|------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7 Evolução da Bateria | Walter França | Instrumental - Todos os baques. | Inicia com a “chamada” das caixas para o primeiro baque a ser apresentado , que é o Luanda. Solo de agbê no final. Baque 2 : Martelo solo caixa no final. Baque 3 - malê. Solo de gonguês no final. Baque 4 - arrasto com solo alfaias no final, primeiro a base rítmica com o som da alfaia de marcação em evidência, por último solo de alfaias executando a virada. Final - Baque Luanda + variações para encerrar. | Sem letra, apenas instrumental |
| 8 Levante a Bandeira | Walter França | Malê | Levante a bandeira que o mestre apitou, com damas de paço o estrela chegou. chegou, chegou. Com baque, parada e o baque trovão, oh dama de paço escute o refrão. | Viradas mais perceptivas que a base do baque. Variações e chamada para o baque em evidência. |

| | | | | |
|------------------------------|-----------------|----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 9 Nossos tambores | Walter França | Arrasto | Quando nossos tambores soou, e a dama de passo girou, meu estandarte brilhou porque sou nação nagô. Vem nação estrela brilhante cantar, bate forte os nossos tambores, rufa caixa, mineiro e ganzá. Joventina, Erundina, não deixe o tambor se calar. | Voz: Mestre Walter |
| 10 Obá Xirê / Ori balé ori-o | Domínio Público | Toque/ritmo de Afoxé/ijexá | <i>Toadas da Orixá Oyá em iorubá.</i> | Voz: Dona Albênia. Presença do agogô. |
| 11 Vovó | Walter França | Luanda | Vovó falou e o barão assinou, estrela brilhante é nação nagô. Na marcação das alfaias, no tilintar do gonguê, no xiquexê das maraca, na marcação do agbê. | Voz: Mestre Walter |
| 12 Toque o Gonguê | Walter França | Luanda | Toque o gongue balance o ganzá é no baque virado que o estrela vai passar / cante sinhá, cante senhor, sou afro africano e também nação nagô | Voz: Mestre Walter |

| | | | | |
|------------|---------------|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| 13 Brilhau | Walter França | Luanda | Brilhau , brilhou, iluminou de norte a sul. Joventina, Erondina, olha o Mestre Cangaruçu. Sou nação verdadeira, sou estrela que vivo a brilhar. No compasso do baque virado, dança e brilha a corte real. | Voz: Mestre Walter |
|------------|---------------|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|

Organizando em tabela podemos observar de forma mais clara algumas características do CD e como ele foi sequenciado de forma a mostrar a identidade do Estrela Brilhante do Recife com suas loas e baques. Diferente dos momentos em que o maracatu se apresenta nas ruas, na gravação se tem um número pequeno de instrumentos, cada um com a sua função bem definida, assim, possibilitando ao ouvido a distinção dos timbres e diferenças. Fica claro ao ouvinte a variação de “chamada” para cada baque que é feita pelos caixas, também pode-se ouvir bem a diferença do que é feito pelos bombo de marcação e pelos bombo de viração (que faz a variação do baque). Ao final das músicas, ainda se pode ouvir por um tempo os instrumentos soando, proporcionando a escuta do baque tocado e a forma que se finaliza o mesmo.

Aparentemente, deve-se ter de três a quatro bombos, um mineiro, um ou dois agbês, que não parecem estar presentes em todas as faixas e dois gonguês, possibilitando ouvir base e possíveis variações dos gonguês no maracatu.

O Estrela Brilhante Do Recife também utiliza o instrumento patangome em seu baque, muito próximo aos agbês e aos mineiros/ganzás, entretanto ao ouvir o CD não fica claro se o instrumento também foi utilizado ou não.

Um ponto importante a se observar em todas as faixas é a ausência do apito do mestre, que conduz os batuqueiros do maracatu informando os inícios, variações de baque e momentos de parada. Este é também um grande diferencial do que vemos na rua de fato na condução de um grupo muito grande, para o formato de estúdio.

O CD se inicia com uma loa de apresentação/chegada. As loas compostas como forma de apresentação são as primeiras cantadas pelos mestres de maracatu quando o maracatu se apresenta no desfile de agremiações, assim, anunciando sua chegada e se apresentando.

Algumas faixas trazem a ideia de referência ou homenagem a determinadas figuras de grande importância no maracatu, são elas, patronos (divindades e calungas) e rainha.

A faixa 5, a qual contém uma música do artista Silvério Pessoa, transmite a sensação de homenagem a Marivalda, rainha e diretora do Maracatu Estrela Brilhante do Recife. A ideia se dá pelo fato de, na letra original da canção se tem “sinhá Clementina” e não “Sinhá Marivalda”, como foi gravado no CD. Outras duas faixas do CD trazem homenagem às Calungas do maracatu, a faixa de número 4, com duas toadas à orixá Oxum, que é a Orixá da Calunga Erundina, e a faixa de número 10, onde se ouvem duas toadas da orixá Oyá, orixá da calunga Juventina.

Além dessas faixas, a última cita também o Mestre Cangaruçu, protetor de jurema da nação.

Sobre a última faixa, podemos tratar como uma música de despedida, com o baque luanda, comumente utilizado pela maioria dos maracatus para se despedir nos desfiles, e com sua letra que além da menção aos patronos do maracatu, traz a ideia de encerramento, enaltece a nação e traz implicitamente a mensagem de que o maracatu mostrou sua música e sua beleza a todos.

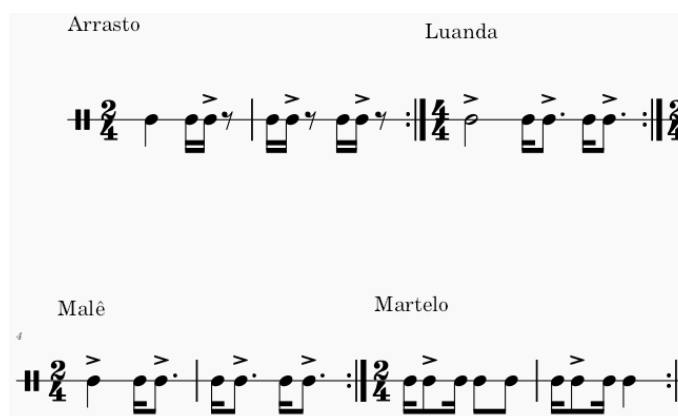
De modo geral, em suas letras, as loas citam os personagens presentes na corte do maracatu, quando falam nas damas do paço, vassalos, escravos, catirinas e tantos outros, os instrumentos, seus baques e um pouco de sua história.

A faixa de número 7 traz uma apresentação bastante detalhada - até didática - dos instrumentos, nela fica nítida a diferença de cada baque trazido no maracatu, cada um com a “chamada” de um dos instrumentos e com diferentes momentos de solos, possibilitando ao ouvinte conhecer o que cada instrumento faz, suas variações e viradas presentes no baque, as quais muitas vezes acabam não ficando tão perceptíveis quando se ouve o maracatu na rua, onde, pelo número muito maior de instrumentos, o som dos bombos de marcação ficam mais nítidos.

Quanto à base rítmica dos baques citados (Arrasto, Luanda e

Malê), podemos ter uma ideia melhor de suas diferenças a partir do exemplo rítmico (em notação musical simplificada) feito pelos bombos de marcação, mostrado no seguinte exemplo:

Figura 3. Tabela demonstrativa com base rítmica dos baques do maracatu



Fuente: archivo personal del autor/a

quarto ritmo presente, chamado Martelo, é bastante utilizado pelos maracatus e foi trazido como exemplo a título de informação e comparação.

A importância do CD Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife vai muito além de sua função como um produto musical. Esse álbum, gravado de forma independente, desempenha um papel fundamental na preservação e na valorização de uma tradição cultural que é transmitida principalmente por meio da oralidade. O Maracatu, enquanto manifestação de resistência cultural e social, carrega consigo séculos de história, e seu vínculo com as comunidades afro-brasileiras de Pernambuco é profundamente marcado pela transmissão de saberes, músicas e danças de geração em geração. No entanto, não podemos deixar de considerar que a oralidade, por mais potente que seja, apresenta limitações no que tange à perpetuação de práticas culturais, uma vez que depende da transmissão direta entre as pessoas.

Neste contexto, a gravação desse CD assume um caráter de resgate e preservação. Ao transformar a música e as composições da Nação Estrela Brilhante em um formato fonográfico, o grupo não apenas registra suas próprias criações, mas também captura

a sonoridade de um processo coletivo que atravessa gerações. A gravação serve como uma ferramenta de memória, capaz de preservar detalhes que, sem esse registro, poderiam ser perdidos ao longo do tempo. Esse tipo de preservação é essencial, pois garante que a identidade e as tradições do Maracatu, especialmente da Nação Estrela Brilhante, não se percam no esquecimento ou sejam diluídas pela massificação de outros gêneros musicais.

Portanto, a análise desse CD não se limita a uma simples apreciação musical. Ele é um documento histórico e cultural que ressignifica a importância do Maracatu enquanto patrimônio imaterial, tornando visível uma tradição que muitas vezes é marginalizada. O CD também atua como um ponto de conexão entre o passado e o presente, assegurando que o legado do Maracatu, transmitido de maneira oral, seja levado adiante em um novo formato.

O Papel do CD na Salvaguarda do Maracatu Estrela Brilhante

A partir da análise do CD da Nação de Maracatu Estrela Brilhante do Recife, é possível refletir sobre a relevância desse registro não apenas enquanto documento sonoro, mas também enquanto um elemento chave para a compreensão das dinâmicas de preservação e afirmação cultural do Maracatu. A música do Maracatu é mais do que uma expressão artística: ela é um vetor de identidade, memória e resistência cultural, que traz consigo séculos de tradição, história e simbolismo. Este trabalho busca examinar como o CD, ao registrar essa tradição, não só mantém viva a manifestação, mas também permite que ela se reinvente, se perpetue e se difunda, alcançando novos públicos, tanto no Brasil quanto no exterior.

Um dos aspectos centrais que o CD da Estrela Brilhante coloca em evidência é a importância do registro fonográfico enquanto meio de preservação e perpetuação das tradições culturais. A música do Maracatu, caracterizada pela forte presença de percussão e pela oralidade das loas, sempre foi um elemento fundamental na transmissão de saberes e histórias dentro da comunidade. Contudo, essa transmissão, quando exclusivamente oral, pode sofrer os efeitos do tempo, da fragmentação e das mudanças no contexto social. Nesse sentido, o registro fonográfico surge não apenas

como uma reprodutora da sonoridade, mas como um instrumento de salvaguarda, permitindo que as futuras gerações possam ter acesso a uma representação fiel da música e da prática cultural do Maracatu, mesmo em um contexto de transformação e globalização.

O CD em questão vai além de ser uma simples gravação de músicas; ele se configura como uma documentação estratégica da identidade cultural do Maracatu Estrela Brilhante. Cada faixa, com suas loas e baques, carrega em si uma história, uma mensagem e um simbolismo que traduzem não apenas a estética da manifestação, mas também a essência de uma comunidade que preserva e revigora suas tradições. A inclusão de faixas que homenageiam patronos, divindades e figuras de destaque dentro da história do Maracatu evidencia o papel do CD como um veículo de valorização dessas figuras centrais, fortalecendo, assim, o vínculo entre a prática cultural e a memória histórica de Pernambuco.

Ao analisar as faixas de domínio público, como as toadas de Orixá de tradição nagô e outras canções dedicadas às figuras da mitologia afro-brasileira, fica claro como o Maracatu Estrela Brilhante não apenas preserva sua própria história, mas também a história coletiva de um povo. As faixas que reverenciam a rainha Marivalda e outras entidades da corte do Maracatu revelam a centralidade dessas figuras não só na estrutura do grupo, mas na construção da identidade coletiva. O Maracatu, em sua dimensão simbólica, se afirma como uma manifestação que preserva e transmite a memória histórica, religiosa e social da população afro-brasileira.

A gravação do CD também permite uma escuta mais atenta e analítica dos elementos sonoros que compõem o Maracatu. A diminuição do número de instrumentos na gravação, em comparação com as apresentações ao vivo, oferece ao ouvinte a possibilidade de distinguir com clareza os timbres e as variações de cada instrumento, como o bombo de marcação e o bombo de virada, ou ainda a chamada dos caixas. Essa atenção aos detalhes sonoros é uma contribuição significativa do CD, pois permite que se compreenda as complexidades rítmicas do Maracatu, que, em contextos ao vivo, podem ser obscurecidas pela sobrecarga sonora.

Nesse sentido, a gravação não apenas registra uma performance; ela propicia uma imersão na prática musical, funcionando quase como uma aula sobre a construção e a execução dos baques. A faixa dedicada à apresentação dos instrumentos, com sua abor-

55. La lingüista e investigadora Yásnaya Aguilar, describe en un artículo sobre “disfrazarse de mexicanidad” como una práctica que va más allá de la conmemoración nacional, tratando de desnudar lo que hay detrás de este juego que se ha naturalizado en las celebraciones independentistas en México.

dagem didática, tem um valor educativo inestimável, pois oferece ao ouvinte a oportunidade de aprender sobre as variações, as viradas e as nuances de cada ritmo, criando uma relação mais profunda com a música e a cultura do Maracatu.

Além disso, a gravação fonográfica do Maracatu tem um impacto significativo na disseminação dessa manifestação cultural para além das fronteiras geográficas de Pernambuco. Ao registrar a música de maneira profissional e acessível, o CD possibilita que a Nação Estrela Brilhante alcance novos públicos, tanto no Brasil quanto fora dele, ampliando o reconhecimento do Maracatu como um patrimônio cultural essencial do Brasil. Essa divulgação global do Maracatu não apenas amplia sua visibilidade, mas também fortalece sua posição como um elemento fundamental da diversidade cultural brasileira. Nesse cenário, a música do Maracatu se insere numa rede global de intercâmbio cultural, estabelecendo diálogos e trocas com outras tradições musicais ao redor do mundo.

Como propõe Stuart Hall em seus estudos sobre identidade cultural na pós-modernidade, a interação entre o local e o global não resulta na diluição das identidades locais, mas na sua reconfiguração e fortalecimento. O Maracatu, ao se inserir nesse contexto de intercâmbio global, reafirma suas raízes e identidades locais, enquanto estabelece uma conexão com outras culturas. Assim, o CD da Nação Estrela Brilhante do Recife não só preserva o Maracatu como um patrimônio imaterial, mas também amplia seu alcance, garantindo que essa tradição não apenas sobreviva, mas se expanda e se adapte ao contexto contemporâneo.

Em síntese, o CD da Nação Estrela Brilhante do Recife vai além de um simples registro musical. Ele se configura como uma ferramenta vital de preservação cultural, sendo ao mesmo tempo um instrumento de ensino, um meio de disseminação e uma forma de resistência cultural. Ao capturar a sonoridade e a identidade do Maracatu, o CD contribui de maneira decisiva para a valorização dessa manifestação, garantindo sua longevidade e seu reconhecimento, não apenas como um elemento cultural local, mas como uma expressão de importância global.

Considerações finais

A análise do CD da Nação de Maracatu Estrela Brilhante do Recife

revela sua importância como uma ferramenta de preservação e difusão da cultura maracatuzeira, especialmente considerando que a gravação foi realizada de forma independente. Esse aspecto é fundamental, pois reflete a realidade enfrentada por muitas manifestações culturais tradicionais, que, apesar de serem reconhecidas como patrimônio imaterial, não recebem o apoio necessário das instituições públicas para sua promoção e preservação. A ausência de assistência institucional torna a produção de materiais fonográficos como este ainda mais significativa, uma vez que garante a continuidade da transmissão da cultura popular, muitas vezes dependente de iniciativas autônomas.

O CD, lançado em 2002, não apenas documenta a sonoridade do Maracatu, mas também permite uma escuta mais detalhada das variações rítmicas e dos timbres dos instrumentos, elementos que nem sempre são perceptíveis nas apresentações ao vivo. Esse registro sonoro cumpre um papel crucial na preservação das tradições do Maracatu Estrela Brilhante, ao permitir que sua identidade e história sejam transmitidas de forma precisa, mesmo em um contexto de escassez de recursos e apoio institucional.

Além disso, o álbum reflete a resistência cultural da Nação Estrela Brilhante e de outras manifestações culturais similares, que continuam a sobreviver e se afirmar por meio de esforços próprios, apesar das limitações enfrentadas. A gravação também serve para ampliar o alcance da música do Maracatu para além de Pernambuco, possibilitando que sua riqueza cultural seja compartilhada com públicos mais amplos, tanto no Brasil quanto no exterior.

O CD se configura, assim, não apenas como um registro sonoro, mas como uma afirmação da importância do Maracatu como patrimônio cultural imaterial. Ele demonstra como iniciativas independentes podem desempenhar um papel central na preservação de tradições culturais que, de outra forma, poderiam ser negligenciadas. Ao fazer isso, o CD contribui para garantir que o Maracatu Estrela Brilhante continue a ser uma expressão cultural viva, reconhecida e respeitada, enquanto reafirma a importância de políticas públicas que valorizem e apoiem as manifestações culturais tradicionais no Brasil.

Bibliografia

ALENCAR, Alexandra; RAIMUNDO, Charles (2016). Religiosidade

nos maracatus nação pernambucanos. Periódico Equatorial, v.3, n.4. UFRN.

BARBOSA, Virgínia; BARBOSA, Cristina (2005). O Maracatu Nação Estrela Brilhante.

CARVALHO, Ernesto Ignacio de (2007). Diálogos de negros, monólogos de brancos: Transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado. - UFPE, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Recife.

CASTAGNA, Paulo.(2018) Estruturas políticas para a salvaguarda do patrimônio musical brasileiro. XI Encontro de Musicologia Histórica. Juiz de Fora: Centro Cultural Pró-Música, julho de 2016. Anais. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora. p.31-71

FRANÇA FILHO, Walter Ferreira de (2016). Tradições compartilhadas: maracatus-nação e grupos percussivos na efervescência cultural de Pernambuco dos anos 1990 / dissertação de mestrado em História, UFPE. Recife.

GUERRA-PEIXE, César. (1980). Maracatus do Recife. São Paulo: Irmãos Vitale.

GALINSKY, Philip Andrew (1999). Maracatu Atômico: Tradition, Modernity, and Post-Modernity in the Mangue Movement and the 'new music scene' of Recife, Pernambuco, Brasil. Middletown, Connecticut, EUA: Wesleyan University, Department of Music.

GARCEZ, Lais Salgueiro (2013). Os movimentos do Maracatu Estrela Brilhante de Recife: Os "trabalhos" de uma "nação diferente". Dissertação de mestrado em Antropologia . UFF. Niterói

LIMA, Ivaldo Marciano de França (2005). Maracatus em moda: de coisas de negros xangozeiros para símbolo da identidade pernambucana. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatus-nação : ressignificando velhas histórias. Recife: Bagaço. 2005.

OLIVEIRA, Jailma Maria (2017). "... QUEM MANDA AQUI SOU EU!" Rainhas Coroadas nos Maracatus Nação Pernambucanos: inversões de papéis e rupturas nos espaços de poder. REIA-

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, Recife, v. 4, n. 1, p.: 132-152. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230029>

SANDRONI, Carlos (2001). "O Destino de Joventina". Comunicação Apresentada ao 36o Congresso de ICTM. Rio de Janeiro.

SANTANA, John Kennedy Ribeiro de (2019). ANÁLISE EVOLUTIVA DA OCUPAÇÃO DOS MORROS DA CIDADE DO RECIFE. v. 1 (2019): Anais do XVI SIMPURB Simpósio Nacional de Geografia Urbana. p. 3754 - 3768. disponível em: <https://periodicos.ufes.br/simpurb2019/article/view/26767>

SOUZA, Mirty Katlhy da Silva (2024). Maracatu de Baque Virado: reivindicação de tradicionalidade no 'maracatu recente' Raízes de Pai Adão. Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/62005>

Discografia

CD Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife, 2002, Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZEKDLtDQkmg&list=RDZKDLtDQkmg>

Prácticas de olvido en la cultura popular. El carnaval como forma de ser y hacer cultura y memoria

María Cecilia Carriquiry Betancor

Universidad de la República, Uruguay

cecilycarriquiry@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Carriquiry Betancor, M. C. (2025). Prácticas de olvido en la cultura popular: El carnaval como forma de ser y hacer cultura y memoria. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 128-142. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

El presente trabajo propone un acercamiento al Carnaval uruguayo y a los procesos de oficialización y de patrimonialización de una fiesta popular que compone de su identidad. Este fenómeno sociocultural con sus representaciones variadas y particulares, ha experimentado (como tantas otras prácticas marginales en América), un dramático corrimiento de sus prácticas y sentidos que se manifiesta tanto en lo interno de las formas espectaculares que se crean, como en el vínculo entre el pueblo y /o la masa expectante y las producciones artísticas.

El tema es complejo y abarca múltiples lazos que se interconectan involucrando a variados actores de la vida política, social, cultural y económica.

Analizaremos cómo a partir de la mercantilización, la producción masiva, la turistificación y la patrimonialización, se van sometiendo y en cierta forma desconociendo prácticas tradicionales típicas del Uruguay (particularmente en Montevideo), donde se han ido gestando mecanismos de exclusión y de homogeneización estético-discursivas que tienden a relegar formas estéticas relacionadas a condiciones de clase y cánones del gusto y del consumo gestados a partir de atravesamientos estéticos globales mediatizados.

Desde su ingreso a las cadenas masivas de reproducción global, el Carnaval en su mediatización ha transformado sus estructuras habilitantes y las cadenas y lazos sociales que le dieron origen (intereses, inversores, respaldos institucionales, reglamentaciones, relaciones sociales).

En otro aspecto en relación a su mediación, se ha transformado en lo interno de sus composiciones en cuanto productos mediáticos que comienzan a gestar mecanismos tendientes a la estilización de las formas como modelo hegemónico que sostiene el “ocultamiento” sistemático o la omisión de formas, producto de situaciones de clase como huellas inscriptas en los cuerpos, por ejemplo, en la

dentadura, en la vestimenta, o en las formas expresivas del gesto y del habla. A esto se suma el recorte temático de los discursos que son igualmente “políticamente correctos o incorrectos” desde las perspectivas discursivas globales imperantes.

En el reciente fenómeno masivo y mediático del Carnaval entran en juego intereses económicos y político discursivos que por un lado lo acrecientan y engalanan, y por otro, lo acotan, restringen y ordenan. Esta nueva forma de las “redes sociales de entretenimiento y consumo”, se despliega y profundiza de modo problemático en lo interno de nuestras relaciones socio político culturales generando rupturas y olvidos que es conveniente o al menos ético mencionar.

Palabras claves

Patrimonio, cultura popular, mercantilización, Carnaval

Figura 1. Tablado de Carnaval "Don Quijote". Calle República esquina La Paz.



Fuente: Intendencia de Montevideo. Fecha: febrero de 1931. Autor: S.D. Código de referencia: 05626FMHGE Soporte: Vidrio Técnica Fotográfica: Gelatina y plata

Figura 3. Tablado "Mímica". Esquina de la Avenida Brasil y calle Simón Bolívar.



Fuente: Intendencia de Montevideo. Autor: S.D. . Fecha: Año 1937 Código de referencia: 07023FMHGE. Soporte: Vidrio. Técnica Fotográfica: Gelatina y plata

24. La producción de conocimiento, como parte de la disputa por liderazgos y hegemonías globales, tiene directa relación con los procesos de construcción de conocimiento que surgieron en centros académicos de cinco países del hemisferio norte, que son reproducidos por las instituciones académicas más importantes de los países de nuestro continente. Si bien se menciona a cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.) como los centros productores de conocimiento. Para el caso de la Antropología son tres los países considerados los precursores del conocimiento antropológico: Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

Carnaval y patrimonio, construcción de la experiencia colectiva

Propongo focalizar la reflexión alrededor de los campos de validación y sentido que se ven implicados en el desarrollo de la fiesta del Carnaval, donde año a año se produce una constante y sistemática elaboración de elementos culturales que se ven sujetos a reiteradas y constantes luchas de intereses, apropiaciones y validaciones en lo patrimonial, lo identitario, lo cultural y lo económico

Como desarrolla Canclini en “los usos sociales del patrimonio cultural”, el tema es complejo y está sujeto a múltiples intereses que dependiendo de su actualización dentro de la sociedad van a tener mayor o menor tensión y preponderancia.

El patrimonio (Canclini, 1993) abarca la herencia de cada pueblo (sus tradiciones), pero también la relación de estas herencias con las necesidades y prácticas contemporáneas habilitadas a su alrededor, así como la selección de piezas o herencias privilegiadas por las clases hegemónicas y las producidas por las subalternas (p. 17), que por lo general han contado con escasa visibilidad, donde la mayoría de sus producciones han sido históricamente olvidadas.

las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes patrimoniales, incurrir casi siempre en cierta simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascienden esas fracturas sociales (Canclini, 1993, p. 17)

Observamos que a partir de la década de los 90 se ha producido un movimiento global (occidental) que pondera el reconocimiento del patrimonio y la identidad de cada pueblo, sociedad, Estado. Este giro lejos de ser ideal o de subsanar las problemáticas históricas de las culturas marginadas, las coloca bajo nuevas tensiones ocasionando rupturas, olvidos, renunciaciones y corrimientos que en cada caso resulta complejo localizar y cuestionar.

Observamos que las nuevas políticas de institucionalización y patrimonialización, tensionan la vida de las representaciones culturales en cuanto las colocan bajo las lógicas de la espectacularización, el mercado, la economía y la producción.

La construcción identitaria de la cultura popular

El carnaval uruguayo se constituye actualmente como una fiesta popular masiva, en donde convergen diversos estilos y formas de habitus, danzas, músicas, artes plásticas y organizaciones escénicas. Es un campo pluricultural en donde se entrecruzan intereses políticos, culturales, artísticos y económicos dando como resultado una construcción cultural “multi condicionada”, con actores que trascienden lo artístico o simbólico (Canclini, 1990, p. 18).

Por estar inserto en la cultura tiene como característica primera su continua movilidad, una especie de transformación o mutación que lo va atravesando durante su quehacer, un “habitus” que también se va modificando y rehaciendo como construcción social e individual limitante, habilitante y condicionante.

El desarrollo cultural, histórico y sociológico del pueblo uruguayo, cuenta como construcción identitaria de sus relatos con el Carnaval (costumbre y/o rito) inscripto en el pueblo desde los comienzos de la nación como fenómeno urbano acentuado y claramente reconocido en Montevideo, que se fue expandiendo a otras localidades a partir de los progresivos procesos de urbanización del país. Actualmente quizás no debemos hablar del Carnaval sino de los Carnavales pues en cada región se observan representaciones culturales muy diferentes, así como las prácticas sociales generadas a partir de su desarrollo. En este estudio no nos detendremos en esas grandes diferencias regionales, pero si es pertinente observar que los cambios más vertiginosos respecto a la memoria y las prácticas tradicionales del Carnaval, han ocurrido en Montevideo donde la densidad de población, la acumulación de capitales y las dinámicas de producción se desarrollan a una escala mucho mayor que en el resto del país.

En el proceso de construcción ciudadana y democrática y en el ingreso progresivo al capitalismo y mercantilización de la cultura, las formas, los modos y los sentidos del Carnaval se han ido modificando “con sus irreverencias y sus característicos desbordes, el Carnaval fue destinatario sistemático de la prédica disciplinadora, y sus múltiples y ambivalentes alternativas reflejaron puntualmente las tensiones que pautaron una transición semejante” (Alfaro, 1998, p15).

Esta “civilización” y posterior “mercantilización” de la fiesta popular del Carnaval, se fue gestando y acentuando en el transcurso

del siglo XX y nos ofrece actualmente un Carnaval ya constituido como “campo” dentro de lo social (Bourdieu, 2010, p 13), espacio ya instituido dentro de la cultura uruguaya, que se desarrolla en base a relaciones de fuerza entre las instituciones y los agentes comprometidos en el juego. Aquí podemos observar las tensiones que elabora Prats (2000, pp. 121-124), respecto a la construcción patrimonial política, comercial y o científica donde a su vez la sociedad civil también tendrá su lugar, pero siempre sujeta a determinados poderes, sin los cuales no puede obrar.

Cabe observar que el Carnaval ha engendrado históricamente un vínculo atravesado por diversas relaciones de poder y de clase, circunscritas dentro de una fiesta que indefectiblemente precisaba recursos económicos y materiales para poder efectuarse, recursos cuya inversión fue en aumento sobre todo a partir de la espectacularización de la fiesta.

El proceso se da en forma progresiva a partir de un corrimiento en el núcleo del Carnaval que pasa de ser una fiesta profana, desmedida, vivida y encarnada por y desde el pueblo, a ser una fiesta contemplada, regularizada y ordenada por un orden institucional (burguesía estatal) que va a imponer su modelo de hombre, civilización, juego y barbarie.

Esta regularización implica sujetar el Carnaval a normas, reglas y formas, generando la apropiación de gran parte de sus mecanismos operativos a manos de intereses particulares y cadenas mediáticas globales que van a fomentar un Carnaval como producto cultural fabricado por y para la industria cultural.

Los cambios en relación a las dinámicas del mercado y del poder hicieron que su validación en cuanto espectacularización cada vez mayor fuese realmente servil a los intereses que Prats (2000) desarrolla como políticos, económicos y científicos. En el caso del Carnaval uruguayo se va a desarrollar la convergencia de los tres tipos de construcciones que analiza Prats, donde cada uno de estos campos de intereses jugará un papel específico e interrelacionado en el puzzle que habilitará la activación del patrimonio Carnaval, históricamente desvalorizado y recientemente ponderado. Donde como el autor menciona, el patrimonio como “invención y construcción social”, va a promover discursos sobre la realidad y legitimarse mediante distintos procedimientos institucionales (pp. 115-116).

Carnaval, oficio de memoria, tradición de creadores, artis-

26. Nuestra perspectiva sobre la modernidad se fundamenta en el trabajo filosófico de Enrique Dussel (2007). En este desarrolla una perspectiva distinta de la Modernidad y la explica con detalle. Concibe tres momentos diferenciados. La primera Modernidad que se despliega desde 1492 hasta 1630, con la exploración del atlántico y se extiende hasta el desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. A esta le sigue la segunda Modernidad que se desarrolla desde 1630 hasta 1789, el momento de la constitución del Estado Moderno Francés y finalmente este proyecto se reproduce en la tercera Modernidad, que actualmente continúa desplegándose a nivel global.

27. Esto se dio paralelamente a la introducción de las ideas de desarrollo y a la categoría subdesarrollo referida a los países de América Latina.

28. Para la producción de una futura antropología desde Bolivia nos parece importante, establecer un debate crítico con este “pensamiento católico latinoamericano”.

tas y artesanos

Hemos de observar como en las culturas en general las fiestas de Carnaval reiteran los ciclos anuales de ritos, mitos y elaboración de sentidos, anclados en la fuerza de las tradiciones y las comunidades. De este modo las sociedades hasta el momento han sostenido lazos con su memoria, sus herencias y la transmisión de sus saberes, en la dinámica inestable y siempre dialéctica que todo esto implica, donde el Carnaval ha experimentado de forma continua modificaciones, migraciones y corrimientos en todos sus campos, transformándose los aspectos creativos, económicos, organizativos y vinculares de la fiesta, pero aun así (¿hasta ahora?), preservando parte de sus procedimientos, saberes y sentidos identitarios.

En su particularidad, el Carnaval uruguayo propone una fiesta muy larga (duración de 45 días), que implica el traslado continuo de los conjuntos de uno a otro tablado (escenario popular) durante ese lapso de tiempo. También implica un concurso oficial (en el teatro de Verano Ramón Collazo) que es televisado desde el 2004⁵⁸ por VTV (Tenfield) y por último cabe mencionar que en su esquema distributivo tiene por separado tablados municipales (públicos) y tablados comerciales (de privados). Por los municipales pasan todos los conjuntos, por los privados pasan sólo algunos según su éxito, el gusto de los dueños y la demanda del público que se traduce en cuantas entradas se venden en presencia de tal o cual conjunto. Este breve esquema es presentado para dar a conocer a grandes rasgos las dinámicas del concurso y para mencionar que las lógicas del capital han ido creciendo exponencialmente a partir del ingreso de la transmisión en vivo y la mediatización de la fiesta.

También a raíz de ello han desaparecido muchos tablados y se han despoblado sobre todo los de los barrios más periféricos (populares municipales) que consumen el espectáculo a través de la pantalla, mientras se generan unos pocos mega escenarios (privados) como el Velódromo y el Géant que ofrecen servicios masivos con parafernalia acorde al tipo de evento.

Las prácticas del olvido comprenden toda una serie de cambios socio culturales que implican prácticas y discursos que se levantan y promueven sin demasiada conciencia y con muy poca resistencia pues es parte del orden hegemónico la instalación subrepticia de sus lógicas en los más variados escenarios.

58. La inclusión de lo mediático en el Carnaval fue progresiva, realizándose entre 2000 y 2004 la transmisión del Desfile Inaugural de Carnaval y del Desfile de Llamadas, además de algunos emprendimientos esporádicos en los 80 (Alfaro y Di Candia, 2014, p. 38) y en 2004, DAECPU (directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos Populares del Uruguay) firma el convenio con Tenfield produciéndose el ingreso de grandes capitales en las dinámicas internas del Carnaval

De este modo el quehacer artesano dedicado a la creación estética y plástica que año a año sucede de manera renovada en todas las áreas del Carnaval uruguayo está en crisis, tendiente a desaparecer debido al juego de intereses y las nuevas formas “mercantilizadas” de producción y consumo cultural que por un lado “patrimonializan” una práctica legendaria, tradicional e identitaria, y al mismo tiempo la someten a las lógicas del mercado y a las operaciones de productividad técnica validadas por éste, la comunidad tecno mediática y los intereses políticos. Sucediendo lo que advierte Prats (2000) en cuanto a la complejización o distanciamiento de las “identidades” de ese “nosotros del nosotros”, en cuanto los mecanismos de reconocimiento y validación comienzan a ser otros y donde se traza una distancia entre la “representación” y las prácticas históricamente desarrolladas.

Estos cambios socio-políticos y culturales modifican las prácticas cotidianas dentro de las cuales (entre muchas otras), se encuentra el quehacer referido al “decorado”, a la construcción plástica y al “vestido” del Carnaval.

El sistema plástico que se ha ido construyendo alrededor de la fiesta del Carnaval tiene su anclaje en los elementos compositivos del ritual que se van armando y transformando a partir de su propia praxis, integrando en ella en forma más o menos racionalizada los siguientes elementos:

a- elementos constitutivos de la tradición, inscriptos en las formas, los materiales y los colores (volumen, brillo, abundancia de tela).

b- construcciones discursivas que validan y enfatizan las prácticas desarrolladas (vínculo con las estructuras y los reglamentos que sostienen la fiesta, validación e importancia de determinadas creaciones por ejemplo las modas que se instalan).

c- elementos de innovación expresivos e imaginativos (movimiento, posibilidades expresivas en relación a la plástica, nuevas tecnologías, uso e investigación de materiales y mecanismos).

Atravesando estas variables con mayor o menor grado de incidencia está el poder económico que va a determinar el grado de inversión en relación a las creaciones plásticas y muy frecuentemente en relación al posicionamiento del conjunto dentro del concurso (costo, brillo, magnificencia, abundancia de cambios).

La impronta artesanal ha sido y continúa siendo parte de la entraña compositiva de las construcciones populares del Carnaval, ocupan-

do un lugar y un tiempo de dedicación muy importante por parte de la comunidad, donde como desarrolla Escobar (2014) en relación al Paraguay, pero pudiendo hacerse extensivo al arte popular latinoamericano

La producción estética de los sectores populares se canaliza exclusivamente a través de los rituales y las artesanías la cuestión se complica porque solo estas se canalizan en objetos, únicos soportes tangibles de su creatividad. Pero llamar artesanías a esas expresiones sería referirse sólo al aspecto manual de su producción y anclar en la pura materialidad del soporte, desconociendo los aspectos creativos y simbólicos y cayendo en la rampa de una actitud discriminatoria que segrega las manifestaciones populares erradicándolas del reino de las formas privilegiadas (p 52-53)

La atención a estos procedimientos, la valorización de sus prácticas, el traspaso de saberes en su íntimo vínculo con la memoria, la posibilidad de crear bajo inestables circunstancias materiales y la dedicación de trabajo en horas de tiempo y entrega (muy asociadas a lo ritual); son algunos de los aspectos que he considerado apreciables a partir del reconocimiento de estas prácticas populares en su carácter histórico e identitario, en relación a sus manifestaciones actuales.

Tomando en cuenta su recorrido ancestral, el estudio acerca de estos fenómenos resulta necesario para el reconocimiento de las ambigüedades y tensiones implicadas en la patrimonialización de la fiesta, ya que ciertas lógicas de poder y abuso siguen siendo constitutivas de las relaciones humanas más allá de la patrimonialización, inclusive por momentos como desarrollan Rufer (2021) y Prats (2006) ésta las válida y acentúa.

También es pertinente en el sentido de su uso social, ya que al quedar marginalizados ciertos sectores de la sociedad (los fundadores), este patrimonio se torna en beneficio exclusivo de una clase económica que tiene los medios para producirlo y a su vez para consumirlo, sucediendo rupturas estructurales en la parte más vulnerable del tejido social.

Como desarrolla Canclini (1993, p. 28) acerca de Williams, en el Patrimonio conviven elementos de orden arcaico, residual y emergente. En el caso del Carnaval uruguayo, actualmente lo residual y

emergente se combinan y dan lugar a una cierta preservación de elementos identitarios. A partir de los mecanismos de dependencia gestados en lo interno de la construcción de la fiesta, se pueden observar los vínculos entre lo material, lo mítico-ritual y lo racional, atravesados de forma determinante por las relaciones de producción y de poder establecidas en las dinámicas sociales y sus correspondientes valores simbólicos.

Actualmente se trata de la espectacularización de la realidad, que tiene sus dos grandes pilares en los mal llamados medios de comunicación (la televisión especialmente) y el turismo (Prats, 2006, p 73).

El ingreso de Tenfield, resulta un suceso destacable debido a que dicha empresa comercializa y difunde en la red local y global el mundo del "entretenimiento", en donde a partir de ese momento van a converger el fútbol, otros diversos deportes, espectáculos y el Carnaval. Todos estos "entretenimientos", resultan atravesados por las lógicas del mercado, la inversión de capitales y la exposición y mediatización de sus máximas figuras (por ejemplo, comienza a suceder en el Carnaval el uso del "equipo deportivo" de una marca sponsor por todos los integrantes del conjunto cual cuadro de fútbol)

Las variables de incidencia y los condicionamientos implicados en el ingreso al mercado audiovisual masivo implican modificaciones en el macrosistema del Carnaval y en el microsistema de todas las categorías, el llegar a un número mucho mayor de espectadores y la inserción en un nuevo código de producción y consumo se vinculan directamente con el establecimiento de lógicas hegemónicas que de una manera muy natural, casi como algo que se da "de hecho" van dejando de lado y excluyendo formas culturales y sociales marginales que no cumplen con el modelo productivo más eficaz, modelo que a su vez sostiene lógicas de clase observables en la estilización y homogeneización continua operada por ejemplo en los programas de entretenimiento, a nivel tanto local como global (cánones de belleza respecto al cuerpo, al consumo relacionado a las formas del vestir, el tipo de indumentaria y las marcas que se portan, los hábitos que se promueven, las maneras de gestualizar y de hablar).

En la adaptación e inserción de las prácticas tradicionales y populares a las lógicas del capital, se suceden mecanismos de sumisión y olvido, que generan recurrentes marginalizaciones.

La factura artesanal como práctica de memoria y comunidad

Los aspectos hipotecados son muchísimos por lo cual centraré la atención en la factura artesanal del Carnaval y sus procesos de pérdida.

Como ya he mencionado, los tablados⁵⁹ se dividen en populares (municipales) y comerciales (privados) y el concurso oficial se da en el escenario del teatro de verano Ramón Collazo. He de mencionar que entre 2021 y 2025 existieron entre 25 y 30 escenarios, la relación populares-comerciales ha sido de aproximadamente el doble los populares respecto a los comerciales (esto ha menguado mucho, en la década de los 90 llegó a haber hasta 60 tablados en Montevideo).

El trabajo artesanal en Carnaval ha estado hasta el momento enfocado en distintas áreas; la de vestuario y apliques a cargo de modistas/os, diseñadores y técnicos/as; la de escenografías a cargo de obreros/as, técnicos/as y diseñadores, la de utilería a cargo de realizadores técnicos y diseñadores; y las de decoración y escenografía de tablados a cargo de núcleos de vecinos/as que independientemente de los conjuntos realizan su labor en colectivo preparando el lugar.

El área que comprende vestuario y apliques si bien ha experimentado cambios a nivel de adelantos técnicos como el cortado láser, las nuevas tecnologías en relación al pegado, unión y mecanismos de realización, sigue contando con la necesidad imperiosa de artesanos que construyen los diseños en los cuerpos, sobre los cuerpos, tomando en cuenta sus formas, tamaños y movimiento. Es necesario mencionar sin embargo que cada vez con más frecuencia se utilizan diseños extraídos de los medios audiovisuales que replican o copian imágenes generadas en otros contextos y producciones.

El mayor olvido, o la mayor renuncia, se puede observar actualmente en el área escenográfica, tanto en la realización de decorados para tablados populares, como en la realización de escenografías para los conjuntos.

Condicionada por intereses económicos la producción artística popular marca una tendencia a renunciar a formas artesanales de expresión como han sido hasta ahora la fabricación de elementos escenográficos y de utilería, los cuales han sido eliminados o am-

59. Se refiere a los escenarios populares del Carnaval, antiguamente de tablas y tirantes de madera o hierro, actualmente algunos populares y otros comerciales dan cuenta de una gran distancia estructural y compositiva en su infraestructura y en su entorno

pliamente desplazados en los distintos territorios.

Por ejemplo, en el Teatro de verano Ramón Collazo, donde se da el concurso oficial, se instalaron las pantallas led como elemento estructural a priori, como fondo escenográfico pre determinado enfocado en construir el “show espectacular”, a imagen y semejanza de múltiples programas de entretenimiento globales

Este nuevo fetiche de la mercancía se instala en 2020 a partir de la pandemia del COVID 2019 (utilizada como excusa), dejando a un lado las inmensas producciones plásticas que se generaban año tras año, donde no solo se horada el trabajo y la sobrevivencia zafra de muchísima gente sino que además se instala un discurso estético hegemónico que podemos con facilidad observar dentro de todos los programas de entretenimiento tanto nacionales como internacionales, estableciéndose una especie de “carnaval match”. Los argumentos en defensa del uso totalizado de las pantallas se basan en la economía de producción, la reducción del gasto, la simplificación de los montajes, la reducción de riesgos. Las preguntas ineludibles son: ¿quiénes se benefician con esta reducción de costos?, ¿quiénes quedan relegados de esta repartición?, ¿no se produce acaso una mayor acumulación de capital por parte de algunos actores?, ¿la lógica del progreso tecnológico no reconoce límites en cuanto a los saberes identitarios tradicionales?, ¿corresponde al Estado intervenir en la protección de determinados bienes y sus correspondientes prácticas?

En el territorio de los tablados la cosa también se tensiona, en Montevideo la Intendencia Municipal⁶⁰ que es quien organiza y distribuye la fiesta junto a Daecpu, otorgando pequeñas cifras de dinero y asistencia técnico-creativa (talleristas) para que los vecinos de cada barrio realicen las escenografías de sus tablados, lo cual es complejo pues son en general en barrios de muy bajos recursos donde los vecinos trabajan mucho y no cuentan con la posibilidad de dedicarse “honorariamente” a hacer el decorado, además del progresivo desmembramiento de la red social colectiva producto de tensiones socio económico culturales muy complejas.

Por otro lado, los tablados comerciales (los que llevan más público y están situados en zonas privilegiadas accesibles a las clases medias) no construyen escenografías de ningún tipo, colocando en general una lona de fondo con alguna propaganda, luciendo en los laterales del tablado pantallas con continua promoción de consumo de mercancías.

60. La fiesta del Carnaval es organizada en conjunto por la Intendencia Municipal (en cada departamento del país) y Daecpu (Directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos y Afines) en Montevideo, y otras organizaciones de distinta forma en el resto del país. Lo público estatal son las intendencias, lo privado las organizaciones de dueños y cooperativas artísticas

De este modo, la menguante construcción de los tablados artesanales comunales, y también la anulación de dichas construcciones en el teatro de verano (el escenario del concurso), van generando el olvido de prácticas patrimoniales, haciéndolas desaparecer. Donde van produciéndose la pérdida de las prácticas y los saberes, además del ejercicio de los lazos colectivos comunitarios generados a partir de una tendencia cada vez mayor a la acumulación de capitales por parte de núcleos cerrados.

Estos fenómenos que pasan inadvertidos, deberían comenzar a observarse pues integran el carácter patrimonial del fenómeno del Carnaval uruguayo en cuanto práctica cultural identitaria que colabora con la recomposición de lazos sociales y con la construcción de experiencias transformadoras y muy especialmente con la construcción de autonomía, en momentos de tanto control y fragmentación social.

Tenemos entonces varios agentes involucrados: El mercado (sponsors, Tenfield, inversiones), Daecpu (propietarios, directores, cooperativas) el Estado (intendencia), y la sociedad (los actores productores y los espectadores consumidores). Desde la perspectiva tanto de Canclini como de Rufer como de Prats, la interacción desigual de los agentes privados, el Estado y la sociedad civil, es una tensión que actualmente están viviendo las prácticas culturales locales y que se debate entre los capitales y las experiencias simbólico identitarias de cada cultura.

Los autores analizan el delicado equilibrio entre estas tensiones de intereses y sus funciones sociales, atravesadas por la construcción de historia y memoria en forma particular (Gnecco y Rufer, 2021) respecto también al carácter híbrido, desigual y subalterno de las poblaciones, una vez más en situación desfavorable en la lucha de intereses también planteada alrededor del constructo patrimonial.

Debido al claro marco institucional que se ha gestado alrededor de la fiesta del Carnaval en nuestro país resulta necesario y hasta urgente un papel más potente a nivel ideológico y operativo de parte de la clase política (Estado), en cuanto es materia de su función pública poder establecer mecanismos de protección y valorización de fenómenos patrimoniales como el Carnaval.

La función del disfraz y del decorado guardan estrecha relación con la posibilidad de sostener y levantar “la ficción” en el Carnaval, son puntos de apoyo, de juego, de referencia y de reconocimiento.

Tienen tiempo y códigos que les son propios, cuentan con recursos estéticos que ayudan a establecer la “magia” de estar siendo otro/a; el análisis y la valorización excesiva de los discursos orales coloca por lo general el foco en “lo que se dice”, preponderantemente a través de la palabra y el gesto, olvidando (negando o desconociendo implícitamente) que no son esos los únicos lenguajes presentes en el Carnaval y que las “imágenes”, portan mensajes, comunican y expresan sentidos.

Estas prácticas se constituyen dentro de nuestro acervo cultural y es en ellas que se gestan y organizan los hábitos, costumbres y saberes que forman parte de nuestro patrimonio tangible e intangible. Sus alcances quedan inscriptos en múltiples aspectos del entramado sociocultural, relacionados a la historia, la memoria y la identidad en la identificación de ciertas técnicas manuales y de uso y tratamiento de materiales, formas, texturas y colores.

También aspectos relacionados a la elaboración creativa como espacio de libertad, de encuentro, de renovación y de investigación, aspectos relacionados a la generación de trabajo, a la enorme cantidad de gente que trabaja de manera “zafral” en Carnaval, resultando un ingreso fundamental para su economía anual.

Considero a su vez delicada la posible homogeneización que puede llegar a implicar el concepto de “hibridación” trabajado tanto por Canclini como por Hall en relación a los cambios y transformaciones de las culturas contemporáneas, atravesadas por influencias globales, la hibridación puede no permitir ver las luchas de clases y las tensiones alrededor de las hegemonías culturales cada vez más expandidas y de solapada y difícil localización.

Si se sistematizan y se tecnifican, si se expropian y privatizan las prácticas culturales de una comunidad, si se producen y venden como objetos de consumo, inevitablemente se degradan y tienden a desaparecer el desarrollo y la retroalimentación que de manera cíclica y constante se dan entre saberes de antaño, herencias, costumbres y técnicas convocadas por la fiesta del Carnaval que llama a la representación, a la risa, a la riqueza expresiva y comunicativa, a la creatividad y a la renovada ilusión de la farsa, año tras año.

Las causas antes descritas acerca del gran cambio ocurrido en el conjunto del Carnaval, nos conducen a la difícil tarea de como preservar parte de estas representaciones culturales sin someterlas a la conservación arcaica o al aislamiento.

Queda mucho por pensar y hacer ...

Bibliografía

- Alfaro, Milita (1991). *Carnaval, Una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta. Primera parte: El carnaval heroico*. Montevideo, Trilce.
- Alfaro, Milita (1998). *Carnaval, Una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta. Segunda parte: Carnaval y modernización. Impulso y freno del disciplinamiento*. Montevideo, Trilce.
- Alfaro, Milita y Di Candia, Antonio (2013-2014). *Carnaval y otras fiestas*. Montevideo, Nuestro Tiempo.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Intelectuales políticas y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto*. Buenos Aires, Siglo veintiuno
- Escobar, Ticio (2014). *El mito del arte y el mito del pueblo*. Cuestiones sobre arte popular. Buenos Aires, Ariel.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas*. Distrito Federal, Paidós
- García Canclini, Néstor (1993). *Los usos sociales del patrimonio cultural*. Distrito Federal. Departamento de antropología de UAM Iztapalapa, cuaderno 24.
- Gnecco, Cristóbal y Rufer, Mario (2021). *Regímenes de memoria y usos políticos y sociales del tiempo pasado. Conversación con Mario Rufer*. Tabula Rasa, 39, 323-338. <https://doi.org/10.25058/20112742>. n39.15
- Hall, Stuart (2016). *¿Patrimonio de quién? Des estabilizar el patrimonio e imaginar la post nación*. Intervenciones en estudios culturales, (3): 15-31 / 15. Traducido por Daniel Ramírez y Laura Castiblanco. Texto del discurso principal dado el 2 de noviembre de 1999, en la conferencia nacional Patrimonio ¿de Quién? El impacto de la diversidad cultural en el patrimonio vivo británico, G-Mex, Manchester, Inglaterra. [nota original]
- Prats, Llorenç (2000). *El concepto de patrimonio cultural*. Cuadernos de antropología social. n11. Artículo publicado en Política y Sociedad. Revista de la Universidad Complutense. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. n° 27. pp. 63-76. Madrid

1998

Prats, Llorenç (2006). *La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias*. 072 PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, nº 58, mayo 2006, pp. 72-80. <https://doi.org/10.33349/2006.58.2176>

Os processos de patrimonialização dos patrimônios imateriais afro-indígenas na América Latina: lutas e resistências

Christine Douxami

Universidade de Marie et Louis Pasteur

chrisluabela@yahoo.fr

Hebe Mattos

Universidade Federal de Juiz de Fora

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Douxami, C. (2025). Os processos de patrimonialização dos patrimônios imateriais afroindígenas na América Latina: Lutas e resistências. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 143-155. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumo

Este ensaio procura, de forma sucinta, abordar as diversas formas de patrimonialização na América Latina, evidenciando o quanto esses processos têm sido fundamentais como instrumentos de reparação histórica — tanto em relação à escravização de pessoas submetidas ao exílio forçado oriundas do continente africano, quanto no que se refere aos povos originários da região. Procuramos demonstrar o caráter profundamente político dessas iniciativas, uma vez que sua eficácia e alcance variam conforme os governos em exercício nos diferentes países e, também, em função das particularidades dos processos coloniais a que cada nação foi submetida. Apesar dos avanços observados em escala continental, os esforços de reconhecimento da riqueza e da força das manifestações culturais afro e afro-indígenas enfrentam retrocessos significativos quando entram governos mais conservadores ou populistas. Serão igualmente abordadas, ainda que de modo pincelado, as complexidades ligadas aos processos de identificação afro-indígena no contexto dessas políticas de patrimonialização.

Palavras chaves

patrimonialização, afro-descendente, afro-indigenas, patrimônio cultural imaterial

Introducción

A diáspora forçada de africanos escravizados nas Américas tem origem na ação comercial de traficantes portugueses na costa africana no século XV, legalizada no contexto da colonização católica na América, comandada pelos impérios ibéricos durante o século XVI. A expansão e consolidação da economia escravista no século XVII, com envolvimento de todas as potências coloniais europeias, também católicas como a França, ou protestantes como

Holanda e Inglaterra, levaria a diáspora forçada de africanos a todos os cantos do continente americano, colocando-os em contato forçado com as populações originárias e as novas elites coloniais. O patrimônio cultural afrodescendente na América Latina é inseparável da memória do tráfico atlântico de escravizados como crime contra a humanidade que inscreveu o racismo como elemento estruturante da modernidade atlântica, e das interações dos africanos escravizados com as populações autóctones, muitas vezes também em situação de escravização, e as diferentes elites coloniais. Do ponto de vista deste artigo, a latinidade é uma construção intelectual do século XIX que incide, sobretudo, nas antigas áreas de colonização católica das Américas, incluindo as regiões de colonização ibérica (Portugal e Espanha) e francesa, no continente e nas ilhas do Caribe. A geografia da latinidade é, na origem, católica e colonial, colocando em evidência hierarquias raciais e misturas culturais. O legado cultural afrodescendente é mais amplo, têm seu epicentro nas várias formas de tambores e instrumentos de percussão artesanais com seus respectivos batuques, para guardarmos um termo brasileiro, na roda em sentido anti-horário e nas cosmologias e religiosidades de matriz africana, deixando marcas específicas em todo o continente, na América Latina, nos Estados Unidos, no Canadá e em todo o Caribe.

Por outro lado, patrimônio e memória se constroem no tempo presente. São definidos, sobretudo, por políticas públicas construídas no âmbito dos diferentes estados nacionais e de organismos internacionais como a Unesco. Cronologicamente este texto se organiza pensando o impacto do projeto “Rota dos Escravizados: resistência, liberdade e patrimônio”, criado em 1994 (então Rota dos Escravos) e da convenção de patrimônio imaterial de 2003, ambos da Unesco, sobre as políticas públicas relativas ao legado cultural afrodescendente em diferentes países da chamada América Latina e do Caribe latino. A principal base empírica para esta abordagem, utilizamos as conferências do seminário Patrimônio Imaterial Afro-Indígena e Políticas Públicas na América Latina, organizado na IRD-Brasil, nos anos de 2022, 2023, 2024 e 2025, com a participação de especialistas de diversos países latino-americanos. As sessões do seminário, com coordenação geral de Christine Douxami, da IRD-IMAF, contam com apoio e participação do projeto Passados Presentes, do LABHOI/UFF/UFJF, coordenado por Hebe Mattos, Martha Abreu e Keila Grinberg e têm como questão de base, em paralelo às interações afro-indígenas,

a constatação de que reconhecer patrimônio imateriais e pensar sua salvaguarda implica em conhecer, valorizar e dialogar com os seus detentores.

Para abordar o patrimônio imaterial afrodescendente e afro-indígena na América Latina propomos conhecer a história e prescrutar a memória dos seus detentores, levando em conta algumas variáveis clássicas (úteis ainda que muitas vezes estereotipadas): 1) países e regiões de colonização ibérica ou francesa que tiveram a economia colonial escravista e o tráfico de africanos escravizados no centro de sua demografia, como Brasil, Haiti, Cuba, grande parte do Peru, além das regiões caribenhas de Colômbia e Venezuela; 2) países e regiões de colonização ibérica ou francesa que conheceram a escravidão africana como fenômeno periférico e construíram imaginários nacionais baseados na memória da conquista das civilizações indígenas e da mestiçagem euro-indígena, como México, Equador, República Dominicana ou simplesmente do extermínio indígena e de populações afrodescendentes para valorizar a prevalência europeia, como Argentina, Chile e Uruguai.

O racismo estrutural subalternizou de forma profunda o legado afrodescendente no continente, cujas religiosidades e tradições foram muitas vezes negadas, além de proibidas e perseguidas, não apenas no período colonial, mas também pelos estados nacionais. A coleção Nosso Sagrado do Museu da República no Brasil, com objetos de culto de religiões afro-brasileiras, foi construída a partir de objetos recolhidos pela repressão policial a estes cultos ao longo do século XX. O reconhecimento e valorização da herança cultural africana desde finais do século XX não deve diminuir a atenção no combate ao racismo que ainda permanece, estruturando as sociedades latino-americanas. Se o legado cultural africano é fundamental para o Haiti, protagonista na criação do projeto Rota dos Povos Escravizados da Unesco, o racismo contra a imigração haitiana na vizinha República Dominicana, segundo a pesquisadora Catherine Bourgeois, impede a implementação de políticas de valorização nacional do Gaga dominicano, patrimônio de matriz africana presente em todo Caribe, atualizando, em plena década dos afrodescendentes da ONU, práticas de desnacionalização e de perseguição aos haitianos, assimilados ao “haitiano estrangeiro”, mesmo quando nascidos no país ou imigrados em situação de legalidade. Apesar disso, a República Dominicana é signatária da convenção de patrimônio

imaterial da Unesco de 2003 e todos os seus 5 patrimônios inscritos na lista de patrimônios imateriais do órgão são de matriz africana ou afro-indígenas (a fabricação do pão de mandioca, a música e a dança da bachata dominicana, a música e a dança do merengue, o espaço cultural da irmandade do Espírito Santo dos Congos da vila de Mella, a tradição do “Teatro bailado de Cocolo”). Para os praticantes do Gaga, a resistência possível se faz na busca de reconhecimento e apoio internacionais. Redes de países como o Crespial (centro regional para la salvaguarda del patrimonio cultural imaterial da América Latina, categoria 2 da Unesco), ou a rede ibero-americana “iber cultura viva” visam valorizar a diversidade cultural, incluindo o legado cultural de matriz africana dos vários países.

De todo modo, sobretudo nos países que se formaram a partir da economia colonial escravista e que foram os epicentros do tráfico de africano escravizados, como Brasil, Cuba, Haiti, e regiões da Colômbia, Venezuela e Peru, os respectivos estados nacionais, com limitações diversas e em diferentes contextos políticos têm estabelecido políticas de reconhecimento e valorização deste legado.

Brasil e Colômbia são paradigmáticos desse processo, de certa forma inscritos no caráter multicultural da constituição brasileira de 1988 e da constituição colombiana de 1991. A constituição brasileira aprovada em 1988 mostrou-se um marco de mudança da política patrimonial do Brasil, em seus artigos 215 e 216, que atendiam antigas demandas políticas do Movimento Negro Brasileiro. Em conjunto, eles reconheceram a cultura como direito constitucional, incluindo, “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (artigo 216), cabendo ao Estado proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (artigo 215). A partir do decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, foram implementadas inúmeras ações com vistas a contribuir para a defesa e preservação da diversidade étnica e cultural do país. Esta diversidade encontra-se expressa em versos, danças, ritmos, rituais, saberes, modos de ser e fazer, muitos deles de matrizes africanas imemoriais, visibilizando e valorizan-

do a ação dos detentores desses patrimônios, herdeiros diretos dos últimos africanos que sofreram o deslocamento forçado do tráfico de escravizados e que passaram a se organizar e a agir politicamente na defesa de seus direitos culturais.

As dinâmicas políticas entre o processo de reconhecimento estatal e ação política dos grupos de detentores dos patrimônios culturais é complexa e nem sempre isenta de conflitos. Entre os bens já registrados como patrimônios culturais afro-brasileiros ou afro-indígenas, Martha Abreu e Livia Monteiro destacaram no Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos, em 2020: como registro de saberes: Ofício das Panelas em Goiabeiras, Ofício das Baianas do Acarajé, Ofício dos Mestres de Capoeira; como registro de celebrações: Complexo Cultural do Bumba meu Boi do Maranhão, festa do Senhor do Bonfim; como formas de expressão: maracatu nação, maracatu de baque solto, roda de capoeira, tambor de mina, samba de roda, matrizes do samba carioca e o jongo do sudeste. As festas de Congos e reinos de Minas Gerais, com grande influência do catolicismo negro e das cosmologias bantos da África Central, conseguiram o seu registro em junho de 2025. O candomblé, religião de matriz africana com origem no culto de entidades da África Ocidental, é reconhecido como patrimônio cultural em várias cidades e estados brasileiros. Desde o censo de 2010, a população que se auto identifica racialmente como pretos e pardos responde por mais da metade da população brasileira. O samba de Roda do Recôncavo Baiano foi o primeiro patrimônio imaterial brasileiro reconhecido pela Unesco, no ano de 2005, tributo à importância da matriz africana para o patrimônio cultural do país. Na lista brasileira da Unesco, como o samba de roda, a roda de capoeira e o bumba meu boi maranhense se destacam entre os patrimônios criados e performados, majoritariamente, por populações diretamente relacionadas com a história das últimas gerações de africanos escravizados em terras brasileiras conjuntamente com as populações afro-indígenas. Outros patrimônios listados são marcados por trocas culturais, que incluem matrizes africanas, como o frevo do Recife.

A Colômbia instaurou políticas culturais parecidas com as do Brasil, de intenção ainda mais claramente multiculturalista. A população afro-colombiana representa, segundo o censo de 2018 e suas reavaliações, 9,34% da população. Os dois países têm acordos de cooperação neste âmbito desde 2009. Num contexto de

guerra civil, o estado colombiano buscou proteger as populações em perigo e seus patrimônios culturais, através de um instrumento jurídico chamado salvaguarda étnica, que buscava garantir a territorialização de populações indígenas e afro-colombianas, que sofreram durante a guerra muitas vezes desapropriação de terras. Apesar dessa ação, esses grupos continuam em perigo mesmo depois da assinatura dos acordos de paz. Desde 2006, são também implementadas políticas culturais via o setor do patrimônio imaterial, após a assinatura da convenção da Unesco de 2003, reconhecendo e salvaguardando patrimônios imateriais de matriz africanas e indígenas, sobretudo em áreas rurais. O objetivo oficial é o respeito pela diversidade étnica e cultural da nação, o que atribui força simbólica para a luta por direitos culturais dos grupos afro-colombianos. A música de marimba, legado afrodescendente da região do Pacífico Sul colombiano é reconhecida como patrimônio da humanidade pela Unesco, bem como o quilombo de San Basilio de Palenque, formado no século XVII. Uma das especificidades da Colômbia é o enfoque na cozinha afrodescendente como bem imaterial. Apesar de todas as políticas públicas nacionais e internacionais de apoio, as comunidades frequentemente se queixam da expansão das relações de mercado, através sobretudo do turismo, que muitas vezes não respeita a propriedade intelectual dos detentores do patrimônio afrodescendente. Como no Brasil, as relações entre estado e grupos detentores é tensa e implica em navegar por meandros burocráticos complexos. O exemplo dos grupos praticantes da dança de pau (Machete y Bordon) da Colômbia, analisado em uma das sessões do seminário da IRD é bastante elucidativo. Manifestação de matriz africana, parecida com o Garrote da Venezuela, o Jogo do Baston no Haiti, ou o Maculelê no Brasil, seus praticantes têm ainda dificuldades para conseguir seu reconhecimento como patrimônio cultural mesmo em nível local.

Também a Venezuela tem uma importante população afrodescendente e valoriza seus patrimônios. Se oficialmente o censo de 2011 registra apenas 0,7% de afrodescendentes, 51,6 da população se reconhece como “morenos”. O patrimônio cultural ligado às festas para São João está diretamente ligado às confrarias, sociedades e irmandades negras do período colonial. Reconhecidas como patrimônio cultural, essas festas se estendem num amplo ciclo festivo de maio a meados de julho, em numerosas comunidades afrodescendentes venezuelanas, levando multidões para a

rua para comemorar um verdadeiro ritual de renascimento pela fé no santo. Com seus tambores, danças, e rituais caseiros e familiares, os grupos detentores agregam diferentes gerações e dão enfoque especial à participação das mulheres para negociar a realização da festa com autoridades, comerciantes locais e com a igreja católica. Os grupos detentores dessa manifestação reivindicam sua autogestão e participação ativa na salvaguarda do patrimônio cultural. Também são reconhecidos como patrimônio afrodescendente as Bandas de Parandas de Santos Inocentes Caucagua, que acontecem durante as celebrações do ano novo, em um ritual onde se ridiculariza o antigo senhor de escravizados, numa inversão de papéis poderosa, usando a roupa do colonizador performando com pequenas bandas. Também mereceu destaque, nos seminários aqui referidos, o Tamunangue do Estado de Lara, e uma dança de pau, o garrote, também reconhecidos como patrimônio imaterial. As danças/lutas envolvendo bastões atravessam toda região caribenha, tanto a parte das ilhas como o continente, com forte vínculo com as populações afrodescendentes.

No Haiti, onde a população afrodescendente é a mais importante, a influência do legado cultural sobretudo dos cultos aos vodus dos povos de língua aja-fon da África Ocidental é parte integrante da identidade nacional. O departamento de patrimônio imaterial (Institut National du Patrimoine et du Tourisme) colabora ativamente com a Unesco e foi pioneiro no projeto Rota dos Povos Escravizados. Apesar da ênfase africano, especialmente na cosmologia vodu, as interações afro-indígenas são também importantes no país. O pão de mandioca é uma tradição afro-indígena interessante ali presente e característica também de Cuba, Haiti, República Dominicana e Honduras, reconhecida como patrimônio imaterial pela Unesco em 2024, com comunidades detentoras com forte viés afrodescendente em todos esses países. No Haiti, além do pão de mandioca, a Unesco reconheceu também a sopa de abóbora (soupe joumou) como patrimônio cultural. O Rara, ou Gaga, como é conhecido na República Dominicana ou em Cuba, com o qual abrimos este artigo, é uma festa que acontece na Semana Santa Católica, muito ligada às tradições religiosas vodu e que incorpora também, segundo Kesler Bien-Aimé, legados de povos originários da ilha. É um dos patrimônios reconhecido pelo instituto do patrimônio haitiano. Os indígenas teriam legado a parte do malabarismo na festa do Rara, como homenagem

à terra no equinócio. A manifestação conta com banda, procissão, muitas cores, danças, cantos, com bambus como instrumentos. Os desenhos dos Veves Vodun, as técnicas de mascarar de Jacmel, entre outras manifestações de influência dos povos africanos, fazem parte dos 19 patrimônios reconhecidos a nível nacional. O catolicismo popular levado pelos colonizadores franceses, espanhóis e portugueses no continente tem também um lugar importante entre a população afrodescendente no país.

Cuba, como vimos anteriormente, última região a interromper o tráfico de africanos escravizados no continente, tem vários patrimônios imateriais afrodescendentes em comum com a Venezuela ou Haiti, como o pão de mandioca e o Gaga, ou ainda as Parandas (um tipo de carnaval). Em maio 2022, Cuba, Belize, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá e República Dominicana iniciaram uma estratégia conjunta de salvaguarda do patrimônio cultural das comunidades afrodescendentes, para reforçar as comunidades e apoiar a sustentabilidade delas. O primeiro patrimônio cubano a ser inscrito na lista de patrimônios imateriais da Unesco tinha matriz africana, a tumba francesa. Corresponde à vinda dos tambores chamados “franceses”, trazido por escravizados de senhores da antiga colônia de Saint Domingue, que fugiam dos tumultos dos primórdios da revolução haitiana no final do século XVIII, após a primeira abolição da escravidão pela revolução francesa. Cuba mantém uma política cultural centralizada e ativa junto ao projeto Rota dos Povos Escravizados da Unesco, o que significou uma inflexão em relação às décadas anteriores e criou recentemente leis específicas para a valorização do patrimônio imaterial. O professor Jesus Guanche, especialista da questão, considera o reconhecimento pelo estado cubano das chamadas casa de templos, ligadas às religiões afrodescendente do Palo Monte (que remonta às influências das áreas bantu da África Central) ou da Santeria (relacionada aos cultos aos orixás, entidades da África Ocidental), o marco inicial de reconhecimento do patrimônio imaterial afrodescendente na ilha. Segundo ele, os reconhecimentos de patrimônios imateriais como a rumba ou a tumba francesa que se seguiram não deixam de ter vínculo com os cultos, por serem as mesmas pessoas que tocam nessas manifestações e nos cultos religiosos. Por exemplo, na Tumba Francesa, os tambores levam panos coloridos ligados às entidades do Palo Monte. Segundo Guanche, ainda existe forte tendência a negar centralidade aos patrimônios negros den-

tro das instituições culturais de Cuba e na comissão nacional de patrimônio imaterial, ainda que o reconhecimento de vários patrimônios imateriais afrodescendentes enuncie uma tendência de mudança.

Essa tendência de reconhecimento do legado cultural afrodescendente é notável também no México. A população afrodescendente soma oficialmente 2,04 % no censo de 2020. Associações culturais conseguiram que uma lei de proteção das comunidades indígenas e afrodescendentes fosse aprovada em setembro de 2024. A tradição dos Diablitos para celebrar os Mortos se refere a grupos de detentores afrodescendentes, que somam 6,5% da população na região do Guerrero. Segundo a pesquisadora Cristine Dias, as lendas da região de Oaxaca e do Guerrero incorporam muitas histórias com pessoas negras. A memória de quilombos ou mocambos se faz presente nestas áreas, com uma relação forte entre indígenas e escravizados fugitivos. Ainda assim, na lista de patrimônios imateriais do México reconhecidos pela Unesco, só consta o Bolero como expressão de ritmo afrodescendente - com poesia espanhola, compartilhado com Cuba⁶¹.

Na América Central, merecem destaque os grupos Garifunas, presentes em Honduras, Costa-Rica, no Belize e na Guatemala. Segundo Carlos Agudelo, os Garifunas saíram do Caribe e guardaram sua língua específica, sua religiosidade, e reivindicam sua identidade de matriz africana, com manifestações de tambores e danças ligados aos ancestrais chamado Dügü ou la Punta, com raízes na história dos antigos reinos da África Central conjuntamente com as raízes indígenas. Essas manifestações foram reconhecidas pela Unesco em 2008 como patrimônio imaterial de Belize, Guatemala, Nicarágua e Honduras. No caso do Guatemala e Nicarágua é o único patrimônio negro reconhecido pela Unesco, e o único patrimônio de Belize. Os Garifunas são resultantes do encontro entre africanos chegados no século XVII em São Vicente nas Antilhas, através de fugas e naufrágios, com a população autóctone. Alguns milhares deles foram deportados para o continente pelas autoridades coloniais espanholas no século XVIII. Dali migraram para Guatemala, sul de Belize até a costa da Nicarágua, formando atualmente 53 povoados⁶².

Mesmo em estados que simplesmente negavam a presença afrodescendente em seus territórios, esta percepção tem mudado significativamente, como vimos com o caso do México.

61. O SIC (Sistema de información cultural referencia mais de 323 patrimônios imateriais no México) https://sic.cultura.gob.mx/?table=frpintangible&disciplina=&estado_id=0

62. Os Garifunas são afro-indígenas pois eles resultam de uma mestiçagem entre indígenas Caribe Arawak (vindo de América do Sul) e o povo escravizado que chegou em São Vicente na Antilhas, inicialmente após naufrágios, pois não tinha colonização europeia em São Vicente, e depois foram escravizados fugindo das outras ilhas. Depois, em 1797, 1500 garifunas deportam para América Central, em ilhas na frente do Honduras, para criar "dificuldades" para os colonizadores espanhóis, pois os Garifunas eram guerreiros confirmados. Depois de um acordo com os espanhóis migraram para Guatemala, sul de Belize e hasta a costa do Nicarágua, com 53 povoados.

O Equador, que teve sua capital, Quito, reconhecida como patrimônio Mundial da Humanidade pela Unesco em 1978, praticamente não valorizava qualquer patrimônio afrodescendente até 2015, quando a música de marimba, compartilhada com a vizinha Colômbia foi reconhecida como patrimônio pela Unesco. Em 2016 o país aprovou a ley orgânica de cultura que adaptou em escala nacional as diretrizes de valorização da diversidade étnica e cultural da Unesco, ainda que enfatizando, sobretudo, a interculturalidade. Apesar disso, a população afrodescendente é expressiva, reside sobretudo na região norte do país, na província de Esmeraldas e no Vale de Chota, e representava, no censo de 2010, 7,5% da população. O país conta apenas com 4 bens listados como patrimônio imaterial da humanidade, sendo que apenas a música de marimba tem matriz africana. Nacionalmente são 29 bens nacionais, o ritmo afro-indígena chamado La Bomba del Chota foi também reconhecido em 2020. Mas nos editais específicos que saíram depois da pandemia de covid 19, devido ao forte impacto da mesma, tomaram em conta as regiões com mais pobreza do país (mais de 80% de pobreza) e dessa vez, em 2021, também focaram nas comunidades indígenas (38 % do projetos) e afrodescendentes (18 % do vencedores)⁶³.

No Peru, 4% da população se reconheceu como afrodescendente no censo de 2017, concentrada sobretudo no litoral sul. Na região de Zaña há manifestações como o baile Tierra ou os Diablitos, bem como especialidades culinárias que estabelecem conexões com essas populações. As manifestações « hatajo de negritos » e l'« hatajo de pallitas » são reisados, em homenagem aos reis magos, realizados na época natalina, que juntam crenças católicas e indígenas com ritmos e cosmologias afrodescendentes, performadas majoritariamente por populações que se auto identificam como afrodescendentes. Foram reconhecidas como patrimônio imaterial da Unesco em 2009. Também no Brasil, os reisados são performados majoritariamente por populações afro-descendentes e no sudeste do Brasil especificamente pelos descendentes das últimas gerações de africanos escravizados chegadas no país até meados do século XIX.

No século XIX, em países como Argentina e Chile, houve uma verdadeira etnocídio da população negra. No Chile, depois da Guerra com o Peru, se procurava e se matavam pessoas com fenótipos identificado como negros alegando que eram peruanos. De formas indiretas, durante as guerras de independência, na Argenti-

63. 11º seminário, com Daniel Gonzáles Guzmán. Sobre a luta contra o racismo no Equador. <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/pt-br/countries/ecuador>

na, no Uruguai e no Paraguai, os identificados como negros foram também dizimados. Desde os anos 1990 existem movimentos negros que tentam revalorizar as culturas afrodescendentes e sua participação na construção desses países. Argentina e Uruguai integram oficialmente o projeto Rota dos Povos Escravizados da Unesco. O Candombe, estudado por Monica Lacarrieu e Julio Pereyra, é emblemático da cultura afrodescendente da região entre Argentina e Uruguai. O candombe, batuque inicialmente com marcado sentido religioso de influência da cosmologia banto⁶⁴, foi reconhecido como patrimônio imaterial do Uruguai pela Unesco (2009) e incorpora, hoje, em sua prática, novos migrantes africanos.

De forma geral, em toda a América Latina, são os descendentes de africanos escravizados, e mais ainda os das últimas gerações de africanos escravizados, que guardam e transmitem os patrimônios mais fortemente ancorados no legado cultural afrodescendente, expressos na ancestralidade presente nos batuques e nas danças em roda, e em cosmologias africanas que se atualizam em contato com a própria África e os novos imigrantes daquele continente. Os descendentes afro-indígenas em todo o continente também participam dessa grande diversidade patrimonial. A valorização da memória e da história da diáspora africana está no centro da luta política antirracista na América Latina do século XXI. As políticas patrimoniais fazem parte dessa luta antirracista pelo reconhecimento das identidades múltiplas a origem da formação dos países latino-americanos: reconhecer a ampla presença afro-indígena nas identidades nacionais. O reconhecimento atual de um legado afro-indígena também é essencial no reconhecimento tanto do legado indígena nas manifestações como da escravização dos povos indígenas e de uma construção cultural conjunta que muito se expressa pelo viés dos patrimônios imateriais. As políticas ligadas a valorização do patrimônio imaterial afro e afro-indígenas tomam várias formas como vimos neste ensaio, passando de iniciativas locais pelos próprios detentores como políticas nacionais tanto nas constituições dos países a exemplo do Brasil e da Colômbia respectivamente em 1988 e 1991, pressionados pelas ações de movimentos negros ou indígenas muito ativos desde os anos 1970, ou por políticas nacionais próprias ligadas ao patrimônio incentivadas pelas ações da Unesco sobretudo desde a convenção sobre o patrimônio imaterial de 2003. As políticas públicas ligadas ao patrimônio dos

64. Segundo Julio Pereyra, na sua intervenção no curso da IRD realizado no Centro Nacional do Folclore e cultura popular nos dias 12,13,14 de junho de 2025, o aspecto religioso está totalmente diluído hoje na manifestação.

países da América Latina partindo inicialmente de forma vertical do estado em direção aos detentores, criando as vezes desentendimentos sobre as mesmas entre os representantes dos estados e os detentores, começam hoje em dia a serem mais participativas e horizontais. Até em países como o Chile, a Argentina e o Uruguai os movimentos afro e afro-indígenas começam a ter voz. As redes como o Crespial ou ainda a rede ibero-americana “íber cultura viva”, graças a convênios, procuram valorizar elementos que se encontram em vários países. Sobretudo essas redes tornam possíveis encontros entre pessoas, como gestores, mas especialmente detentores dos números países. Esses intercâmbios que se desdobram em outras redes, como é o caso do Crespial onde seus membros se encontram fora das reuniões oficiais, permitem outros encontros e trocas de experiências e futuros avanços na valorização dos patrimônios culturais afro e afro-indígenas. Essas redes permitem uma ampla democratização dos processos de patrimonialização e amenizam as políticas de retrocesso quando entram governos conservadores e/ou populistas. Pois esses movimentos de valorização dos patrimônios imateriais, sobretudo afro e afro-indígenas, na sua maioria herdeiros dos movimentos sócias dos anos 1970, são os primeiros alvos dessas políticas.

Bibliografia

- Abreu, Martha; Guran, Milton; Mattos, Hebe (2014). *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. Niterói: PPGH-UFF.
- Araújo, Ana Lucia (org.) (2015). *African Heritage and Memory of Slavery in Brazil and The south Atlantic World*. New York: Cambria Press.
- Assunção, Matthias Röhrig (2014). Stanzas and Sticks: Poetic and Physical Challenges in the Afro-Brazilian Culture of the Paraíba Valley, Rio de Janeiro, *History Workshop Journal*, Volume 77, Issue 1, Pages 103–136, <https://doi.org/10.1093/hwj/dbt007>
- Carvalho, Aline e Meneguette, Cristina (Org.) (2020). *Dicionário Temático de Patrimônios: desafios contemporâneos*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- De la Fuente, Alejandro; Andrews, George Reid. (Org.) (2018). *Afro-Latin America: an introduction*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Dias, Cristina Dias; Guancho, Jesus; Bien-Aimé, Kesler e Agudelo, Carlos (2022, 2023 e 2024). Conferências. In: Douxami, Christine (org.). Atas do Seminário Patrimônio Imaterial Afro-Indígena e Políticas Públicas na América Latina. IRD-Brasil.

Douxami Christine (2015). “La politique de Patrimoine Culturel Immatériel au Brésil : une volonté politique de démocratisation et d'inclusion des « minorités »?”, in CAPONE S. (org.), *Les carnets du Lahic*, Afro-patrimoines Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales, EHESS, Paris, pp 77-97.

Mattos, Hebe (2021). Memory of Slavery as Material and Intangible Heritage: The case of the Valongo Wharf and the Passados Presentes Project. In: Chritofoletti, R. et Olender, M. (org.). *World Heritage Patinas. Actions, Alerts and Risks*. Springer, pp. 377-389

Pineau, Marisa (org) (2012). *Huellas y legados de la esclavitud em las Americas. Projeto Unesco La Ruta Del Escravo*. Saenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Ruffins Nachin, Olga (org) (2014). *Sítios de memoria de la ruta del esclavo en el Caribe latino*. Unesco.

Souza, Mônica Lima (2021). When Sensitive Memories Sites Become Heritage. The case of the Valongo Wharf in Rio de Janeiro. In: Cristofoletti, R. et Olender, M. (org.). *World Heritage Patinas. Actions, Alerts and Risks*, Springer, pp. 79-95.

Websites de referência.

<https://www.unesco.org/pt/routes-enclaved-peoples>

<https://pt.ird.fr/patrimonio-imaterial-afro-indigena-e-politicas-publicas-na-america-latina>

<https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/>

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

<http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/>

La patrimonialización de las fiestas: una construcción política⁶⁵

Laurent Sébastien Fournier

Universidad Côte d'Azur, Nice, France

Laurent.FOURNIER@univ-cotedazur.fr

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Fournier, L. S. (2025). La patrimonialización de las fiestas: Una construcción política. Pluriversos de la Comunicación, 3(3), 156-170. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumen

Este artículo analiza los efectos de la patrimonialización de las fiestas tradicionales en el marco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003), con foco en América Latina. Se plantea que este proceso constituye una nueva forma de construcción de política global que redefine el significado de las fiestas, institucionalizándolas bajo normas universales. Esta transformación introduce jerarquías culturales y modifica las relaciones entre comunidades, investigadores y Estados.

En esta clave, las fiestas se convierten en objetos regulados, sujetos a normas y criterios universales. Así, en este trabajo se abordan las tensiones entre lo local y lo global, lo tradicional y lo normativo, y se destaca el rol cada vez más activo de los investigadores como expertos en procesos de legitimación cultural.

Finalmente, se propone que las fiestas patrimonializadas funcionen como indicadores de las nuevas configuraciones del poder cultural en escenarios de crisis y globalización. Lejos de ser formas del pasado, estas prácticas festivas se inscriben en un entramado político complejo, lo que invita a repensar críticamente el patrimonio como forma contemporánea de gobierno de las poblaciones.

Palabras clave

Fiestas, patrimonialización, UNESCO, política, poder.

Introducción

Desde 2003 la UNESCO elaboró y puso en marcha la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Dentro del dispositivo global de protección del patrimonio concebido por la Unesco, esta convención completa la Convención de 1972 sobre la protección del patrimonio mundial. La Convención de 2003 ha sido ratificada, hasta el presente, por más de 170 estados-nación.

Desde hace 20 años, 788 elementos culturales fueron inscritos, conduciendo a una toma de conciencia mundial de la riqueza de la diversidad cultural humana. El patrimonio cultural inmaterial, llamado también a veces patrimonio vivo, comprende tradiciones y expresiones orales, formas de arte del espectáculo, prácticas sociales rituales y festivas, conocimientos relativos a la naturaleza y los saberes ligados al artesanado. Promoviendo una ética compartida a escala internacional, la UNESCO quiso proteger prácticas y representaciones culturales transmitidas de generación en generación y procurando a los grupos y a las comunidades un sentimiento de identidad. Si bien los investigadores relevaron diversas dificultades ligadas a la implementación de la convención, como por ejemplo la necesidad para comunidades muy diferentes de someter a dossiers normalizados (Noyes, 2003; Tauschek, 2010) o los riesgos de instrumentalización política de elementos culturales patrimonializados (Bromberger, 2014), el dispositivo creado por la UNESCO constituye una importante avanzada en el reconocimiento oficial de la diversidad cultural humana. El estudio crítico de ese dispositivo patrimonial nuevo abre también un cuestionamiento extenso concerniente a la gestión de las culturas tradicionales y la reconfiguración de las relaciones de poder en un contexto de crisis global. En este artículo, indicamos brevemente las formas de patrimonio cultural inmaterial que han sido reconocidos en América Latina, entonces concentrándonos sobre el caso de las tradiciones festivas discutimos el interés y los límites de una política global de patrimonialización de las fiestas tradicionales.

La política del patrimonio cultural inmaterial en América Latina

Desde 2003 la UNESCO elaboró y puso en marcha la Convención para la consulta de las listas de la Convención de la UNESCO de 2003 muestra que 106 elementos culturales fueron inscritos para la región “América Latina y el Caribe” (sobre un total de 788 elementos)⁶⁵. Entre estos 106 elementos, al lado de los conocimientos tradicionales diversos, aparecen diferentes géneros musicales o danzados, ritos carnavalescos, fiestas religiosas. Estrechando la mirada sobre América Latina, identificamos por ejemplo la guaranía del Paraguay, el pasillo en Ecuador, el chamamé y el tango en Argentina, los cantos del trabajo del llano colombo-venezola-

65. Este texto ha sido traducido por la Dra. Mónica Lacarrieu. Su versión original en francés lleva por título “La patrimonialisation des fêtes: une construction politique”.

66. Ver <https://ich.unesco.org/fr/accueil> (consultado el 14 de marzo de 2025).

no, la música vallenato de Colombia y la marimba colombo-ecuatoriana, el baile chino chileno, las músicas y danzas yampara de Bolivia, el frevo, el fandango y la samba de roda brasileiros. Entre los ritos carnavalescos distinguimos el bumba-meu-boi de Brasil, el carnaval de El Callao de Venezuela, el carnaval de Negros y Blancos y aquel de Barranquilla en Colombia, o también el carnaval de Oruro en Bolivia. Como fiestas religiosas inscritas en las listas de UNESCO las pinturas vivientes de Colombia, las fiestas de Saint Barthélémy, de San Ignacio, de Tarija y de la Paz en Bolivia, las fiestas de San Juan Bautista en Venezuela, las celebraciones de Noel y la fiesta de la Virgen de Puno en Perú, el Cirio de Belén en Brail, la fiesta de San Francisco de Asís en Colombia.

La lista de estos elementos culturales produce una nueva geografía imaginaria del patrimonio, con sus hitos y sus símbolos. Por supuesto, no se trata de una lista cerrada, sino de un inventario evolutivo y participativo al cual se agregan nuevas formas culturales cada año a voluntad de los procedimientos de inscripción internacionales. Así, la lista conduce a ciertas comunidades a reaccionar y demandar sobre el filo de los años la inscripción de sus propias prácticas. El movimiento de patrimonialización está descrito por los responsables de la convención como un proceso en perpetua evolución, lo que coloca la cuestión general de relaciones entre patrimonio y sociedad, puesto que todas las comunidades no tendrán las mismas voluntades de inscribir elementos de su cultura sobre las listas. Como el patrimonio histórico clásico centrado en la arquitectura y las bellas artes, el patrimonio cultural inmaterial apareció como el resultado de selecciones y de clasificaciones, de elecciones y discusiones estratégicas entre los actores implicados en diferentes niveles de los procesos de patrimonialización (Bortolotto, 2011).

De cara a esta situación, el interés de las investigaciones cualitativas parece evidente, y cada forma festiva patrimonializada debería, idealmente, dar lugar a los estudios monográficos para comprender a la vez los desafíos y los impactos sociales, culturales y económicos de las patrimonializaciones. ¿Por qué ciertas comunidades demandan que sus culturas sean reconocidas por la UNESCO? ¿Cuáles son los efectos locales de las inscripciones de algunos elementos en las listas de la convención? ¿Las representaciones de las culturas locales son modificadas cuando ciertas prácticas son reconocidas por la UNESCO?

Estas cuestiones demandan, para responderlo, de investigaciones dirigidas a la metodología citadas en otros trabajos (Fournier, 2017; Fournier, 2020). Las mismas necesitan implementar una aproximación compleja combinando escala local y escala global, pues el proceso de patrimonialización tiene por resultado un cruce constante de esas dos escalas. Entre lo local y lo global, es el contexto nacional de cada inscripción el que debe analizarse, puesto que la UNESCO se apoya ante todo sobre una organización de los Estados-parte. Es evidente que en función de las políticas culturales que les son propias, cada Estado es soberano para definir las elecciones que le convienen en términos de patrimonialización. Algunas prácticas serán juzgadas mas legítimas que otras por ciertas comunidades y tendrán más chances de ser inscritas en las listas de UNESCO.

Consecuencias de la patrimonialización de las fiestas tradicionales

Sugerimos que en relación al caso de las fiestas tradicionales y de los elementos que las constituyen, la protección y la valorización de las prácticas culturales implícitas en la patrimonialización conduce a la creación de una nueva política internacional de las fiestas. La UNESCO, distinguiendo algunas formas festivas en lugar de otras, lleva a las comunidades a tomar conciencia del valor de las prácticas culturales de las que son depositarios y abre la posibilidad de una gestión política global de las fiestas.

La nueva política internacional de las fiestas propiciada por la UNESCO difiere de las anteriores que se desplegaron, sobre todo, a escalas local y/o nacional. Diferentes estudios de caso muestran que esta nueva política puede a veces beneficiar a las fiestas locales conectándolas a los sectores del turismo y del desarrollo económico. Sin embargo, la protección institucional puede también profundamente alterar el carácter espontáneo de las fiestas, eliminando los rituales que no responden a los criterios de la convención y a veces modificando la estructura local del calendario ritual.

Ya hemos estudiado en otros lugares las consecuencias de la nueva protección y valorización de los rituales y fiestas tradicionales tanto como patrimonio cultural inmaterial por la UNESCO (Fournier, 2011). Sugerimos que la constitución de fiestas locales,

en tanto que recurso cultural mundial, puede ser comprendido como un proceso de politización, pues conduce a las diferentes fiestas a cumplir con requisitos unificados. El proceso puede ser interpretado como un medio de institucionalizar las fiestas. El principal problema que surge es que la protección institucional de las fiestas puede alterar su espontaneidad. Pero también es posible considerar la cuestión desde el punto de vista de la ética profesional, cuando el sistema político que apoya la Convención de la Unesco solicita opiniones expertas al investigador.

Es importante tomar conciencia de las relaciones que existen entre investigación y política e insistir sobre la cuestión del involucramiento del investigador en las políticas patrimoniales. Es necesario también comprender la doble naturaleza -a la vez técnica e ideológica- de los cambios observados durante la entrada de una fiesta tradicional en el sistema de la UNESCO. Es posible a partir de allí, aprehender la patrimonialización como un proceso de politización, enumerando los diferentes criterios que transforman fiestas populares autónomas y espontáneas en elementos culturales reglamentados e institucionales. El análisis antropológico de los procesos de patrimonialización puede finalmente ser comprendido como una crítica del proceso de patrimonialización, susceptible de ser transpuesto a otras categorías del patrimonio cultural.

Con el fin de analizar las relaciones entre fiestas y política, pueden ser privilegiados dos ejes de reflexión. Primero, es pertinente posicionarse como investigador interesado por la evolución de las fiestas locales y sus usos y abusos políticos. Luego, es necesario tener en cuenta que los investigadores, a menudo, son solicitados por los poderes públicos como expertos de la aplicación de la categoría de patrimonio cultural inmaterial. Como podemos imaginar, esta posición es delicada pues, por una parte, el investigador tiene el deber moral de permanecer neutral, independiente de todo poder político. Pero, por otra parte, en tanto que experto, también debe implicarse en la política en el sentido más amplio, para hacer un diagnóstico y ayudar a la toma de decisiones institucionales.

En materia de patrimonio cultural inmaterial, el investigador es a la vez exterior e interior a los hechos que intenta estudiar. Este tipo de dilema ya era conocido en la etnografía de nuestros predecesores cuando ellos hablaban de “observación participante”

(Malinowski, 1922) o de conceptos similares. Y parece en efecto posible, y a la vez productivo, combinar las dos perspectivas, a saber la perspectiva “emic” y la perspectiva “etic”, en la investigación en ciencias sociales.

Combinando esas dos perspectivas, la posición reivindicada es más bien pragmática. De hecho, no parece posible que el investigador escape al mundo social que estudia; su participación en los debates políticos forma parte del método mismo de la investigación. Conviene señalar aquí que la instrumentalización política de la ciencia en general y del folklore en particular no tiene el mismo sentido en un contexto nacional e internacional. En efecto, trabajar en un contexto nacional tiene una influencia mucho más fuerte que trabajar en un contexto internacional. Esto es debido no solo a las orientaciones de las diferentes políticas nacionales, sino también al hecho de que trabajar a escala internacional acrecienta considerablemente la capacidad de dar un paso atrás y comparar las diferentes situaciones nacionales.

Estas observaciones preliminares han llevado a dos conclusiones: 1. Primeramente, sugerimos que la existencia de una arena internacional para discutir la etnografía o las políticas del folklore simplifica en la actualidad el involucramiento en la expertise a nivel nacional. En otras palabras, el investigador es menos vulnerable cuando las instituciones nacionales por las cuales él trabaja como experto deben rendir cuenta a una institución supranacional como la UNESCO. Gracias a ese marco supranacional, los diferentes estados nación tienen menos poder y la experiencia puede devenir comparativa. En tal contexto, el investigador puede devenir experto sin ser totalmente instrumentalizado por el Estado-nación para el que trabaja. 2. En segundo lugar, sugerimos que el estudio de las fiestas y del folklore a nivel internacional es interesante en sí mismo, pues permite aprender mucho sobre las nuevas políticas internacionales de las fiestas. Dos cuestiones diferentes están aquí entrelazadas. La primera concierne a las relaciones entre investigación y política; la segunda, se concentra más sobre las relaciones entre fiestas y política.

Ya hemos respondido a la primera cuestión, sugiriendo que las escalas de trabajo del investigador influyen considerablemente su relación con la política. De nuevo se constata que, cuanto más trabaja el investigador a una escala restringida, mayor es el riesgo de que sus investigaciones sean instrumentalizadas por

la política. Por ejemplo, numerosos etnólogos han constatado que pequeños museos o pequeñas municipalidades desean utilizar sus investigaciones de manera políticamente sesgada. A la inversa, el ámbito de aplicación internacional impide a menudo esa instrumentalización. La dificultad estriba entonces en, por un lado, ceñirse a los datos locales y, por el otro, evitar enredarse en consideraciones demasiado generales. Concerniente a la segunda cuestión, la convención de la UNESCO de 2003 aparece como un excelente ejemplo para evaluar la evolución de las relaciones entre fiestas y política. Proponemos, ahora, concentrarnos en ese punto.

Fiestas y política internacional

Después de las consecuencias epistemológicas del reconocimiento institucional de las fiestas tradicionales por la UNESCO, conviene insistir sobre algunas características del patrimonio cultural inmaterial y sobre las consecuencias que supone la institucionalización de esta categoría de patrimonio sobre las relaciones entre fiestas y política en el mundo actual. Si la UNESCO es una iniciativa institucional, que sigue una dimensión “descendiente” o “top down”, la Convención 2003 ha incitado igualmente a las comunidades deseosas de salvaguar su patrimonio cultural inmaterial, lo que ha entrañado un efecto “ascendente” o “bottom up” complementario: cada vez mas personas, en la actualidad, buscan reconocer diversos elementos culturales para una inscripción en las listas del patrimonio cultural inmaterial. En los países que ratificaron la Convención, esto implica un lobbying intenso para que esos elementos culturales sean presentados como suficientemente legítimos para figurar en las listas. En los países que todavía no ratificaron la Convención, los esfuerzos de las comunidades son algunas veces orientados hacia esta ratificación.

En realidad, dos niveles pueden ser distinguidos cuando abordamos la implementación de la Convención: el nivel técnico y el nivel ideológico. Estos dos niveles constituyen el nuevo encuadre a través del cual las relaciones entre fiestas y política pueden considerarse en la actualidad. A fin de resumir nuestro pensamiento, nos parece que la noción de patrimonio cultural inmaterial y la Convención de la UNESCO de 2003 marcan el nacimiento de una política internacional de las fiestas, pues crean un nuevo espacio donde las cuestiones ligadas a las fiestas pueden ser debatidas a

la vez por los investigadores, las comunidades y las instituciones políticas.

Esta nueva política internacional utiliza instrumentos adaptados -la asamblea general de la Convención y los comités, las listas, las diferentes comisiones nacionales- para seleccionar elementos culturales específicos susceptibles de representar un patrimonio cultural universal. Como en todo proceso de selección, algunas fiestas existentes son elegidas y se encuentran bajo la mira de la UNESCO, mientras que otros quedan en la sombra. Para responder a los criterios de selección de la UNESCO, las comunidades elaboran estrategias y adaptan sus fiestas a las normas de la institución. Las políticas del patrimonio cultural inmaterial pueden influir profundamente el contenido de diferentes fiestas a través del mundo, lo que constituye una perspectiva a la vez inquietante e interesante para el investigador. Por un lado, existe un riesgo de pérdida de la especificidad y la espontaneidad de las fiestas, las cuales desean adaptarse a las exigencias de la UNESCO; por el otro, el nuevo espacio político en el cual las fiestas que se inscriben estimulan su creatividad y las vuelve mas dinámicas y competitivas.

Si admitimos que la política moderna está originalmente ligada a la idea de contrato social, en la perspectiva del filósofo francés Jean-Jacques Rousseau (1762), nos parece entonces posible analizar la patrimonialización contemporánea de las fiestas como un proceso de politización. En el sistema tradicional, el significado de las fiestas tiene su origen en las creencias de las comunidades que las organizan. Pero en el nuevo sistema de la UNESCO, ellas son determinadas por las instituciones externas que establecen una política internacional específica de las fiestas: todas responden a las mismas normas y criterios. Al respecto, la Convención de la UNESCO sobre el patrimonio cultural inmaterial juega el rol de una nueva constitución política aplicada a los elementos culturales, incluidas las fiestas.

A fin de comprender mejor cómo la política interfiere en las fiestas en ese nuevo sistema de la UNESCO, es interesante examinar cómo el patrimonio cultural inmaterial introduce la política en las diferentes fiestas. Hemos enumerado diez criterios diferentes permitiendo comprender la politización de los rituales y de las fiestas tradicionales cuando integran el sistema del patrimonio cultural inmaterial. Primero, nuevos actores aparecen en ese sis-

tema: nuevos especialistas y expertos, nuevos técnicos, nuevos administradores y nuevos intervinientes comienzan a hablar de sus fiestas en nombre de los actores. En lugar de una democracia directa, las fiestas entran en un sistema de democracia representativa. En segundo lugar, una arena internacional con normas unificadas es creada para definir la nueva categoría de patrimonio cultural inmaterial. En tercer lugar, una nueva ética aparece, pues todos los elementos culturales deben corresponder a ideales universales y responder implícitamente a la noción de lo políticamente correcto tal como fue definido por la UNESCO. En cuarto lugar, aparecen nuevas definiciones y normas, nuevos códigos y criterios de acceso a la nueva arena creada por la UNESCO. En quinto lugar, nuevos instrumentos nacen, como ya mencionamos: la asamblea, el comité, las diferentes comisiones nacionales, las listas, etc. En sexto lugar, nuevas estrategias son implementadas para responder a las exigencias de la UNESCO. Como en todo sistema político, los actores buscan acceder a la nueva elite. La competición y la selección entre los diferentes elementos culturales obran de la misma manera que las elecciones en el sistema político tradicional. En séptimo lugar, las minorías y las comunidades tienen un rol que desempeñar, del mismo modo que las naciones, los *lobbies* y los grupos de presión. En octavo lugar, el sistema de la UNESCO refuerza la institucionalización de las fiestas y eleva cuestiones concernientes a las relaciones entre derechos escritos y derechos orales, la propiedad cultural y las cuestiones jurídicas. En noveno lugar, el patrimonio cultural inmaterial es a menudo percibido como útil para el crecimiento económico y al desarrollo local, pues es considerado como un medio para atraer el turismo, estimular el empleo en el sector del patrimonio, etc., lo que lo convierte en una poderosa herramienta de gestión pública a los ojos de los responsables políticos. En décimo lugar, acceder a las listas del patrimonio cultural inmaterial es comparable para convertirse en ciudadano de un nuevo estado denominado UNESCO. En ese nuevo Estado, los elementos culturales son todos iguales pues ellos fueron unificados por el mismo proceso y responden a las mismas exigencias.

Los diez criterios aquí enumerados participan todos del mismo proceso de politización global: integrando el sistema de la UNESCO, las fiestas tradicionales se inscriben en un debate público e institucional mundial, en lugar de seguir siendo puramente consuetudinarios y locales. Mientras que las fiestas tradicionales

eran generalmente definidas por la autonomía, la espontaneidad y el derecho consuetudinario, las nuevas fiestas del patrimonio cultural inmaterial son ahora conectadas en una red densa de instituciones, de reglamentaciones y de contratos. Esta institucionalización es claramente comparable al nacimiento de un nuevo sistema político.

De la patrimonialización a la construcción de las relaciones de poder

En las secciones que preceden hemos abordado simultáneamente dos cuestiones diferentes. La primera concierne a la relación entre el investigador y la política, y la segunda, la relación entre las fiestas y la política. Estas dos cuestiones están necesariamente ligadas, pues los investigadores son cada vez más solicitados como expertos en organismos y organizaciones políticas locales, nacionales o supranacionales, y participan de la evaluación pública de diferentes fiestas que ellos estudian. Con respecto a la primera cuestión, es importante destacar que la existencia de una arena internacional de discusión sobre el folklore y los rituales, a menudo, libera al investigador de la instrumentalización habitual de sus investigaciones por actores políticos de menor envergadura. Respecto de la segunda cuestión, sin embargo, es imposible ignorar hasta qué punto la existencia de una misma escena internacional ha influenciado profundamente las fiestas y los ritos, que deben ahora responder a un conjunto de criterios precisos para ser reconocidos, y pueden evaluar en consecuencia. Abordar esas dos cuestiones juntas permite comprender que la construcción de una política internacional de las fiestas, bajo la égida de la UNESCO, es también enriquecedora para los investigadores como para los actores de las fiestas en sí mismas.

Ahora, ¿cómo estos debates en evolución sobre el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial pueden esclarecer una reflexión más general sobre las relaciones entre patrimonio y poder en tiempos de crisis? La pandemia de Covid-19 añadió las cuestiones institucionales de las problemáticas humanas. A pesar de las críticas ligadas a su patrimonialización, las fiestas pudieron aparecer desde 2020 como momentos importantes del vivir juntos. Que la crisis sea económica, política o sanitaria, las fiestas pueden desde entonces ser consideradas como espacio-tiempos de resi-

liencia (Godet, 2016), donde el pueblo se encuentra y puede forjar vínculos de naturaleza "infra-política", independientemente de la voluntad de los poderes públicos (Scott, 1990).

Es pues necesario, para comprender bien los temas de nuestro trabajo, de poner en perspectiva múltiples series temporales. La primera concierne a la lenta evolución de las fiestas tradicionales en contexto de globalización, con toda la complejidad de los cambios inducidos por su modernización. Esta serie temporal lleva a constatar adaptaciones y el mantenimiento o la revitalización de algunas fiestas antiguas que han continuado existiendo en un mundo globalizado, a pesar de los cambios de sentidos y de contextos encontrados por las comunidades (Boissevain, 1992). Así, las diversas fiestas religiosas y los rituales carnavalescos que mencionamos al comienzo de este artículo conocieron al principio, evoluciones ligadas al cambio gradual de su contexto de realización. La perspectiva etno-histórica permite visitar las continuidades o las rupturas entre las ediciones antiguas de esas fiestas y sus actualizaciones mas recientes. El estudio de los programas, pero también los relatos recolectados conciernen a la memoria de los ancianos participantes, arroja luz sobre este punto. Los movimientos de urbanización, de industrialización y de modernización cultural han hecho evolucionar el sentido de los rituales festivos, lo que nos obliga a considerarlos desde un punto de vista diacrónico.

La segunda serie temporal debe tomar en consideración el trabajo de patrimonialización, y las transformaciones que induce en las representaciones y en las memorias colectivas. Exposiciones en el museo, folklorizadas, transformadas en espectáculos, documentadas en la perspectiva de una inscripción en las listas de la UNESCO, las fiestas tradicionales y los rituales carnavalescos de los cuales hablamos accedieron a un espacio mediático que amerita en sí todo nuestro interés. El nuevo estado patrimonial de esas fiestas condujo a formular una serie de críticas sobre su inclusión en un nuevo sistema de reconocimiento y de valorización orquestada por la UNESCO. Pero estas transformaciones no impiden la transmisión y la continuación de las prácticas festivas tradicionales a pesar de la modificación de sus significaciones culturales.

La tercera serie temporal está fundada en el tiempo corto, en la actualidad inmediata, y debe tomar en cuenta los efectos de rup-

tura mas recientes. Para el corpus de las fiestas tradicionales que aquí se cubren, la pandemia mundial de Covid-19 fue reveladora en tanto crisis sanitaria mayor. De una manera, a menudo, brutal, constatando la desaparición de las fiestas, las comunidades han tomado repentinamente conciencia de su importancia. Pero en otros casos, la crisis puede ser política, ecológica o económica, en el caso de las guerras, de las catástrofes naturales o de los mayores problemas financieros encontrados por los Estados-nación. A la luz de estos acontecimientos actuales, las críticas concernientes a la patrimonialización de las fiestas tradicionales aparecen más bien limitadas, pues las mismas no tienen en cuenta posibilidades de empowerment bien reales ligadas a la práctica colectiva de los rituales festivos. Parece así que los contextos de crisis llevan a reorganizar en profundidad las relaciones con el poder y la política.

Construcciones y reconfiguraciones de la política

La perspectiva diacrónica, toma en consideración diversas escalas temporales y si integra los efectos de ruptura a corto plazo, es por lo tanto insuficiente para analizar lo que está en juego en los procesos actuales de patrimonialización de las culturas tradicionales. Para dar explicaciones antropológicas mas convincentes de esos procesos, aun es necesario prestar atención a la estructura del poder, y esta estructura es variable según los Estados-nación comprometidos con el movimiento global de patrimonialización. En una obra importante, antropólogos y juristas alemanes (Bendix et al., 2012) compararon diferentes estudios de caso y descubrieron que las respuestas dadas por muchos de los Estados-parte de la Convención de la UNESCO a los procesos de construcción del patrimonio diferían radicalmente en función de su organización interna. Así, las diferencias son notablemente aparecidos entre países organizados según el modelo federalista (Alemania, Suiza) y países mas centralizados (Francia).

En efecto, la constitución de los inventarios nacionales del patrimonio cultural inmaterial no es la misma en función de las representaciones locales del poder y de la política. En un país federalista, las comunidades regionales tendrán mas chances de ser escuchadas y el Estado federal tendrá muy poca influencia en las elecciones efectuadas a escala local. A la inversa, en un país centralizado, las instancias y los órganos de decisión nacionales dominarán sobre las comunidades regionales. En Francia, por ejem-

plo, la noción misma de comunidad está ausente en el derecho constitucional, lo que hace difícil el reconocimiento de las culturas comunitarias y de las identidades regionales por parte del Estado. A escala de un continente como América Latina, donde casi todos los países ratificaron la Convención, parece necesario distinguir los diferentes regímenes políticos para comprender las lógicas nacionales que condicionan las respuestas al proceso global de patrimonialización propuesta por la UNESCO. Y más allá de las diferencias estructurales entre países federalistas y países centralizados, también convendría tomar en cuenta, ciertamente, las opciones más liberales o más autoritarias de los diferentes gobiernos, y el peso relativo de las diferentes comunidades indígenas en los países considerados.

A este respecto, es imposible aquí evocar el caso de la canción popular “El cóndor pasa”, caso estudiado extensamente por Valdimar Hafstein (2018) y que se volvió una parábola de los problemas ligados a la globalización del patrimonio. Este investigador coloca la cuestión de la patrimonialización principalmente bajo el ángulo de la propiedad intelectual. Él retrata finamente la historia de la apropiación cultural de un tema musical indígena de los Andes, pasó a formar parte del folklore nacional boliviano a finales del siglo XIX, inicialmente bajo la forma de una “zarzuela” representada en el teatro de La Paz, recuperado por la música pop mundial durante la segunda mitad del siglo XX como “canto peruano”, convertido en un éxito mundial gracias al grupo americano Simon and Garfunkel, y finalmente reclamado por el gobierno boliviano en una carta de 1973 donde fue violentamente denunciada la comercialización abusiva y la exportación de los cantos y danzas que socavan las culturas tradicionales.

En los relatos fundadores de la UNESCO, el reclamo de la República de Bolivia concerniente a la protección de las culturas tradicionales ocupa un lugar importante atrayendo la atención mundial sobre los procesos de exportación, de robo de identidad, de usurpación y de depredación de los cuales las comunidades indígenas son regularmente víctimas. Pero Hafstein muestra de qué manera el mismo poder dictatorial boliviano había contribuido en la instrumentalización de las culturas indígenas de su territorio por una ley de 1968 declarando propiedad del Estado toda creación musical producida por grupos folklóricos populares, por campesinos o por compositores no identificados. Así, el juego de entrelazamiento de escalas que hemos estado hablando anteriormente,

entre políticas nacionales y procesos globales de patrimonialización, es particularmente importante analizar para comprender mejor cómo el patrimonio puede servir de influencia para gobernar las comunidades locales y hablar en su nombre. A través de este ejemplo, los procesos de patrimonialización aparecen, una vez mas, íntimamente ligados a la estructura misma de la política.

De manera sintética y conclusiva, el patrimonio cultural inmaterial parece inextricablemente ligado al poder político, en América Latina como en otros lugares. El estado de las discusiones en ese ámbito atestigua la continuidad entre los procesos de construcción de los Estados-nación bien estudiados por los historiadores y los antropólogos (Hobsbawm y Ranger 1983; Anderson 1983), y los procesos actuales de construcción global del patrimonio organizados por la UNESCO. Focalizar la atención sobre una categoría precisa de patrimonio, las fiestas tradicionales y los elementos que los constituyen, permite identificar una política explícita de valorización de la diversidad cultural mundial que se expresa desde 2003, posee sus propios instrumentos, pero también sus criterios de selección, sus estrategias y sus efectos. Esta política que se aplica a escala planetaria siendo variable en función de los contextos nacionales, lleva a los actores y los organizadores de las fiestas a integrar un régimen jurídico nuevo, contractual mas que consuetudinario. La institucionalización del patrimonio nos invita en consecuencia, a prestar una atención particular a las reconfiguraciones políticas que actualmente determinan, cada vez mas, la gestión de riquezas culturales tradicionales.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*, London, Verso.
- Bendix, Regina F., Aditya Eggert and Arnika Peselmann (Eds.) (2012). *Heritage Regimes and the State*, Universitätsverlag Göttingen.
- Boissevain, Jeremy (Ed.) (1992). *Revitalizing European Rituals*, London and New York: Routledge.
- Bortolotto, Chiara (dir.) (2011). *Le patrimoine culturel immatériel, enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- Bromberger, Christian (2014). « Le patrimoine immatériel, de l'ambiguïté à l'overdose », *L'Homme* n°209, pp. 143-151.
- Fournier, Laurent Sébastien (2011). « La Tarasque métamorphosée », in Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 149-166.
- Fournier, Laurent Sébastien (2017). « L'expérience de l'inventaire, une opportunité pour la recherche anthropologique », *In Situ* n°33 (en ligne : <https://doi.org/10.4000/insitu.15465>).
- Fournier, Laurent Sébastien (2020). « Performing identities and Communicating ICH : from local to international strategies » in Ullrich Kockel, Cristina Clopot, Baiba Tjarve and Mairéad Nic Craith (Eds.), *Heritage and Festivals in Europe. Performing Strategies*, London & New York, Routledge, pp. 95-109.
- Godet, Aurélie (2016). « Resilient City ? The Double Face of the 2006 Mardi Gras Celebrations in New Orleans », *E-Rea*, 14 : 1, décembre 2016.
- Hafstein, Valdimar (2018). *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (Eds.) (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw ([1963] 1922). *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Tel-Gallimard.
- Noyes Dorothy (2003). *Fire in the Placa. Catalan Festival Politics after Franco*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762). *Du contrat social*, Amsterdam, Chez Marc Michel Rey.
- Scott, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press.
- Tauschek, Markus (2010). *Wertschöpfung aus der Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes*, Berlin, LIT Verlag Münster.

Investigar como acción política en tiempos de incertidumbre

Gonzalo Víctor Humberto Soriano

Universidad Nacional de Salta - CONICET

gvhsoriano@gmail.com

Fabiana Ramona López

Universidad Nacional de Salta - CONICET

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Soriano, G. V. H., & López, F. R. (2025). Investigar como acción política en tiempos de incertidumbre: entrevista a la Dra. Adriana Zaffaroni. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 171-180. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

Este escrito presenta una entrevista a la Dra. Adriana Zaffaroni, en la que se explora su perspectiva sobre la práctica investigativa contemporánea. Zaffaroni reflexiona sobre la importancia de una investigación comprometida con la transformación social, que articule experiencia, teoría y contexto. Se abordan temas como la formación de investigadores, los obstáculos al desarrollo de una investigación crítica y el papel de la universidad en la promoción de un conocimiento emancipador. La entrevista resalta la necesidad de que la investigación contribuya a la búsqueda de la verdad y a la construcción de un futuro más justo.

Palabras clave

Investigación; transformación social; acción política; compromiso

Introducción

El presente escrito constituye una entrevista a la Dra. Adriana Zaffaroni, cuya trayectoria intelectual, académica y de militancia política la posiciona, desde nuestra perspectiva y vivencia compartida, como una voz profundamente autorizada para reflexionar sobre el quehacer investigativo en los tiempos que corren. Esta entrevista no solo tiene como propósito recuperar su mirada crítica y sensible sobre la investigación, sino también poner en valor sus aportes, que desde una praxis comprometida han contribuido a imaginar y construir otros mundos posibles desde, con y para la investigación.

A través de sus palabras, se despliega una visión que entrelaza razón y afecto, experiencia y teoría, territorio y pensamiento. Esta conversación constituye un ejercicio de memoria viva, pero también de proyección hacia horizontes investigativos que asuman el desafío de ser éticos, situados, interculturales y socialmente implicados.

Lo que aquí se presenta no es solo una reflexión sobre la producción de conocimientos en tiempos convulsos, sino una toma de posición ante la investigación como práctica transformadora, como espacio de lucha simbólica y política, como gesto vital que se articula con los desafíos urgentes de nuestro presente. A lo largo de este diálogo, se profundiza en los sentidos que Adriana configura en torno al acto de investigar, así como en los desafíos que enfrenta

toda práctica investigativa que busque no reproducir el orden establecido, sino tensionarlo, interrogarlo y abrir grietas por donde pueda emerger lo nuevo.

A continuación, presentamos una breve reseña biográfica de la entrevistada, que permite contextualizar su recorrido académico, profesional y humano, así como los aportes que la posicionan como una referente en el campo de la investigación social y educativa. La Dra. Adriana María Isabel Zaffaroni es Licenciada y Profesora en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Máster en Gestión y Políticas Culturales por el Instituto Nacional de Administración Pública (INAP), Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesora Emérita Extraordinaria por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Es fundadora y Presidente honoraria de la Red Latinoamericana de investigadores de la Ciencia Sociales PACARINA y del colectivo RESCOLD.

Es autora de numerosas publicaciones académicas, entre ellas artículos científicos y bibliográficas que ponen de relieve su vigorosa producción intelectual y en particular la intensa acción territorial colectiva en prácticas de coinvestigación y producción de conocimiento junto a los actores sociales, en particular con los colectivos juveniles y las comunidades indígenas del noroeste argentino.

Durante su trayectoria docente, fue Profesora Titular Regular con dedicación exclusiva de la cátedra de Investigación Educativa y Taller de Tesis de la carrera de Ciencias de la Educación, así como de la cátedra Seminario de Metodología de la Investigación y Tesis de la carrera de Ciencias de la Comunicación, ambos en la Facultad de Humanidades de la UNSa. Asimismo, fue Profesora Titular Regular Exclusiva de la cátedra Problemas Sociales Argentinos en la carrera de Sociología de la UBA.

Ocupó el cargo de Directora, por concurso, del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas (CILECI), con sede en la Facultad de Humanidades de la UNSa. Se desempeñó como Directora y Asesora Académica del Pluriobservatorio de Alfabetización Académica y como Directora/Editora de la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades PACARINA*.

Ha dirigido numerosos proyectos de investigación y extensión vinculados con juventudes, educación e interculturalidad, así como múltiples tesis de grado y posgrado. Además, ha dictado seminarios de posgrado sobre temáticas relacionadas con sus líneas de es-

tudio, particularmente en el área epistemológica y metodológica.

La investigación como herramienta que ayuda a cuestionar y a cambiar las estructuras, las dinámicas y las relaciones sociales

ET: *Hola, Adriana. Te convocamos para esta entrevista con el fin de indagar tu punto de vista sobre la construcción de conocimiento en las Ciencias Sociales en los tiempos actuales. En primer lugar, nos interesa que nos cuentes acerca de tu recorrido académico y tus aportes al campo de la investigación educativa. ¿Cuál es tu formación académica y cómo llegaste a ser docente en asignaturas vinculadas a la investigación?*

AZ: Soy Licenciada en Sociología, Máster en Gestión y Políticas Culturales, y Doctora en Ciencias Sociales. Aquí, en la Universidad Nacional de Salta, me han otorgado el título de Profesora Emérita Extraordinaria.

La investigación siempre me apasionó, desde mis años de estudiante en la Universidad de Buenos Aires. Allí teníamos muchas materias orientadas a la investigación y, sobre todo, mucha práctica con trabajo comunitario, con la gente. No era solo análisis bibliográfico; eso me marcó profundamente. Luego trabajé durante dos o tres años en un centro de investigación en comunicación masiva, arte y tecnología. Allí me formé junto a una amiga antropóloga, Patricia Schneider, con quien hicimos mucha investigación.

Después vinieron los años oscuros de la dictadura. Nos expulsaron del centro, nos expulsaron de todos lados. Patricia se fue a Francia. Yo me quedé y también fue la etapa en la que nacieron mis hijos.

En relación con la docencia, en la UBA accedí por concurso a dos cátedras: una se llamaba “Cambios sociales en la Argentina” y la otra “Del Estado liberal burgués al socialismo nacional”. En ambas articulábamos los contenidos teóricos con actividades de investigación. Eran espacios más cercanos a la ciencia política que a la sociología en sí. Fue en ese contexto que comencé a trabajar con quien considero uno de mis grandes maestros en investigación: Cesar Sánchez-Aizcorbe, un jesuita con una formación impresionante. Su rigurosidad no era autoritaria, sino

meticulosa: nos enseñó a organizar bases de datos, a registrar todo cuidadosamente. Con él hicimos una gran cantidad de trabajos de investigación.

Después de todo eso, recién con el retorno de la democracia volví a integrarme a un centro de investigación. Ustedes hablan del impacto de la pandemia, pero para nosotros la dictadura fue una tragedia que nos atravesó en cuerpo y espíritu. Literalmente nos echaron de todos lados. Decir "UBA" era sinónimo de subversión.

ET: *Desde el momento en que comenzaste a dedicarte a la investigación, ¿cómo empezaste a concebir esa práctica? ¿Qué posicionamiento fuiste construyendo respecto a la relación entre investigación y sociedad?*

AZ: Después de trabajar en el sur con dos proyectos de investigación, regresé a Buenos Aires y me integré al Centro Cultural San Martín, donde coordinaba un área de investigación. Allí comenzamos a trabajar en torno al "Nunca Más" y fue así como conocí a Gerardo. Organizamos una serie de muestras itinerantes con las fotos de las Madres de Plaza de Mayo y de familiares de desaparecidos. La exposición, que así le decíamos, tuvo una difusión y un impacto muy fuerte, y empezó a ser solicitada por diversas provincias. Una de ellas fue Salta, ahí lo conocí a Gerardo con quien nos une un proyecto de vida común de más de 25 años.

Recuerdo que hablé por teléfono con él y le dije: "Voy a mandar la muestra, pero hay una condición: necesitas comprar un libro para registrar las impresiones de los visitantes, para saber cómo les impactó la muestra después de ver esas fotos tan terribles". Yo no pude viajar, pero la muestra sí fue enviada con una de mis compañeras. Cuando la muestra volvió, le pedí a Gerardo que me trajera ese libro, para ver cómo había sido recibida, si la habían cuidado, qué impacto había generado.

Gerardo fue a Buenos Aires con la muestra y el libro encuadernado con las impresiones de la gente. Fue entonces cuando, de alguna manera, se "enamoró" de mi oficina. Era un espacio muy grande, con cuadros colgados de las muestras itinerantes que iban recorriendo las oficinas. También tenía un piano, como sabes, Gerardo es tecladista. A partir de ese momento, empezó a venir más seguido. Y ya no era necesario que trajera nada, simplemente venía.

ET: *¿En qué año llegaste a la UNSa?*

AZ: En 2002, me enteré de un concurso para profesora adjunta de Investigación Educativa. Estaba arreglando la casa en la Caldeirilla y, de repente, escuché en la radio que se abría el concurso. Le dije a Gerardo: “¡Esa es la materia que doy!” Yo seguía dando clases en Buenos Aires. Decidí venir a ver de qué se trataba, me inscribí, di una clase pública y pasé todo el proceso del concurso. Recién en marzo de 2003 me llamaron para decirme que debía asumir la cátedra.

ET: *¿Cuál era y es tu posicionamiento en relación con la investigación?*

AZ: Para mí, la investigación es una forma de vida. Vivo investigando constantemente, buscando entender las motivaciones de las personas, porqué hacen los proyectos que hacen. En este contexto tan crítico, imagínate que no descanso nunca, porque estoy todo el día haciendo preguntas. Estudié sociología precisamente para entender cómo se organizan los grupos dentro de la sociedad y cómo se puede contribuir a generar cambios.

Mi idea de cambio a través de la educación ha sido permanente, siempre he creído que la educación y la investigación son herramientas poderosas para el cambio social. Para mí, la investigación debe servir para eso: para transformar. Tiene que ser una herramienta que nos ayude a cuestionar y a cambiar las estructuras, las dinámicas y las relaciones sociales.

ET: *¿Cómo llegaste a trabajar con jóvenes como uno de tus intereses de estudio?*

AZ: Trabajé para UNICEF durante varios años, y allí empecé a desarrollar un proyecto con jóvenes. Armamos un grupo con ellos para intervenir en cuestiones de prevención y preparación para el cambio. Recorrimos todo el país, dábamos talleres y trabajábamos en diversos temas. Los jóvenes, eran de todas las edades, a partir de los 15 años, abrazaron su pertenencia al grupo como algo muy importante para sus vidas. A mí me encantaba.

Durante todo ese tiempo, fui aprendiendo de ellos, consultándolos constantemente. Por ejemplo, les preguntaba qué nombre querían darle a los talleres, qué actividades les inte-

resaban. La idea era que fuera un proceso participativo, nunca algo dirigido desde arriba, jerárquico. Ellos se sentaban, me guiaban, hablaban con otras personas y proponían actividades. Todo estaba basado en lo que ellos querían hacer.

Esa experiencia fue muy enriquecedora, tanto para ellos como para mí. Escribimos muchos materiales, y publiqué dos manuales sobre los temas que tratamos, que iban desde la prevención del VIH hasta el embarazo adolescente. Los jóvenes tenían un conocimiento impresionante, y la efectividad de esos talleres se debía a que eran ellos quienes daban las clases. Yo los guiaba, organizaba las actividades, pero ellos eran los verdaderos transmisores. Lo que descubrí en esa experiencia fue que la mayor efectividad se logra cuando los jóvenes enseñan a otros jóvenes. No se trata de un adulto que impone lo que está bien o lo que está mal, sino de un proceso horizontal de aprendizaje.

La búsqueda de la verdad en tiempos actuales

ET: *¿Qué te motivó a trabajar y apostar a la formación de investigadores?*

AZ: Todo lo que venía realizando. No hice más que poner en práctica lo que mencioné anteriormente. Para mí, la investigación es una forma de vida. La considero una aventura, un proceso continuo de descubrimiento y aprendizaje. Es algo que va más allá de una metodología; es una forma de interactuar con el mundo y con las realidades que nos rodean.

ET: *¿Cuáles serían los principales desafíos que enfrenta un formador de investigadores? Lo pregunto en función de los contextos que mencionaste anteriormente: la dictadura, la democracia, y ahora un contexto en el que las posibilidades de hacer ciencia se ven limitadas. ¿Qué desafíos reconoces en este momento?*

AZ: Los desafíos han sido constantes. Uno de los mayores obstáculos, especialmente para las mujeres, es la dificultad de conciliar la vida familiar con la dedicación a la investigación. Si tienes hijos pequeños y no cuentas con un trabajo estable, es muy difícil plantearte una carrera investigativa. Sin embargo, a pesar de estos desafíos, mi sensación en el contexto actual es que la situación de las ciencias sociales se está deteriorando

aún más.

Lo más crítico, en este momento, es la búsqueda de la verdad. Hoy vivimos en un mundo donde se acepta la mentira, y esto es aceptado sin cuestionamiento. Todo parece tener el mismo valor, cuando no es así. Yo siempre he formado a mis estudiantes bajo el principio de la búsqueda de la verdad. Aunque a veces esa verdad sea incómoda, es lo único que nos puede salvar. Para ser un buen investigador, uno debe tener una profunda curiosidad y una verdadera voluntad de buscar, de indagar. La investigación es una actitud ante la vida.

ET: *¿En este proceso también juega un papel fundamental la curiosidad?*

AZ: Eso es lo que más cuesta. El mayor reto es justamente ese: pensar que la realidad no es lo que parece. La investigación exige un esfuerzo constante de creación y reflexión. Para mí, investigar es una práctica artística, en el sentido de que siempre estamos creando nuevas formas de ver, comprender y organizar la realidad. La investigación debe ser una práctica constante de cuestionamiento y creación. No se trata de aplicar fórmulas, sino de imaginar nuevas maneras de pensar, siempre con otros, siempre reconociendo que la investigación se hace en colectivo.

ET: *¿Qué desafíos identificas hoy en día para llevar a cabo ese tipo de investigación?*

AZ: Hoy, el mayor obstáculo son las políticas neoliberales. Lo podemos ver reflejado en los recortes a la ciencia, y particularmente en las ciencias sociales. Estas políticas intentan dismantelar el pensamiento crítico y limitan las posibilidades de generar conocimiento libre y autónomo. Las ciencias sociales, que deberían ser herramientas de transformación y reflexión, hoy enfrentan grandes restricciones.

ET: *¿Cómo crees que el contexto actual influye en la formación de investigadores?*

AZ: Hay un desgano generalizado, una desilusión que se palpa, tanto a nivel social como en las aulas. Los estudiantes se sienten desmotivados, y eso es un reflejo de la crisis general en la que estamos inmersos. La educación y la investigación se ven cada vez más deslegitimadas, y eso impacta directamente en

cómo se percibe la investigación como una herramienta de cambio.

ET: *¿Cuál es el papel que deben jugar las universidades y quienes realizan investigaciones en este contexto?*

AZ: Las universidades tienen la responsabilidad de sostener los planes de investigación, a pesar de las adversidades. Deben ser un refugio para la reflexión crítica y el cuestionamiento de las estructuras de poder. Es fundamental que quienes trabajamos en la academia no dejemos de defender la importancia de la investigación como una herramienta de transformación.

ET: *Sí, Adriana, es cierto que hoy hay un desgano generalizado a nivel social, y eso también se refleja en las aulas. Incluso hay un desaliento en la confianza que se tiene en la educación y en la investigación. Frente a ello, ¿qué piensas de las concepciones actuales sobre los investigadores?*

AZ: Hoy en día, quienes realizan investigación deben salir al terreno. Es necesario relacionarse con la gente, entender sus realidades y no quedarse encerrados. Vivimos en un contexto donde la gente está muy olvidada, tanto social, como económica y culturalmente. Hacer investigación hoy debe tener un propósito claro: contribuir a la construcción de la verdad y, a partir de allí, generar acciones que posibiliten el cambio y la transformación. La investigación no puede ser una actividad aislada, debe estar al servicio de la gente y de la realidad.

ET: *¿Cómo ves el futuro de la investigación en este contexto?*

AZ: Hay que seguir luchando. Utilizando las armas de la investigación, debemos combatir estos tiempos de crisis. Personalmente, voy a seguir investigando hasta el último día de mi vida. Siempre he pensado que cualquier acción que uno haga, por pequeña que sea, puede cambiar la escena. No importa que sea mucho o poco lo que uno pueda hacer, lo importante es seguir luchando por un mundo mejor.

ET: *Gracias, Adriana. Siempre es un placer escucharte y conocer tus pensamientos sobre la investigación, especialmente en estos tiempos tan complejos.*

A modo de cierre

En el ámbito de las Ciencias Sociales, la investigación se concibe como una forma de vida profundamente ética y una política insoslayable, especialmente en tiempos de incertidumbre que interpe-lan al presente. La perspectiva de la Dra. Adriana Zaffaroni, forjada en la praxis y en el compromiso con la transformación social, nos invita a pensar críticamente el sentido profundo del quehacer in-vestigativo. Desde esta mirada, investigar no es solo un acto inte-lectual, sino una experiencia de vida en la que se entrelazan razón y afecto, teoría y experiencia, territorio y pensamiento.

Concebida como una práctica humanizada, la investigación de-manda una curiosidad persistente y una voluntad de querer com-prender “algo”. Más que producir resultados, implica emprender un camino de descubrimiento que se nutre del diálogo y la implica-ción ética con los contextos-. En este recorrido, la búsqueda de la verdad se erige como un elemento central. Una verdad que no es abstracta, ni absoluta, sino situada, incomodante y necesaria para desarmar las certezas que sostienen las desigualdades. Este apor-te se convierte en la base desde la cual es posible generar acciones transformadoras.

Las palabras de la Dra. Zaffaroni ilustran con claridad esta concep-ción de la investigación como herramienta de cambio. Su enfoque participativo y horizontal promueve la co-construcción del conoci-miento junto a los actores sociales, subrayando la potencia emanci-padora de los aprendizajes colectivos. Esta práctica evita las lógicas jerárquicas tradicionales, dando lugar a procesos que reconocen saberes diversos y legitiman otras formas de entender el mundo.

En este contexto, Zaffaroni plantea una interpelación directa a las universidades y a quienes habitamos el campo académico. Nos convoca a sostener la investigación como espacio de pensamiento crítico y compromiso social, aún frente a la precarización. Implica asumir la responsabilidad de salir al encuentro de las realidades, escuchar sus demandas, involucrarnos activamente, y superar la distancia que impone el encierro institucional. La investigación, en definitiva, debe estar al servicio de los sectores históricamente re-legados, para contribuir a la justicia social desde una praxis situada.

Como cierre, el mensaje de la Dra. Zaffaroni resuena como un lla-mado ético y esperanzador: seguir investigando hasta el último día, creyendo en la capacidad de cada acción, por pequeña que

parezca, para transformar el presente. Su visión reafirma la potencia política de la investigación como herramienta emancipadora y gesto vital frente a los desafíos contemporáneos. Para quienes nos desempeñamos en el campo de la enseñanza de la investigación, sus palabras adquieren una fuerza particular, recordándonos que el compromiso con el conocimiento no puede dissociarse de la lucha por la dignidad de las personas y la construcción colectiva de un mundo más justo.

Estudio de reguladores de la comunicación: panorama comparativo

Iván Gustavo Lello

Universidad Nacional de Jujuy
iglello@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición?: Lello, I. G. (2025). Estudio de reguladores de la comunicación: Panorama comparativo. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 181-199. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

Los reguladores de la comunicación como objeto de estudio en el campo comunicacional han tenido escasos cultores. Esto se evidencia en la literatura académica sobre el tema. Este trabajo se propone revisar los enfoques disciplinares, teóricos y metodológicos a partir de los cuáles se abordó a los entes reguladores de la comunicación en estudios recientes, tanto en América Latina como en Europa.

La convergencia y el despliegue de las plataformas globales han reabierto viejos debates e introducido nuevos tópicos, que están siendo considerados -especialmente- desde el derecho y la ingeniería.

El repaso de artículos publicados en revistas y documentos producidos por o para organismos internacionales, muestra la diversidad de perspectivas y enfoques, como así también trasluce las posiciones adoptadas en torno a dimensiones como el Estado, el mercado, los derechos humanos, y la misma función de la regulación.

Con la intención de tener un estado de la cuestión, este trabajo también muestra la necesidad de ampliar el estudio sobre una cuestión que tiene indudable centralidad en el campo político, la vida diaria de la ciudadanía y la comunicología.

Palabras claves

regulación de la comunicación - teleradiodifusión - telecomunicaciones

Introducción

¿Cómo se ha problematizado la cuestión de los reguladores de la comunicación en los últimos diez años en América Latina y Europa? ¿Cuáles fueron las principales directrices de esa reflexión en el campo comunicacional?

El proceso de convergencia inauguró una etapa de cambios en el sector de las comunicaciones, profundizando viejos problemas -concentración empresarial y los derechos culturales, entre otros- al tiempo que se abrieron nuevos desafíos para las políticas de comunicación.

Encuadrados en el paradigma de los derechos humanos internacionalmente reconocidos y/o en los compromisos comerciales supranacionales adoptados por los Estados -OCDE, Tratados de Libre Comercio de las Américas, Organización Internacional de Telecomunicaciones- los debates muestran la complejidad del tema y una variedad de perspectivas de análisis.

En este trabajo presentamos diferentes perspectivas de estudio de los reguladores de la comunicación predominantes en los análisis contemporáneos de habla hispana a partir de un estudio bibliográfico y documental. En la ponencia se utiliza de forma indistinta los términos entes reguladores, reguladores o agencias reguladoras, para aludir a la misma institución.

Método

El trabajo se realizó a partir de fuentes documentales. Recurriendo a los buscadores académicos Redalyc, SciELO y Academia.edu, se recopilaron trabajos publicados en revistas científicas y documentos de organismos internacionales de relevancia publicados entre 2011 y 2021. Este recorte temporal apuntó a obtener resultados de búsqueda actualizados, que reflejaran los abordajes contemporáneos.

La muestra está constituida por nueve artículos publicados en revistas especializadas y cinco documentos elaborados por encargo de organismos internacionales. El material se obtuvo de buscadores académicos como resultado de palabras claves: reguladores de la comunicación y variantes. Un dato interesante es la escasa literatura que, sobre esta problemática, existe en Argentina.

El criterio de análisis del corpus fue identificar las principales perspectivas adoptadas para abordar la cuestión, y sus principales principios. Se realizó una síntesis de cada texto tamizando los datos pertinentes para el presente estudio.

Resultados

El primer resultado es la dispersión de perspectivas teóricas y metodológicas aplicadas al estudio de los reguladores de la comunicación. Sobresalen los análisis normativos, los encuadrados en políticas nacionales de comunicación, los jurídicos-administrativos, los estructural-organizacional, los funcional-institucionalistas. Pero hay estudios sincrónicos y diacrónicos; macropolíticos y los circunscritos al regulador; los enfocados en el diseño institucional y los que reflexionan sobre la naturaleza de estos organismos en la estructura del Estado. En cuanto a la metodología, la estrategia comparativa es predominante.

Los estudios también tienen anclaje en categorías centrales diferentes: la convergencia es tal vez una transversal en los estudios más recientes; el mercado para los que se basan en los acuerdos comerciales supranacionales suscritos por diferentes países; los tratados de derechos humanos y las políticas nacionales de comunicación como condición para garantizar ciertos valores de la vida democrática.

La regulación de la comunicación interpela la reflexión sobre el rol del Estado y de la regulación misma; e invita a pensar el vínculo entre comunicación y mercado, entre las instancias supranacionales y el derecho interno; a identificar la relación entre lógica empresarial, competencia y derecho a la comunicación.

Para algunos autores, la regulación debe servir exclusivamente para garantizar ciertas condiciones que no pueden alcanzarse (aún) por el solo juego de los actores en el mercado, con lo cual se introduce una concepción del Estado (Bustillo, 2011; Baptista, 2012; entre ellos). Para otros, debe evitarse la concentración, fomentar la competencia y garantizar el derecho a la comunicación, por lo tanto, el Estado debe hacer uso de su capacidad para fijar políticas regulatorias (Califano, 2018, 2017; Becerra y Mastrini, 2019).

La dinámica de la convergencia es otro anclaje de la discusión. Abrió debates acerca de la conveniencia de unificar entes regula-

dores sectoriales como así también de los marcos jurídicos. Para autores que promueven la desregulación, la tendencia de los actores preponderantes los inclina a fomentar reguladores unificados recomendando una transición en tres etapas sucesivas despojadas de cualquier consideración de las condiciones políticas, regulatorias y culturales internas de cada país. Incluso proponen discernir entre el tipo de marco jurídico (sectorial, multisectorial o convergente) y la naturaleza del regulador (sectorial, regulador único con distintos marcos jurídicos sectoriales, o regulador único con marcos jurídicos convergentes).

A esta concepción se opone la que sostiene que aún no hay evidencias concluyentes a favor de la unificación del regulador. Una advertencia fuerte es la contenida en el artículo de Segovia Alonso (2009) en el que analiza las complejas relaciones que mantiene la Comisión Federal de Comunicaciones norteamericana (FCC) con las empresas bajo su control, como así también los vínculos con otras instancias estatales de las que depende y con organizaciones de la sociedad civil. La investigadora esboza algunas teorías que intentan explicar el porqué de la ineficacia de las agencias reguladoras independientes.

Revisión del corpus

En esta oportunidad realizamos una lectura de los principios de la CEDAW La López Amaris (2021) adopta un enfoque institucionalista al analizar el regulador de las comunicaciones colombiano. Resalta las características que debe reunir para ser eficaz: autonomía e independencia. Además, apela al método comparativo revisando las instituciones regulatorias de Francia e Inglaterra.

Califano y Bizberge (2019) indagan desde una perspectiva histórica en la conformación y en las lógicas de funcionamiento de los organismos reguladores del audiovisual y las telecomunicaciones en Argentina, desde 1990 hasta 2018. Hacen foco en el grado de independencia y autonomía de los reguladores respecto de los gobiernos y el modo en que el proceso de convergencia incidió en su diseño institucional. También examinan los argumentos asociados a los beneficios de un regulador unificado en reemplazo de los organismos sectoriales y su articulación en el contexto argentino.

Desde el enfoque de las políticas de comunicación, Califano (2018) realiza una evaluación sincrónica de los cambios institu-

cionales introducidos por el gobierno de Mauricio Macri en el mercado comunicacional argentino tras las reformas de las leyes de Servicios de Comunicación Audiovisual y Argentina Digital. Evalúa la creación del Ministerio de Comunicación y la fusión de los reguladores: Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) y Autoridad Federal de Tecnologías de la Información y la Comunicación (AFTIC) en el ENACOM. También analiza los cambios normativos promovidos en función del criterio de convergencia y de qué modo reconfiguraron la competencia y las inversiones en la estructura del mercado.

En otro artículo, Califano (2017) analiza, desde la perspectiva de las políticas de comunicación y con un enfoque histórico y normativo, la emergencia de la Ley Argentina Digital (LAD: 2014) en el marco de las características del mercado de los servicios TIC en el país, con el telón de fondo de la convergencia de los sectores telecomunicaciones y audiovisual pretendida por el gobierno de Macri en 2015. A partir de un repaso histórico-político, describe las instancias de creación de la AFSCA y la AFTIC hasta su fusión en el ENACOM.

Becerra y Mastrini (2019), en un trabajo para la UNESCO sobre los desafíos regulatorios y económicos de la convergencia, adoptan la perspectiva de la economía política de la comunicación y los conceptos de concentración y competencia como vectores del análisis. Como complemento señalan los retos que la convergencia plantea a los reguladores, tanto en lo político como en lo técnico, más aún cuando los principales actores operan a nivel global y desafían a las autoridades nacionales, lo que requiere colaboración y articulación entre reguladores a escala regional.

En 2015, Pacheco realizó una crítica al nivel de independencia respecto del poder ejecutivo colombiano de la Autoridad Nacional de Televisión (ANTV) y a las garantías institucionales para el ejercicio de sus funciones. Revisó el diseño institucional inspirado en la reforma de la Constitución de Colombia de 1991 que suprimió el carácter constitucional que ostentaban tanto el servicio público de televisión como el órgano encargado de su regulación, como así también las normas derivadas de la reforma constitucional de 2011.

En el marco de las transformaciones estatales, el gobierno creó varias agencias, entre ellas la ANTV, una entidad pública con naturaleza jurídica de “agencia estatal”. Entre las razones expuestas

por los impulsores de estas reformas estuvieron la necesidad de adaptar el sector del servicio público de televisión a los cambios tecnológicos y, en segundo lugar, basándose en las experiencias de países como Estados Unidos y Reino Unido, la idoneidad que mostraban las “agencias estatales” para cumplir con esta necesidad de adaptación; idoneidad que se reputaba por el carácter técnico de estas agencias y por su independencia del ejecutivo.

Mendel, García Castillejo y Gómez (2017) estudian cómo la concentración afecta el derecho a la comunicación, adoptando la perspectiva del derecho internacional y, en ese marco, afirman que los estados para resguardar esos derechos deben crear autoridades regulatorias independientes del poder gubernamental y de los actores privados. Agrega que también deben realizar un “monitoreo activo” del mercado para evitar su concentración.

La situación de la autoridad audiovisual en España, ejercida por parte de la Comisión Nacional de los Mercados y la Competencia, fue abordada por López Olano (2016), quién centró la mirada en el caso particular de Valencia donde las condiciones políticas retrasaron el avance regulatorio. El autor repasa las experiencias de las autoridades regulatorias de países europeos y de EEUU. Adopta una metodología histórico-organizacional, comparativa entre diferentes tipos de organismos de control; estudio cualitativo del marco legal y de las circunstancias sociales y políticas. Es una metodología descriptiva basada en el estudio de casos análogos. Los organismos que estudió surgieron de un muestreo no probabilístico de conveniencia. Aborda los marcos normativos y su aplicación, para asumir un estudio de caso local.

El académico español realiza una crítica a la política regulatoria de su país, que implicó la creación de la Comisión Nacional de Mercados y de la Competencia (CNMC) que aglutinó varios entes reguladores de la comunicación, entre ellos el Consejo Estatal de Medios Audiovisuales (CEMA). En el seno de la CNMC se creó la Dirección de Instrucción de Telecomunicaciones y del Sector Audiovisual. A esta última corresponde, a través de la Subdirección del Audiovisual, las tareas de supervisión y control de los mercados de comunicación audiovisual. López Olano menciona que, para algunos especialistas, este esquema hace que España se aleje nuevamente de los postulados de la UE.

Las previsiones del Título V de la LGCA, donde se creaba un Consejo Estatal de Medios Audiovisuales, nunca llegaron a cumplirse.

La falta de compromiso de los distintos gobiernos para cumplir con la ley, la presión ejercida por los propios medios para evitar a toda costa su puesta en marcha y la crisis económica que se traduce en recortes en todas las administraciones, han hecho imposible la creación del CEMA como órgano clave para la organización de sectores radiotelevisivos cuya regulación implica la conexión de distintos ámbitos jurídicos con dimensiones técnicas que pese a su gran complejidad, son necesarias para asegurar una comunicación audiovisual que no esté emancipada de las sociedades donde se desarrolla.

McQuail (2014) repasa la génesis y evolución de la regulación. Hace hincapié en la tensión entre libertad y regulación afirmando que las razones para regular deben ser claras y convincentes. Propone seis razones para regular y reconoce tres niveles jerárquicos para concebir las regulaciones de medios: teorías, políticas y regulación. Los asuntos que se regulan son: la estructura de los medios; conducta y contenidos; y varias cuestiones técnicas y organizacionales.

Identifica cinco variantes relevantes de la teoría normativa de los medios: a) teoría autoritaria; b) teoría de la libertad de prensa; c) teoría de la responsabilidad social; d) teoría desarrollista; e) teoría alternativa. Respecto de los principios, observa que hay acuerdo respecto de ellos, pero no en los mecanismos para materializarlos: independencia, diversidad, pluralismo, calidad informativa, orden social y cultural.

Por otra parte, McQuail identifica seis áreas de regulación en materia de radiodifusión y telecomunicaciones. Arguye que la regulación debe revisarse a la luz de la convergencia, ya que debido a su avance la separación regulatoria es cada vez más artificial y arbitraria.

Santander (2014) estudia los cambios regulatorios que gobiernos latinoamericanos adoptaron entre 2000 y 2015 en el marco del Informe McBride considerando el cambio de las tendencias ideológicas predominantes, las relaciones entre medios y gobiernos, y las tensiones en torno al capitalismo. Con críticas al neoliberalismo, los gobiernos surgidos a partir de 2000 en América Latina promovieron leyes antimonopólicas, la desmercantilización del ecosistema mediático, el reconocimiento de distintos tipos de operadores (privados, públicos y comunitarios), la minimización de las barreras de entrada, introdujeron cuotas de pantalla, participación ciudadana en la formulación de políticas de comunica-

ción. Para el autor, las legislaciones de la región tienen un factor común: crean Consejos de Regulación integrados por representantes de los tres sectores que, entre otras atribuciones, fiscalizan y regulan la asignación y renovación de las licencias.

Culebro y González Laporte (2013) optan por una perspectiva funcional e institucionalista con enfoque comparativo de estudio de casos, construyendo datos a partir de técnicas como la revisión documental, los marcos normativos y entrevistas. Analizan las formas de aproximación a la cuestión de la regulación, señalando que implica concepciones del Estado, del mercado, de la sociedad y del derecho.

Desde una perspectiva jurídico-administrativa, la regulación se enfoca en el diseño normativo y de las instancias reguladoras de los servicios públicos en redes, rescatando la importancia de las variables económicas y del papel del mercado como vector de distribución. La dimensión institucional de la regulación es parte estructural de esta visión. Para esta perspectiva, la regulación “es un conjunto de técnicas articuladas entre sí para organizar o mantener los equilibrios económicos en sectores que no disponen por el momento, o por su naturaleza, de la capacidad y los recursos para producirlos ellos mismos” (Frison-Roche, 2000, 49; Culebro y González Laporte, 2013: 51-52).

Esta definición de la regulación retoma elementos propuestos por teóricos anglosajones: supone que en el mediano plazo estos mecanismos permitirán el equilibrio de mercado y que una vez asegurada la madurez del mercado liberado, el órgano diseñado para ese fin, encargado de implantar la competencia, podría desaparecer, dejando su lugar y función a una regulación por el mercado y el derecho de la competencia. Es una posición contraria a la lógica administrativa clásica.

Los investigadores destacan el paso de un Estado intervencionista a un Estado regulador; este último, centrado en compensar las fallas del mercado. Al especializar las actividades de regulación, se crean autoridades autónomas e independientes en las que el Estado delega facultades de carácter tecnocrático específicas.

Plantean una hipótesis: existe una relación causal entre los elementos que componen la política regulatoria (noción de regulación) y los instrumentos organizacionales que se establecen para ejecutarla. Para la OCDE, estas organizaciones “representan una

característica dominante del gobierno regulador moderno. Son parte de la construcción de un Estado regulador donde está claramente diferenciada la función reguladora de la función de la propiedad y de la formulación de normas” (Culebro y González Laporte, 2013: 54-55).

Definen las telecomunicaciones como “servicios públicos en redes”, concibiendo a las mismas como una “actividad de interés general llevada a cabo por uno o varios actores económicos que permiten la interconexión y el acceso a un servicio determinado” (Stoffaës, Matheu, citado por Culebro y González Laporte, 2013: 55). Intervienen los poderes públicos en el control de los servicios prestados y organismos regidos por normas específicas propias del sector y del servicio, cuya intervención procura instaurar la competencia allí donde no existe, restringiendo las elecciones del sector privado.

Resulta interesante el planteo respecto del Estado en calidad de regulador de un mercado y, a su vez, la función de prestador de un servicio público mediante organismos especializados con el fin de influir en el comportamiento de actores en un mercado específico. En este caso, el Estado interviene generando normas, aplicando a través de algún regulador y como competidor en el mercado.

Los investigadores proponen dos enfoques teóricos para el estudio de los organismos reguladores en México y Francia. Por un lado, el estructural-organizacional y, por otro, el organizacional-cultural.

El primero enfatiza las instituciones formales de la organización, en las que prima la racionalidad instrumental en tanto los funcionarios son capaces de establecer objetivos y disponer los recursos para lograrlos. Se enfoca, además, en cómo se relacionan las agencias con el sector regulado y con el contexto institucional en el que se desenvuelven. Esto implica poner especial atención a la estructura formal de decisión de estos organismos.

En tanto, el enfoque organizacional-cultural pone atención en el contexto institucional y el sistema político en el cual operan los organismos reguladores. Se enfoca en los procesos por los que ciertas normas y valores dominantes crean expectativas sobre lo deseable y en la existencia de conceptos comunes que aportan significados a las relaciones sociales mediante la socialización o el uso de símbolos y mitos. Este enfoque sostiene que la cultura

nacional influye en la forma que adoptan las relaciones y la conducta de las organizaciones y entre sus miembros a lo largo del tiempo.

Finalmente, Culebro y González Laporte (2013) afirman que las presiones de carácter internacional tienden a incrementar la homogeneidad de las organizaciones gubernamentales, por lo cual pueden adoptar estructuras organizacionales y procedimientos similares. Concluyen que:

Organismos reguladores como la Comisión Federal de Telecomunicaciones (Cofetel) [de México] tienden a desarrollar normas e instituciones como resultado de presiones internas y externas no sólo como producto de su evolución histórica, sino también mediante la interacción con su ambiente institucional y de valores y expectativas compartidas, y todas estas variables influyen en su desarrollo y desempeño (p. 61).

Clovis Baptista (2012) ex secretario ejecutivo de la Comisión Interamericana de Telecomunicaciones (CITEL), en Políticas, legislación y reglamentación de las telecomunicaciones en la era de hiperconectividad, informe elaborado para la OEA, analiza el avance de la sociedad de la información con una evaluación positiva de sus consecuencias. Tras recordar que las naciones asumieron compromisos supranacionales -como el acuerdo de la OMC sobre telecomunicaciones básicas (1997) y el tratado de Libre Comercio de América Central- resalta que la convergencia “ha favorecido la competencia” pero las regulaciones están pensadas por servicios. Por ello postula que “es preciso que evolucione la regulación considerando el fenómeno de la convergencia”.

Cita el estudio Situación actual de la regulación de comunicaciones en Europa, Estados Unidos, Asia Pacífico y América Latina en un ambiente de convergencia tecnológica, de REGULATEL-AHCIET-CEPAL-Unión Europea (2009), donde se destacan como necesarias tres etapas en la regulación de la convergencia:

Reforma legislativa que promueva la inversión;

Establecimiento de un organismo regulador independiente, orientado a la supervisión y que actúe con transparencia, flexibilidad y habilite la participación en las decisiones reglamentarias;

Convergencia institucional, alude a una organización consistente de las instituciones regulatorias, para lo que plantea tres alternativas: 1) la incorporación de las funciones convergentes al regulador de telecomunicaciones; 2) la creación de nuevos reguladores convergentes o 3) la cooperación entre los reguladores existentes en las áreas que se superponen.

Baptista también cita el documento de la UIT Trends in Telecommunication Reform 2009, donde se concibe el “rol tradicional de los reguladores”: regular el acceso a los mercados de telecomunicaciones mediante normativas de licenciamiento, interconexión, asignación de espectro y otros recursos escasos, contribuyendo además al apoyo de programas de acceso universal. Actualmente el foco cambió hacia la creación de “condiciones favorables para la inversión, fomentando el crecimiento del mercado y asegurando la efectiva inclusión digital de todos”. La convergencia de tecnologías y redes enfrentan a los reguladores a nuevas áreas de acción que tradicionalmente eran competencia de otros organismos o no estaban sujetas a dominio alguno (p. 17-18).

La convergencia en redes y servicios, en equipos de recepción y consumo, entre servicios fijos y móviles, como la convergencia regulatoria, es el punto de partida del análisis de Bustillo (2011). Frente a ello propone una revisión regulatoria en los términos que la ha propuesto la UIT, y que sigue Baptista:

1. Reforma legislativa de las leyes de telecomunicaciones para hacer el sector atractivo para los inversionistas.
2. Establecimiento del ente regulador con una nueva filosofía, que reúna las siguientes características:
 - Independencia del gobierno e industria para la toma de decisiones.
 - Amplia capacidad técnica.
 - Formulación de regulación soportada en la participación activa de todos los actores del sector de la infocomunicación.
 - Un estilo de intervención reglamentaria orientado a la supervisión.
 - Transparencia, flexibilidad y participación en la toma

de decisiones reglamentarias.

3. Convergencia institucional: La convergencia de servicios y mercados requiere de la convergencia de distintas leyes, lo que implica que se deben tomar medidas a nivel de los organismos reguladores; dichas medidas pueden ser:

- Incorporación de las funciones convergentes en el organismo regulador de las telecomunicaciones: incluso aquellas que eran jurisdicción de otros reguladores.
- Creación de nuevos reguladores convergentes: implica eliminar los antiguos entes de regulación y sustituirlos por uno nuevo que concentre todas las funciones afines en el marco del proceso de convergencia.
- Cooperación entre reguladores: en el caso de mantener los reguladores existentes, se debe garantizar la cooperación entre los mismos, a fin de garantizar que todas las áreas de interés sean cubiertas y no existan vacíos legales. Asimismo, debe garantizarse la cooperación necesaria entre áreas que se solapan, a fin de complementarse tanto en los aspectos regulatorios como de supervisión.

Bustillo -con un enfoque formal, comparativo y sincrónico-contemporáneo- observaba en 2011 que el avance en esas etapas regulatorias entre países era desigual y, en algunos, ni siquiera se habían realizado las reformas legislativas necesarias (p. 22). Tras señalar las innovaciones tecnológicas que propician la convergencia, analiza el estado de la regulación en EEUU, la Unión Europea y en países de Asia Pacífico. El autor distingue entre el tipo de marco jurídico (por sectores; multisectorial o convergente) y la naturaleza del regulador (sectorial, regulador único con marcos jurídicos sectoriales y regulador único con marcos jurídicos convergentes).

Al estudiar el caso de la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC) de Estados Unidos, Segovia Alonso (2009) recorre su genealogía y adopta un enfoque sistémico para dar cuenta de las limitaciones de este regulador, tomado como modelo por otros países. Analiza el contexto en que fue creada y su adaptación a los cambios de la industria y detalla las coacciones que ejercen

las industrias de la comunicación, las presiones surgidas de posibles revisiones judiciales de sus decisiones, del control ciudadano del público, como así también la asechanza de las imposiciones del Congreso y del Poder Ejecutivo de quienes depende su presupuesto y legitimidad política. Advierte que no todos tienen los mismos intereses ni la misma fuerza de presión sobre la FCC. Si bien Segovia Alonso se refiere al caso concreto de la agencia reguladora norteamericana, la identificación de los factores de presión y condicionamiento resultan útiles para pensar la cuestión de los reguladores de una manera más general.

A nivel local, se destaca el aporte de Saltor y Luna (2019) que, en el marco de un panorama jurídico de las telecomunicaciones en Argentina, recapitulan la evolución institucional de los organismos de control y regulación desde 1990 en adelante. Especial atención merece la estructura surgida de la Ley 26522 y su posterior modificación por decreto en 2015. Los autores de la Universidad Nacional de Jujuy adoptan una perspectiva histórica con enfoque en la evolución jurídico-normativa.

Discusión

La cuestión de los reguladores de la comunicación no se ha constituido como un tópico específico de relevante atención en los estudios comunicacionales, aunque en la última década se abrió espacio. El fenómeno de la convergencia contribuyó a renovar la reflexión sobre quién y cómo debe regularse el sector comunicacional que, al mismo tiempo, adquiere una mayor centralidad en la vida social.

Si agrupamos los artículos por la procedencia del autor, obtenemos tres tipologías: europeos, americanos y los elaborados para instancias supranacionales. Se observan allí rasgos comunes en el grupo y diferencias con los de otras latitudes.

Los artículos de autores europeos analizados aquí dan cuenta de las reflexiones en España, Inglaterra y Francia. Abordan la situación nacional en el contexto de la Unión Europea, considerando la experiencia norteamericana de la FCC. Despliegan una metodología histórico-organizacional, un enfoque sistémico y el análisis contextual. Abordan el objeto desde el análisis de casos y con enfoques comparativos. Una cuestión que aparece clara -aunque más o menos explicitada- es la concepción de un Estado liberal y la

regulación como limitante de la libertad. Los reguladores se conciben como instrumentos técnicos cuyo campo de actuación son las infraestructuras de funcionamiento de las redes de comunicación, cuyos objetivos políticos son definidos por los gobiernos. En este marco aparece la problematización de la independencia y la autonomía del regulador respecto de otras autoridades estatales y de actores privados del campo comunicacional.

La pertenencia a la Comunidad Europea incluye en los debates el problema de congeniar en la regulación y en los agentes de control los siguientes niveles: transnacional, nacional y el local o regional. La centralidad del mercado organiza los fundamentos de la regulación y qué dimensiones están sujetas a la misma, tal como las explicita el británico McQuail. La concentración de la propiedad no aparece como un tópico estructurador del análisis de las políticas de comunicación de los países europeos, aunque se rescatan principios como la independencia del ente regulador, la apuesta por la diversidad y el pluralismo, la calidad informativa y la garantía del orden social y cultural.

Por otra parte, los abordajes Latinoamericanos resaltan el análisis contextual en que surgen las políticas de comunicación de cada nación, la mirada jurídico-formal acompañada de un marco contextual de las tensiones políticas, sociales y de los principales actores de la industria. El análisis de la naturaleza del regulador, su status jurídico respecto de la estructura estatal, su diseño institucional y las condiciones para garantizar su independencia respecto del poder ejecutivo son vectores comunes.

En Colombia, desde un enfoque institucionalista, el epicentro está puesto en la jerarquía legal y el problema de la autonomía e independencia del regulador.

En Argentina, el hito normativo se dio en 2009 con la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y luego la Ley Argentina Digital. Todo cambió en 2015 con la elección de un presidente de otro signo y orientación política, que disolvió los reguladores sectoriales y creó un regulador convergente sin armonizar la legislación. La mirada de políticas de comunicación, la preocupación por la concentración del mercado y la comunicación como derecho humano son centrales.

México tiene un conjunto de reflexiones más parecidas a la europea. Se concibe un estado regulador, y a la regulación como arti-

culación entre el gobierno, el mercado, la sociedad y el derecho. La regulación debe organizar los equilibrios económicos en sectores que no lo han logrado por sí mismos y alentar la competencia.

El chileno Santander con una perspectiva histórico-política analiza las tendencias ideológicas preponderantes en Sudamérica entre 2010 y 2015, como se han plantado los gobiernos del continente durante ese período frente a las premisas del neoliberalismo y el capitalismo en los medios de comunicación. En ese cruce de tensiones surge la regulación y se conciben los reguladores con el trasfondo de las tradiciones de las culturas políticas nacionales.

Los trabajos para organismos supranacionales se pueden dividir en dos: aquellos basados en tratados internacionales de derechos humanos, que consideran un rasgo negativo la concentración de la propiedad, y entienden que la convergencia incitó desafíos políticos y técnicos para concebir las regulaciones y los reguladores. Además, se preguntan por la necesidad de incentivar una cooperación regional en la materia. Con una impronta diferente están los documentos surgidos en el seno de la CITEC y la CEPAL, que parten del fenómeno de la convergencia y resaltan sus consecuencias supuestamente positivas reclamando abandonar la regulación por servicios y la creación de reguladores convergentes únicos. Los reguladores son vistos como agentes técnicos que intervienen para estimular el despliegue de las redes de nueva generación (NGN) y crear condiciones favorables a la inversión, el crecimiento del mercado y la inclusión digital. Los derechos humanos no figuran como criterio de análisis, y se proponen etapas para la revisión regulatoria y migración a reguladores unificados.

Reflexiones finales

Los resultados obtenidos muestran que el estudio de los reguladores ha sido abordado desde las disciplinas del derecho y las ingenierías, en tanto que la mirada comunicológica se ha constituido más interdisciplinariamente. Esto contribuye a explicar la diversidad de abordajes tanto teóricos como metodológicos. A esto se suma que la problematización de los reguladores de la comunicación se ha estudiado menos que la regulación de la comunicación. Esta última tiene mayor tradición en el campo comunicacional centrado en las políticas de comunicación. Tal vez por esto, la reflexión sobre los reguladores se ha dado con mayor intensidad en el campo del derecho y de la ingeniería.

El fenómeno de la convergencia, con sus expresiones en lo empresarial, comercial, tecnológico, profesional y de las audiencias, introdujo la noción de convergencia normativa y su discusión académica y política. El interés político fue acompañado por un renovado debate académico sobre la naturaleza y características que deben reunir los reguladores para ajustarse a los estándares recomendados por organismos internacionales y a las dinámicas del mercado.

El bloque europeo evidenció una reacción más temprana en su consideración mientras que América Latina -que tuvo una actividad marcada en cuanto a legislación de la comunicación en el inicio de este siglo- mostró distintos niveles de intensidad normativa respecto de la convergencia y una diáspora de posiciones. Es útil recordar que el régimen comunitario europeo constituye un ámbito que define orientaciones y principios a los que deben adecuarse las naciones miembro, armonizando las políticas y los marcos regulatorios. No ocurre lo mismo en el contexto latinoamericano.

En otro trabajo dejamos sentado que la participación de las naciones latinoamericanas en organismos internacionales en los que asumen compromisos los Estados -como la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT) de las Naciones Unidas o la Comisión Interamericana de Telecomunicaciones (Citel) que opera en el ámbito de la Organización de los Estados Americanos (OEA)-, y en otras donde participan las agencias reguladoras sin que impliquen obligaciones para los Estados, como el Foro Latinoamericano de Entes Reguladores de Telecomunicaciones (Regulatel), ha dado escasos resultados en cuanto a la construcción y coordinación de una política regional sobre reguladores de la comunicación.

Respecto de los abordajes de autores vinculados a entidades supranacionales, se observan posiciones enmarcadas en los derechos humanos que sostienen valores y principios respecto a la comunicación que estructuran lo que se espera de los reguladores, y aquellos que conciben el mercado como la base sobre la que debe organizarse la acción normativa del Estado y a la que debe responder el ente de control.

Una crítica a estos estudios es que descontextualizan las políticas de comunicación, omiten cualquier referencia a la composición del ecosistema mediático de cada nación y desatienden las ten-

siones políticas internas y las tradiciones normativas de cada país. Así el análisis de las políticas de comunicación está desvinculado de las orientaciones que en otros ámbitos adoptan los gobiernos.

Implícitamente, este tipo de enfoques sobreentiende que el funcionamiento del mercado es independiente de otras dimensiones de la vida social, cuando autores como Becerra y Mastriani demostraron que las políticas de comunicación nacionales se inscriben en el contexto de las orientaciones políticas generales adoptadas por un gobierno y que las desigualdades presentes en otras esferas de la vida social tienden a reproducirse en el campo comunicativo.

Por otro lado, se identifican pilares comunes sobre los que deben reposar las agencias reguladoras: independencia respecto del gobierno y los actores privados, y autonomía en la toma de decisiones. No se registra consenso sobre la forma de llevarlos a la práctica. Tampoco hay unanimidad respecto de la conveniencia de instituir reguladores únicos que reemplacen a las agencias sectoriales.

Por último, se destaca la mirada que pone en perspectiva histórica el nacimiento y despliegue de los órganos reguladores de la comunicación, como así también las diferencias en los enfoques: estrictamente jurídico-normativos, institucionalistas, organizacionales, políticos, etc. Estimamos que esto muestra la complejidad de la cuestión aquí planteada y la riqueza y diversidad de miradas. Y al mismo tiempo, la necesidad de promover trabajos que procuren sintetizar, armonizar y unificar estos abordajes con la intención de construir un conocimiento sistemático e integral sobre el tema.

Este trabajo no se propuso agotar el tema. Se debe profundizar la reflexión ampliando la procedencia de la base documental y procurar construir un enfoque holístico sobre los reguladores formulando un marco teórico integrador y con una metodología coherente y con valor heurístico.

Bibliografía

Baptista, C. (2012): Políticas, legislación y reglamentación de las telecomunicaciones en la era de la hiperconectividad. *Documento elaborado para la Organización de los Estados Americanos*. Recuperado de https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/publicaciones_digital_xxxix_curso_derecho_internacional_2012_

clovis_baptista.pdf

- Bustillo, R. (2011). *Un modelo institucional para la regulación en materia de convergencia tecnológica en América Latina*. CEPAL – ONU. Santiago de Chile. <http://www.cepal.org/Socinfo>.
- Becerra, M. y Mastrini, G. (2019). *La convergencia de medios, telecomunicaciones e internet en la perspectiva de la competencia: Hacia un enfoque multicomprendensivo*. Cuadernos de Discusión de Comunicación e Información N° 13. Uruguay. UNESCO.
- Califano, B., (2018). *La regulación de la comunicación durante el primer año de gobierno de Mauricio Macri en la Argentina*, Intersecciones en Comunicación 12, pp. 49-74.
- Califano, B. (2017): *En nombre de la convergencia: cambios en la política de regulación de las TIC en Argentina*, Revista Estudos em Comunicação N° 24, pp. 1-25.
- Califano, B., y Bizberge, A. (2019). Reguladores de medios en la Argentina (1990-2018). *De las agencias sectoriales a la autoridad convergente*. Question/Cuestión, 1(64). <https://doi.org/10.24215/16696581e212>
- Culebro M, J. E. y González Laporte, Ch. (2013): Regulación y evolución de organismos reguladores en telecomunicaciones. *El caso de México y Francia*, Revista Gestión y Política Pública, Volumen XXII. Número 1, I Semestre de 2013. Pág. 45-83. México.
- López Amaris, E. A. (2021). *Régimen jurídico de la Unidad Administrativa Especial dentro de la organización del Estado y su incidencia en el regulador de las comunicaciones*. (Tesis de Maestría). Universidad Externado de Colombia. Colombia.
- López Olano, C. (2016): *Las autoridades de regulación audiovisual en España. Panorámica y perspectivas del control de la pluralidad*, en Miguel Hernández Communication Journal, N°7, pp. 87-112. Universidad Miguel Hernández, UMH (Elche-Alicante). https://www.researchgate.net/publication/303389319_Las_autoridades_de_regulacion_audiovisual_en_Espana_Panoramica_y_perspectivas_del_control_de_la_pluralidadg
- Mcquail, D. (2014): *La regulación de los medios*. (Material de uso interno de la cátedra Políticas y Planificación de la Comunicación).
- Mendel, T., García Castillejo, A. y Gómez, G. (2017): *Concentración de medios y libertad de expresión: Normas globales y consecuen-*

cias para las Américas. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y la Oficina Regional de Ciencias de la UNESCO para América Latina y el Caribe. Montevideo.

Pacheco, R. (2015). *La Autoridad Nacional de Televisión, ¿una agencia estatal independiente?* Revista Digital de Derecho Administrativo N° 13, Universidad Externado de Colombia, pp. 63-98.

Saltor, C. y Luna, F. (2019): Telecomunicaciones y radiodifusión. En Carlos Eduardo Saltor. (Comp.), *Ética y legislación de la información - Derecho a la información* (pp. 163-242). San Salvador de Jujuy, Argentina. Ed. EDIUNJU.

Santander, P. (2014): Nuevas leyes de medios en Sudamérica: enfrentando políticamente la concentración mediática. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 21, núm. 66, septiembre-diciembre, pp. 13-37. Universidad Autónoma del Estado de México

Segovia Alonso, A I. (2009): *Organismos de regulación y control de las comunicaciones: el caso de la FCC*, en Revista Latina de Comunicación Social, N° 64. http://www.revistalatinacs.org/09/art/43_842_ULEPICC_15/RLCS_art842.pdf

Políticas de género en peligro. Avances y retrocesos del Programa Acompañar, Argentina (2020-2024)

María Florencia Rodríguez

Universidad Nacional de Salta - CONICET

rodriguezmariaflorencia@hum.unsa.edu.ar

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Rodríguez, M. F. (2025). Políticas de género en peligro: Avances y retrocesos del Programa Acompañar, Argentina (2020-2024). *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 200-220. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

En este trabajo se realiza un análisis con enfoque de género del Programa de Apoyo y Acompañamiento a personas en situación de riesgo por Violencia por motivos de Género, conocido como Programa Acompañar, que tiene como objetivo promover la autonomía económica de mujeres y personas LGBTI+. Al respecto, se aplica la Metodología de Mecanismos de Igualdad, desarrollada por Rocío Rosero Garcés y Cecilia Valdivieso Vega, a partir del análisis documental de diversos informes oficiales y de organizaciones de la sociedad civil, como así también, artículos periodísticos que presentan datos sobre el surgimiento, los avances y los retrocesos que sufrió esta política desde que el gobierno de Javier Milei inició un proceso de degradación de la institucionalidad de género en Argentina.

Palabras claves

Programa Acompañar; Violencia económica; Institucionalidad de género; Políticas Públicas; Argentina

Introducción

Desde el 10 de diciembre de 2023, día de la asunción del gobierno encabezado por Javier Milei, Argentina protagoniza un proceso acelerado de regresión en políticas de género. De ser un país de vanguardia en derechos para las mujeres y diversidades (Peker, 2024), actualmente, no cuenta con un Mecanismo para el Adelanto de la Mujeres (MAM).

Específicamente, muchas de las políticas contra la violencia de género, desarrolladas por ex Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (MMGyD) durante el periodo 2020-2023, dejaron de estar vigentes: Programa Generar; Programa Producir; Programa de Reparación Comunitaria; Consejo Federal para la Prevención y el Abordaje de Femicidios, Travesticidios y Transfemicidios; entre otras.

Otras políticas como la Línea 144, cuya función es brindar atención, contención y asesoramiento a personas en situación de violencia por motivos género, sufrió grandes modificaciones puesto que la planta de trabajadoras que la integraban se redujo un 45 % (ELA, 2024). Esto, por supuesto, tuvo un impacto significativo en la cantidad de llamadas, asistencia y seguimiento de casos.

El Programa Acompañar (PA) fue creado en 2020, durante la pandemia por COVID 19, con el objetivo de brindar un Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM) a víctimas de violencia de género para fortalecer su independencia económica desde un enfoque psicosocial. Es decir, que el Estado, por primera vez, llevó adelante una política integral para abordar la violencia económica estructural que sufren mujeres y diversidades, la cual, muchas veces, es un impedimento para poder iniciar un proyecto de vida autónomo, sin depender de sus agresores.

A partir de diferentes informes del ex Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación y de organizaciones de la sociedad civil, como así también, artículos periodísticos sobre el PA, se llevó adelante un análisis documental y se aplicó la metodología propuesta por Rosero Garcés y Cecilia Valdivieso Vega (2009), con aportes de Caren Levy (1996) y Silvia Corbalán y Selmira Carreón (2018), para la evaluación de Mecanismos de Igualdad con la finalidad de abordar el surgimiento, avances y retrocesos de esta política pública paradigmática.

El objetivo del trabajo, entonces, es realizar un análisis con enfoque

de género del Programa Acompañar para conocer las características de su implementación durante los años 2020-2024. Se parte de la premisa que esta política pública, aunque significó un hito en el abordaje estatal de la violencia económica contra mujeres y diversidades, no estuvo exenta de instancias de demanda, críticas y negociación con organizaciones de la sociedad civil y personas beneficiarias, como así también, de gobernantes y sectores políticos que niegan la problemática de la violencia de género y han tomado decisiones concretas para su debilitamiento y desfinanciamiento. En este sentido, en primer lugar, se hará una breve referencia a los cambios que sufrió, durante 2024, la institucionalidad de género en Argentina, y las especificaciones metodológicas pertinentes. Posteriormente, se explican las características del PA y se llevará adelante el análisis propiamente dicho. Finalmente, se hace referencia a la situación actual del programa y se esbozan conclusiones.

Cambios en la institucionalidad de género

Una de las primeras medidas que tomó el actual gobierno nacional fue la desjerarquización de la institucionalidad de género ya que transformó el ex Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad en una Subsecretaría de Protección contra la Violencia de Género. El Ministerio fue creado durante el gobierno del ex presidente Alberto Fernández y fue la primera vez que Argentina había logrado alcanzar el máximo rango en Mecanismos para el Adelanto de las Mujeres en América Latina y el Caribe (CEPAL, s/f).

El 6 de junio de 2024, tres días después de la convocatoria anual *Ni Una Menos*⁶⁷, el Ministerio de Justicia de la Nación comunicó el cierre de la Subsecretaría. Su titular, Mariano Cúneo Libarona, al exponer ante la Comisión de las Mujeres y Diversidad de la Cámara de Diputados, señaló:

Se acabó sólo el género, nosotros vamos por otros valores, nosotros vamos por la familia. La familia es el centro de la sociedad y la educación. Los valores familiares tradicionales son el amor, la unión, el trabajo, el estudio, la igualdad ante la ley. Promover los símbolos patrióticos, respetar y honrar a nuestros próceres. Esto resulta central para la armonía y la cohesión social. **Nosotros rechazamos la diversidad de identidades sexuales, que no se alinean con la biología, son inventos subjetivos**⁶⁸ (Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 27

67. La primera marcha Ni Una Menos sucedió el 3 de junio de 2015 en Argentina y se convirtió en un acontecimiento histórico, político y con resonancias a nivel mundial. El detonante definitivo para organizar la marcha ocurrió el día 11 de mayo con el hallazgo del cuerpo de Chiara López, una adolescente embarazada de 14 años que fue asesinada por su novio en la provincia de Santa Fe.

68. Las negritas son mías

de agosto de 2024). Por su parte, Hubert y Spivak L' Hoste (2021) retoman el concepto y formulan tres variables: el 'Imaginario Mercantil', el 'Imaginario Desarrollista' y el 'Imaginario de la Justicia Socioambiental'. Estos conceptos serán utilizados como parámetros de sentidos en el análisis de noticias.

Es claro que, entre otras cuestiones, se pretende negar las desigualdades de género desde una narrativa de extrema derecha y anti-feminista. esta última se intensificó desde el año 2018 durante el primer debate parlamentario por la Interrupción Voluntaria del Embarazo en Argentina (Chaher, 2024). En este universo, se pretende reducir la violencia de género a un paradigma familiarista y biologicista alejado de lo que sostiene la Ley 26.486 de Protección Integral a las Mujeres. La normativa, aprobada en el año 2009, se posiciona desde un paradigma integral de derechos humanos y especifica diferentes tipos y modalidades de violencia, entre las que se encuentra aquella que busca combatir el PA, la violencia económica:

La que se dirige a ocasionar un menoscabo en los recursos económicos o patrimoniales de la mujer, a través de: a) La perturbación de la posesión, tenencia o propiedad de sus bienes; b) La pérdida, sustracción, destrucción, retención o distracción indebida de objetos, instrumentos de trabajo, documentos personales, bienes, valores y derechos patrimoniales; c) La limitación de los recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades o privación de los medios indispensables para vivir una vida digna; d) La limitación o control de sus ingresos, así como la percepción de un salario menor por igual tarea, dentro de un mismo lugar de trabajo (Ley 26.486, art.5.4).

En noviembre de 2024, Argentina fue el único país de las Naciones Unidas (ONU) que votó en contra de una Resolución de la Asamblea General para intensificar esfuerzos en la prevención y eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres y niñas, especialmente, en el entorno digital.

Posteriormente, por solicitud de organizaciones de la sociedad civil, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) convocó al Estado de este país para que responda sobre la falta de atribución presupuestaria asignada a dichas políticas, y el incumplimiento

to de compromisos internacionales. Ante esto, la CIDH recomendó que Argentina adopte medidas que garanticen el cumplimiento de estos compromisos para asegurar el derecho de mujeres, niñas, adolescentes y personas LGBTIQ+ a vivir libres de violencia, y garantizar el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva (Amnistía Internacional, 15 de noviembre de 2024).

Aspectos metodológicos

A partir del objetivo de este trabajo se realizó un análisis documental en base a diferentes fuentes. Para la caracterización y situación actual del PA se trabajó con informes publicados por el ex Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades entre el 2020 y 2023: Primer Plan Nacional de Acción contra las Violencias (MMGyD, 2020), documento sobre Perspectiva de Género y Diversidad para el monitoreo de Políticas Sociales (MMGyD, 2021), Informe del Proceso Participativo del Segundo Plan de Acción contra las Violencias 2020-2022 (MMGyD, 2022), Informe de la Encuesta de Prevalencia de Violencia contra las Mujeres (MMGyD, 2022a), Segundo Plan de Acción contra las Violencias (MMGyD, 2022b), Informe de Gestión 2023 (MMGyD, 2023), Segundo Informe Estadístico del Sistema Integrado de casos de violencia por motivos de género (2023a), Informe de datos públicos de la Línea 144 del año 2023 (MMGyD, 2023b), e informe Personas Mayores en situación de Violencia de Género del Observatorio de las Violencias y Desigualdades por Razones de Género (MMGyD, s/f).

Paralelamente, se realizó una indagación en investigaciones desarrolladas por el Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA) (2022, 2024 2024a). Estos aportes fueron fundamentales ya que, en el 2024, dejaron de publicarse datos públicos del PA. A esta pesquisa se sumaron artículos periodísticos sobre el funcionamiento del programa desde sus inicios hasta la actualidad.

Para llevar adelante el análisis se utilizó como referencia la metodología para la autoevaluación de Mecanismos de Igualdad desarrollada por Rocío Rosero Garcés y Cecilia Valdivieso Vega (2009) la cual cuenta con cuatro ejes principales:

- Agenda de igualdad: incluye las demandas y presiones desde la sociedad civil, especialmente, por parte de organizaciones sociales y el movimiento feminista. Estas últimas se configuran en actores privados que se sitúan fuera del aparato admi-

nistrativo del Estado y participan de manera de acuerdo con las aperturas que ofrece el sistema institucional (Guzmán, 2018).

- Mecanismo de género: este elemento permite evaluar el compromiso político para la ejecución del programa; la existencia de estructuras institucionales de apoyo; la disponibilidad e inversión de recursos; y la sensibilidad de género en el sistema público para aceptar dicho programa y no oponer resistencias a su desarrollo.
- Planificación de políticas: permite observar el grado de conocimiento del problema particular que aborda la política. Par esto es necesario disponer de datos fruto de investigaciones propias o de organizaciones. Además, se requiere conocer las concepciones e interpretaciones de lxs sujetxs de las políticas y de quienes la implementan.
- Implementación de políticas: en esta etapa, al igual que en la planificación, se configura como una nueva fuente de conocimientos que puede reforzar y/o reorientar líneas de acción.
- Esta propuesta se complementó con los aportes de Caren Levy (1996) que diseñó una red de factores para la institucionalización de género y su adaptación por parte de Silvia Corbalán y Selmira Carreón (2018) en el marco del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Asimismo, se agregó un factor que se considera relevante en la medida que son lxs sujetxs los que pueden dar cuenta de la incidencia que tuvo dicha política en su vida:
- Voces de personas beneficiarias: percepciones, críticas y balances de quienes recibieron la prestación. Sus intereses y necesidades se pueden ver positiva o negativamente afectados.

Sobre el Programa Acompañar

A partir de una presentación realizada por el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación, se creó, mediante el decreto 734/2020, el Programa de Apoyo y Acompañamiento a personas en situación de riesgo por Violencia por motivos de Género, conocido como Programa Acompañar, con el objetivo de promover la autonomía económica de las mujeres y personas LGBTI+. Esta iniciativa formó parte del Plan Nacional de Acción contra las Violencias por

motivos de género 2020-2022 ejecutado por dicho organismo.

La política contempla el otorgamiento de una prestación económica y el fortalecimiento de redes de contención. Desde sus inicios, la situación de riesgo se acreditaba a través de un informe social de un dispositivo de atención oficial local, provincial o de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Asimismo, la prestación, que es equivalente a un Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM), se abonaba durante 6 meses consecutivos.

Posteriormente, el gobierno de Javier Milei hizo modificaciones al programa a partir del decreto 755/2024 y, desde agosto de 2024, se solicita que, además del informe social, se realice una denuncia judicial o policial de violencia por motivos de género. Al respecto, cabe preguntarse ¿qué hacen las mujeres y diversidades que denuncian y viven con sus agresores mientras obtienen el alta para cobrar el beneficio? Regularmente este proceso administrativo llevaba 2 o 3 meses, pero ahora, además, hay que tener en cuenta que desde junio a octubre de 2024 el personal destinado al PA se redujo en un 61% (ELA, 2024). Por lo cual, esta disminución de trabajadores tiene consecuencias directas en la atención de las solicitudes que se reciben de todo el país.

Análisis

Agenda de Igualdad de Género

De acuerdo con Caren Levy (1996) es necesaria la presencia de distintos grupos organizados y no organizados de la sociedad civil con demandas de igualdad que exijan o fortalezcan el compromiso político del Estado por la equidad. Esto implica instancias de vigilancia por parte de la sociedad civil para que presente o exija el mejoramiento de la institucionalidad de género ya que las políticas públicas son una manifestación de cómo la sociedad se produce a sí misma (Surel, 2008).

Las políticas para abordar la violencia económica se configuran en una demanda histórica del movimiento feminista que tomó mucha relevancia en el contexto de pandemia por COVID 19, ya que se presentó un incremento de las violencias de género, los femicidios, transvesticidios y travesticidios en toda América Latina y el Caribe (Bidaseca, 2020). El PA se diseñó, entonces, como un programa reparador que promueve la independencia económica de las perso-

nas destinatarias. Sin embargo, organizaciones de la sociedad civil disputaron sentidos en torno la noción de “acompañar” puesto que cuestionaban que la ayuda fuera sólo por 6 meses, ya que el Estado debía garantizar una reinserción laboral para que dicho acompañamiento sea a largo plazo (Chequeado, 8 de junio de 2022). En esta misma línea Insaurrealde, Cucchiarini Lattanzi y Guarrera (2022) señalaron que para que el PA no se convierta en una acción aislada era necesario que se haga un cambio significativo en la economía y en la vida de las personas puesto que los principales motivos por los que continuaban sometidas a la violencia era la falta de acceso a una vivienda o a un trabajo.

Otra crítica que recibió el programa fue que la implementación era desigual a lo largo del país porque se hacían acuerdos con municipios que contaban con pocos recursos, mientras que otros tenían la infraestructura suficiente para su desarrollo (Chequeado, 8 de junio de 2022). Al respecto, en el informe de resultados del Plan de Acción contra las Violencias 2020-2022, el MMGYD (2022) señaló que, gracias a la puesta en marcha del Sistema Integrado de de Casos de Violencia por Motivos de Género (SICVG), se habían podido gestionar las altas al PA desde un módulo federal.

En otro estudio realizado por ELA referentes de organizaciones sociales, que participaban en espacios de articulación con estados provinciales y/o municipales, expresaron algunas dificultades que se presentaban en relación al PA: falta de información clara y accesible; sesgos según la cercanía política del municipio; el tiempo de espera que tarda el alta en el programa; problemas administrativos; duración muy extensa de las entrevistas donde algunas personas eran revictimizadas; y la incompatibilidad con otros programas sociales (ELA, 2022). Al respecto, en el segundo Plan de Acción contra las Violencias (2022-2024) del ministerio se explicó que el PA ampliaría su alcance territorial a través de la constitución de nuevas Unidades de Acompañamiento (UDAS) integradas por equipos especializados en acompañamiento psico-social. En el último informe de gestión el MMGYD (2023) comunicó que se crearon 827 de estas unidades a través de convenios firmados con provincias y municipios a lo largo del país.

Mecanismo de género

Aquí se discriminan los siguientes elementos de análisis: voluntad política, estructuras institucionales, recursos, manejo y aceptación del objeto de la política.

Siguiendo a Levy (1996) algunas de las preguntas que surgen son: ¿cuál es el grado de interés de los decisores en que la política se apruebe, se implemente, se modifique o se elimine? ¿Han emitido normas legales o destinado presupuesto para su ejecución? ¿Están acercándose o articulando con las diferentes estructuras políticas para implementar la política en cuestión?

Como se desarrolló anteriormente, la voluntad política para desarrollar el programa estuvo presente entre 2020 y 2023, e incluso se hicieron las modificaciones pertinentes de acuerdo con procesos de evaluación y/o demandas de la sociedad civil. Sin duda, en términos globales, el compromiso político inició con la jerarquización máxima del organismo rector en políticas de género. El MMGyD, hasta el fin de su mandato en diciembre de 2023, sostuvo la importancia de seguir fortaleciendo el PA.

Para poder robustecer políticas de género en otras áreas del Estado, en diálogo entre la Dirección Nacional del Sistema de Información, Evaluación y Monitoreo de Programas Sociales (SIEMPRO) y la Dirección Nacional de Planificación, Seguimiento y Gestión de la Información (DNPSyGI) del MMGyD, se definieron líneas de trabajo en monitoreo y evaluación de programas sociales con perspectiva de género y diversidad. Esto fue sistematizado en un documento (MMGyD, 2021) en donde especifican brechas de género teniendo en cuenta la identificación de políticas sociales a través del Programa Interministerial de Presupuesto con Perspectiva de Género y Diversidad que desarrolló el organismo. La incorporación de este enfoque en los programas públicos permite aumentar la eficacia y eficiencia de las acciones para avanzar gradualmente en la institucionalización de nuevas prácticas y procesos (Frias Ortega, Di Pietro y Ginieis, 2018).

Como señala Levy (1996), los recursos destinados a la implementación de la política son manifestación material del compromiso político. Así pues, el organismo, bajo la premisa de que “los presupuestos, así como las políticas públicas, no son neutrales al género” (MMGyD, 2021) destinó el 84% de su presupuesto a mujeres y LGB-TIQ+ en situación de violencia de género en el marco del programa.

De esta forma, entre 2022 y 2023 se asistió a 352.000 personas de las cuales, al menos hasta el 2022, el 96,8 % fueron mujeres (ELA, 2022). Asimismo, se logró su implementación en las 24 jurisdicciones del país (MMGyD, 2023).

En relación con la estructura institucional para sostener el PA, de acuerdo con el informe de ELA (2022), los equipos técnicos locales consideraron que complementó la estrategia de abordaje integral que se venía llevando a cabo. Sin embargo, esta organización advirtió que “ha producido una sobredemanda que los equipos técnicos de los municipios no han podido absorber plenamente” (ELA, 2022, p.54) debido a que se requería mucho tiempo para cargar los datos sumado a la carga emocional que traía aparejada.

Planificación

Según Rosero Garcés y Valdivieso Vega (2009), en esta instancia hay que considerar la participación de los grupos beneficiarios; la producción de información estratégica; y el manejo de la temática en el aparato estatal.

El ex Ministerio, en el marco de la elaboración del segundo Plan Nacional de Acción contra las Violencias, refirmó la importancia de contar con la participación ciudadana y de las organizaciones sociales en pos de dar continuidad a las políticas y mejorarlas (MMGyD, 2022b). En este sentido, entre febrero y junio de 2022, llevó adelante un proceso participativo, intersectorial y federal en las 23 provincias y Ciudad Autónoma de Buenos Aires a través del desarrollo de foros donde el organismo puede intercambiar y escuchar propuestas de la ciudadanía. En al menos el 75% de estos foros, una de las propuestas predominantes fue la de extender la duración del Programa Acompañar y agilizar su articulación con el Programa Potenciar Trabajo, ahora denominado Volver al Trabajo. Además, se consideró fundamental la creación de “nuevos programas de asistencia integral que brinden apoyo económico y psicosocial para promover la independencia económica y el desarrollo de proyectos de vida libres de violencias de género” (MMGyD, 2022, p. 17). Asimismo, el informe elaborado por el organismo especifica que, de dicho proceso participativo, surgieron las propuestas de reforzar el apoyo integral y el seguimiento psicosocial brindado a las personas destinatarias del PA durante y después de finalizada la prestación; y mejorar y simplificar el acceso al mismo a partir de la agilización de las altas y la celeridad en el

ingreso y el otorgamiento. Esto, como se explicó anteriormente, era una demanda de las organizaciones de la sociedad civil y los equipos técnicos municipales.

En cuanto a la producción de información estratégica, el MMGyD a través de diversos documentos como informes de gestión, planes de acción, datos estadísticos e investigaciones, daba cuenta de información actualizada sobre diferentes ejes de trabajo abordados y, particularmente, sobre personas en situación de violencia económica. En 2022 presentó los resultados de la primera encuesta sobre prevalencia de la violencia contra las mujeres que se desarrolló en 25 aglomerados urbanos de 12 provincias. Uno de los hallazgos de este estudio fue que el 45% de las mujeres entrevistadas habían experimentado algún tipo de violencia, de las cuales el 22,9% indicó haber sufrido violencia económica y/o patrimonial ya que la pareja o expareja “le había impedido que trabaje, le había negado dinero para gastos del hogar y/o mantenimiento de lxs hijxs, que le quitó o se adueñó de su dinero, bienes, documentos legales y/o títulos de propiedades, entre otros” (MMGyD, 2022a, p.37).

De acuerdo con el último informe del Sistema Integrado de Casos de Violencia por Motivos de Género (MMGyD, 2023a), el 44,5% de las personas mencionó situaciones de violencia económica. No obstante, para quienes son destinatarias del PA esta violencia se presenta en el 57,4% de los casos. Por su parte, los datos públicos de la Línea 144, para el periodo 2023, registran que, del total de las intervenciones realizadas, un 42% de las personas manifestaron haber sufrido o estar sufriendo este tipo de violencia (MMGyD, 2023b).

Desde un abordaje interseccional, también se registraron datos sobre personas mayores en situación de violencia de género que son beneficiarias del PA. En un informe del Observatorio de las Violencias y Desigualdades por razones de género, el MMGyD indicó que, hasta mayo de 2022, habían ingresado más de 1000 personas entre 60 y 64 años, de las cuales el 46% tiene el primario completo como máximo nivel educativo alcanzado (MMGyD, s/f).

Para que exista una sensibilización sobre la temática en los otros niveles del Estado, dicho organismo, en tanto autoridad de aplicación, continuó con lo establecido en la Ley 27.499 conocida como “Ley Micaela”, la cual establece la capacitación obligatoria en género y violencias de género para todas las personas que se

desempeñan en la función pública, en los tres poderes. En esta instancia formativa se hace hincapié en los tipos y modalidades de violencia de acuerdo con la Ley 26.485, por lo que se aborda la violencia económica. Según informó el organismo, se capacitó, durante su gestión, 234.710 personas que integran el Sector Público Nacional (MMGyD, 2023).

Otra cuestión importante que también se relaciona con el conocimiento estatal que existe sobre la problemática y, particularmente sobre el PA, responde a cuestiones administrativas. En el primer Plan de Acción contra las Violencias el organismo se propone brindar asistencia técnica y capacitación a las unidades de ingreso, acompañamiento y seguimiento del PA.

De acuerdo con el estudio de ELA (2022) aunque para acceder al programa no era necesario que la persona haya realizado una denuncia, varias mujeres señalaron que sí se les exigió este requisito. “Este es un aspecto que sin duda puede mejorarse estableciendo canales más fluidos y sistemáticos de comunicación con la población objetivo del programa y con los equipos locales” (p. 54). Al respecto, el organismo informó que, durante el trabajo en foros federales, se pudo recoger esta preocupación y se consideró primordial difundir que no se requiere denuncia policial (MMGyD, 2022).

Implementación

Como ya se mencionó, se llevaron adelante foros federales en los que la ciudadanía hizo propuestas para mejorar la implementación del programa. En este sentido, el segundo Plan Nacional de Acción contra las Violencias tomó estas sugerencias e indicó que en el marco del eje de asistencia integral se debía agilizar el acceso y extender el plazo del PA. Esto incluye mayor accesibilidad, difusión de información clara y precisa, revisión de compatibilidades, agilidad en las altas y extensión de su duración (MMGyD, 2022b). También, en función del objetivo estratégico de acompañamiento integral y fortalecimiento de la independencia económica de personas en situación de violencias por motivos de género, se propuso ampliar el alcance territorial del programa.

Uno de los mayores logros del PA, en materia de ampliación de conocimiento sobre la problemática, fue constituirse como fuente de información del SICVG. Así, estos datos podrán ser tenidos en

cuenta para la mejora de la misma política o el diseño y evaluación de otras (Corbalán y Carreón, 2018). Ante la inquietud sobre si el proceso de implementación de la política ha permitido identificar nuevas categorías o variables, en el segundo informe sobre el SIC-VG se hace la delimitación terminológica entre registro, personas asistidas, consultas y nativos SICVG⁶⁹, caracterización que no estaba explicitada en la primera sistematización sobre los datos del sistema.

Las voces de las personas beneficiarias

En este apartado se van a recoger algunos testimonios de personas que fueron alcanzadas por el programa puesto que, en el marco del análisis de una política pública, se configuran en actores cuyos intereses son afectados como resultado de su ejecución (Frías Ortega, Di Pietro y Ginieis, 2018). Lamentablemente, no se encontraron datos públicos sobre encuestas representativas realizadas a las beneficiarias. Estas, como señala Gherardi (2018), se constituyen en fuentes de información ya que son una herramienta que permite medir la incidencia del programa y el nivel de prevalencia de la violencia. No obstante, los testimonios fueron extraídos de informes de organismos de la sociedad civil, MNMGyD y artículos periodísticos.

Del estudio realizado por ELA (2022), se concluye que ex destinatarias del programa valoraban que el subsidio sea equivalente a un SMVM puesto que utilizaron ese monto para alquilar un lugar, comprar alimentos o elementos básicos, y llevar adelante emprendimientos para generar ingresos y sostenerse. La mayoría pudo acceder al PA a través de la mediación de organizaciones sociales y afirmaron que se sintieron tratadas respetuosamente durante la entrevista.

En algunos casos, también, significó que pudieran descansar ya que venían con sobrecarga laboral o mucho estrés por la situación de violencia. Las mayores críticas se centraron en la demora para que pudieran cobrar, el plazo que dura el beneficio, y la demanda de mayor apoyo psicológico. Como se explicó anteriormente, el MNMGyD, en su segundo plan de acción, especificó medidas para superar estas falencias.

Cuando la implementación del PA alcanzó los tres años, dicho organismo compartió algunos relatos:

69. Corresponde a aquellos registros cuya fuente primaria es el propio SICVG. Es decir, registros que se originaron por primera vez a partir de su carga y alta en dicho sistema.

Pude comprar una máquina de coser, otra para colocar botones, remaches y hacer ojales, y una tijera eléctrica (...) Es muy difícil hablar sobre las violencias y más difícil es salir de ahí, pero lo estoy logrando; estoy saliendo adelante (...) Estaba al borde y esa plata para mí fue una bendición. Me ayudó a pagar el flete, al electricista y hacer arreglos (...) Compré los materiales para hacer la pieza de los chicos. Quiero ampliar más arriba para que ellos puedan tener su espacio (...) A las mujeres les diría que no tengan miedo porque siempre hay acompañamiento (MMGyD, 8 de septiembre de 2023).

En este contexto, desde el organismo se remarcó, una vez más, que esta política surgió como una demanda de los territorios y que está enmarcada en un cambio de paradigma en cuanto al abordaje de las violencias de género ya que “se pasó de un enfoque securitario, centrado en la denuncia penal y sus efectos, a pensar cada caso de forma integral y en función de las necesidades de cada persona” (MMGyD, 8 de septiembre de 2023).

Por otra parte, algunxs periodistas también entrevistaron a beneficiarias de diferentes provincias. Algunos de estos testimonios son:

Me compré una máquina de coser y empecé a fabricar conjuntos de ropa interior (...) me hice los dientes porque mi ex me los había bajado en una paliza. Mis hijos me vieron sonreír por primera vez (...) el Acompañar me abrió la cabeza y me permitió darme cuenta que podía conseguir ayuda (...) Esos seis meses me vinieron al pelo. Siempre trabajé en verdulerías y limpiando casas de familias, pero nunca pensé que podía hacer algo por mí (Carbajal, 8 de julio de 2024).

Arrancar de cero cuando tenes pibes y una vida es difícil y muchas veces te encontrás en una calle sin salida. El darte cuenta que podés salir de ahí, que estás acompañada y que hay recursos es un montón (...) Había quedado en la calle. En ese momento, se acercaron las compañeras del ministerio y me facilitaron el acceso al programa. Me sirvió un montón porque me había quedado sin nada. Sin un lugar donde vivir. Sin pertenencias (...) El programa me ayudó a recuperar mi vida. Después de una si-

tuación así, una queda mal física y materialmente por más que esté acompañada. Fue un pilar para ir recuperándome” (Loncopan Berti, Bark y Roncarolo, 2024).

Como se observa, lxs beneficiarixs resaltaron la importancia que tuvo el PA en sus vidas en momentos en los que sentían que no podían seguir adelante por la situación de maltrato. A pesar de que se trate de mujeres y contextos distintos coinciden en destacar lo positivo de esta política pública no solamente en términos económicos, sino también, por el enfoque psicosocial de contención y acompañamiento grupal.

Situación actual del Programa

Según datos de ELA (2024), a partir de la asunción del gobierno encabezado por Javier Milei, las personas asistidas por el PA disminuyeron considerablemente: 49.913 (diciembre 2023), 41.347 (enero 2024), 33.219 (febrero 2024) y 24.986 (marzo 2024). Asimismo, señala que, de las 20.000 altas programadas para el primer trimestre de 2024, solo se realizaron 434 pese a que muchas de las solicitudes daban cuenta de un nivel de riesgo alto por violencia de género. Esta situación continuó desmejorando ya que el pago estuvo suspendido por algunos meses y no había información clara sobre la continuidad del PA tanto del desde el Ministerio de Capital Humano, en un primer momento, como desde el Ministerio de Justicia.

Además, como se dijo, desde la eliminación del MMGyD no se publican datos públicos sobre el funcionamiento del PA. Tampoco se realizan foros federales participativos con la sociedad civil y personas beneficiarias para robustecer la política. Sin producción de información es muy difícil realizar un monitoreo profundo sobre el impacto que provocó la falta de institucionalidad de género y el desmantelamiento de las políticas de género en el desarrollo del programa. En la página web del Ministerio de Justicia de la Nación⁷⁰ hay información básica sobre el PA y un enlace para conocer las UDAS por provincia.

En junio de 2025, mediante el decreto 401/25, el gobierno informó que, luego de una auditoría, se determinó que había más de 80.000 mil solicitudes entre los años 2020-2023 para acceder al PA que no fueron evaluadas ni resueltas. Ante esto se resolvió

⁷⁰. Se puede acceder al sitio web desde el siguiente enlace: https://www.argentina.gob.ar/generos/plan_nacional_de_accion_contra_las_violencias_por_motivos_de_genero/programa-acompanar

convocar a las personas que hicieron las solicitudes y se determinó que las UDAS, dependientes de la Subsecretaría de Derechos Humanos, analice la verosimilitud y procedencia del pedido.

Según un informe sobre los índices de salario realizado por la Fundación Innovación con Inclusión (2025) el SMVM cayó un 33% entre noviembre de 2023 y abril de 2025. Esto, por supuesto, tuvo una incidencia muy importante en los programas sociales, y particularmente en el Acompañar porque la prestación que reciben lxs beneficiarixs es equivalente a este salario. Aunque logre acceder al PA, la precarización económica de una persona en situación de violencia limita la posibilidad de iniciar un proyecto de vida lejos de su agresor. Incluso, en la actualidad, muchas mujeres y diversidades acuden a las direcciones de género a pedir alimentos y no quieren realizar denuncias por violencia de género por la cuestión económica (ELA, 2025). Esta última condición fue algo que se impuso desde la gestión actual del gobierno ya que antes no era un requisito necesario para recibir el beneficio.

Conclusiones

Se comparte la afirmación que hizo MMGyD en sus redes sociales cuando terminó su gestión: “Hicimos historia”. Con aciertos y errores en el camino, más del 80% de su presupuesto fue destinado a que personas en situación de violencia, muchas con nivel de riesgo alto, puedan cobrar un salario que potenció su toma de decisiones y acciones.

No se puede afirmar que el programa representa una respuesta integral a largo plazo, pero, en función de aportes de la ciudadanía, el ex Ministerio, en su segundo Plan de Acción contra las Violencias, especificó que el objetivo era que tenga una duración extendida que, además, facilite, el ingreso a un trabajo genuino. Lamentablemente, el panorama actual no es muy alentador, mucho menos, cuando desde el Estado no se brinda información al respecto.

Como se pudo desarrollar, el PA se constituye en una medida de acción positiva (Guzmán, 2018), un avance, para que dichas personas puedan pensar futuros posibles en pos de una ansiada autonomía económica. De esta forma, además, se disputaron sentidos al considerar que dicha autonomía no depende exclusivamente de la voluntad personal, es decir, el Estado debe acom-

pañar con políticas este proceso.

La perspectiva integral de violencia fue la matriz cognitiva (Guzmán, 2018) con la que el organismo diseñó y gestionó el PA durante 2020-2023. En ese marco, no solo se facilitó que la sociedad civil transite por instancias participativas de deliberación en foros federales, sino también, se llevaron a cabo formaciones sensibles al género en todo el sector público para garantizar el principio de igualdad en las actuaciones que se diseñaron y ejecutaron.

El PA también puso en agenda a la problemática de violencia económica. Una de las mayores críticas que se presentaba en relación con las políticas públicas sobre violencia contra las mujeres, a partir de la sanción de la Ley 26.585, era que la mayoría se centraban en la violencia doméstica (Gherardi, 2017). Esto trajo aparejado el fortalecimiento de una base de conocimiento sobre este tipo de violencia que antes no existía. A pesar de que hoy en día en la Argentina no hay ningún organismo rector en políticas de género, dicho trabajo sigue siendo fundamental para la evaluación y el monitoreo de futuras políticas.

No hay que perder de vista que el Acompañar nace, también, como una política de prevención en un país con altos índices de femicidios. Según datos de la Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia, en 2024, se cometieron 224 femicidios en Argentina y 19 víctimas de femicidio vinculado. Asimismo, en el 86% de los casos la víctima tenía relación previa con el agresor y, en su mayoría, eran parejas o exparejas.

Se puede discutir, con datos cuantitativos y cualitativos, sobre el impacto que tuvieron programas como el PA en la sociedad; y exigir respuestas ante un gobierno que no solo degrada o elimina políticas, sino también, niega la violencia de género. Los balances son necesarios, mucho más en este contexto, para no permitir que tanto trabajo, lucha y militancia quede en el olvido. Mientras tanto, la violencia machista sigue amenazando la vida de mujeres y diversidades ante un Estado negacionista de los derechos humanos.

Bibliografía

Amnistía Internacional (2024). Argentina debe sostener sus políticas de género para proteger derechos humanos. <https://amnistia.org.ar/alerta-de-la-cidh-argentina-debe-soste->

ner-sus-politicas-de-genero-para-proteger-derechos-humanos/

Bidaseca, K (2020). *Danzando para el Hain: cuidados, cuerpos y territorios afectados por la pandemia*. Buenos Aires: NUSUR.

Carbajal, M. (2024). Cómo funcionaba Acompañar, el programa de ayuda a las víctimas de violencia de género abandonadas por Milei. *Página 12*, 8 de julio. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/750322-el-acompanar-me-abrio-la-cabeza>

CEPAL (s/f). Nivel jerárquico de los Mecanismos para el Adelanto de la Mujer. <https://oig.cepal.org/es/indicadores/nivel-jerarquico-mecanismos-adelanto-la-mujer-mam>

Chaher (2024). *Narrativas salvajes: la comunicación del gobierno de Milei en todos los frentes*. Buenos Aires: Comunicación para la Igualdad. <https://comunicarigualdad.com.ar/narrativas-salvajes/>

Corbalán, M. y Carreón, S. (2018). *La Red de Factores Claves para la Planificación e Implementación de Políticas de Género de Carren Levy. Una aproximación amigable*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (2025). *Más allá de los números. El impacto del desmantelamiento de las Políticas de Género en Argentina (2023-2025)*. <https://ela.org.ar/publicaciones-documentos/mas-alla-de-los-numeros-el-impacto-del-desmantelamiento-de-las-politicas-de-genero-en-argentina-2023-2025/>

(2024). *¿Libradas a su suerte?* Relevamiento sobre el estado de situación de políticas públicas contra las violencias por motivos de género a nivel nacional. Actualización 2 trimestre 2024. <https://ela.org.ar/publicaciones-documentos/libradas-a-su-suerte-actualizacion-segundo-trimestre-2024/>

(2024a). *Presupuesto 2025. Una distribución injusta de los recursos para mujeres, niñas y adolescentes*. <https://ela.org.ar/publicaciones-documentos/presupuesto-2025-una-distribucion-injusta-de-los-recursos-para-mujeres-ninas-y-adolescentes/>

(2022). *Es por acá: construyendo políticas contra las violen-*

- cias en el territorio*. Buenos Aires. <https://ela.org.ar/wp-content/uploads/2023/06/5.-Es-por-aca.pdf.pdf>
- Frias Ortega, C, Di Pietro, P. y Ginieis, M. (2018). *Documento sobre monografía de evaluación*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Fundación Innovación con Inclusión (2025). *Índice de salarios ¿Cómo variaron los salarios en febrero 2025?* <https://innovacionconinclusión.com/indice-salarios-febrero-2025/>
- Gherardi, N. (2017). La violencia de género: desafío de políticas públicas. En Eleonor Faur (Comp.), *Mujeres y varones en la Argentina de hoy* (155-174). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gherardi, N. (2018). *Políticas públicas y acceso a la justicia: la violencia contra las mujeres en la región*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Guzmán, V. (2018). *Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Honorable Cámara de Diputados de la Nación Argentina (27 de agosto de 2024). Comisión Mujeres y Diversidad. <https://www.youtube.com/watch?v=Q8tJgRuxoEE&t=212s>
- Levy, C. (1996). *The process of institutionalising gender in policy and planning: the “web” of institutionalization*. Working paper N° 74. University College on London.
- Ley N° 26.485 (2009). *Ley de Protección Integral para prevenir, sancionar y erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales*. Boletín Oficial de la Nación Argentina <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/150000-154999/152155/norma.htm>
- Loncopan Berti, L., Bark, F. y Roncarolo, L. (1 de setiembre de 2024). Acompañar: cómo ayudó a mujeres de Neuquén y Río Negro el programa que Javier Milei recortó. *Río Negro*. <https://www.rionegro.com.ar/sociedad/acompanar-como-ayudo-a-mujeres-de-neuquen-y-rio-negro-el-programa-que-javier-milei-recorto-3766475/>
- Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades (8 de setiem-

bre de 2023). *3 años del Programa Acompañar: una política que cuida la vida de las mujeres y LGBTI+*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/3-anos-del-programa-acompanar-una-politica-que-cuida-la-vida-de-las-mujeres-y-lgbti>

Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades (2023). *Informe de gestión 2023*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2020/12/libro_informe_de_gestion_2023-hoja_por_hoja-v4.pdf

(2023a). *Informe estadístico del Sistema Integrado de Casos de Violencia por Motivos de Género*. <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/02/2023-segundo-informe-estadistico-sicvg.pdf>

(2023b). *Datos públicos de la Línea 144*. <https://www.argentina.gob.ar/generos/linea-144/datos-publicos-de-la-linea-144-enero-junio-2023>

(2022). *Informe del proceso participativo*. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/CLACSO/249607/Informe-proceso-participativo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

(2022a). *Encuesta Prevalencia de Violencia contra las Mujeres*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/08/informefinalprevalencias_mmgdy.pdf

(2022b). *Segundo Plan de Acción contra las Violencias*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/08/pna_2022_2024.pdf

(2022c). *Medidas en materia de género y diversidad en el marco de la emergencia sanitaria*. Argentina.gob.ar. <https://www.argentina.gob.ar/generos/medidas-en-materia-de-genero-y-diversidad-en-el-marco-de-la-emergencia-sanitaria>

(2021). *Perspectiva de género y diversidad*. <https://editorial.mingeneros.gob.ar:8080/xmlui/handle/123456789/26>

(2020). *Plan Nacional de Acción contra las violencias por motivos de género (2020-202)*. Argentina.gob.ar. https://www.argentina.gob.ar/generos/plan_nacional_de_accion_contra_las_violencias_por_motivos_de_genero

(s/f). *Personas Mayores en situación de Violencia de Género*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/12/violencia_personas_mayores-v7-alta.pdf

- Peker, L. (25 de noviembre de 2024). De ser vanguardia a retroceder: la posición de Argentina en el marco del Día Internacional para Eliminar la Violencia contra la Mujer. *Infobae*. <https://www.infobae.com/opinion/2024/11/25/de-ser-vanguardia-a-retroceder-la-posicion-de-argentina-en-el-marco-del-dia-internacional-para-eliminar-la-violencia-contra-la-mujer/>
- Rosero Garcés, R. y Valdivieso Vega, C. (2009). *Sistematización de la autoevaluación de los Mecanismos de Igualdad de la región andina*. Fondo de las Naciones Unidas para la Mujer.
- Surel, Y. (2008). Las políticas públicas como paradigmas. *Revista Estudios Políticos*, 33, 41- 65. Traducido por Javier Sánchez Segura <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios-politicos/article/view/1942>

Una aproximación econométrica de la percepción de la quita de subsidios y la calidad del servicio eléctrico en Barrios populares de la Ciudad de Salta, 2024

Santiago Marcelo Colque

Universidad Nacional de Salta

Santiagomcolque@gmail.com

Josefina Amparo Cornú

Universidad Nacional de Salta

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Colque, S. M., & Cornú, J. A. (2025). Una aproximación econométrica de la percepción de la quita de subsidios y la calidad del servicio eléctrico en barrios populares de la Ciudad de Salta, 2024. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 221-237. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

Este estudio examina la percepción ciudadana sobre la reducción de subsidios eléctricos en barrios populares de Salta durante los meses de octubre y noviembre de 2024. Mediante un modelo Probit aplicado a una base de datos formada por una muestra de 356 encuestas, se revela que los aumentos tarifarios se correlacionan positivamente con percepciones favorables, especialmente en usuarios con tarifas altas que posiblemente asocian mayores costos con mejor calidad, mientras que hogares con tarifas bajas mostraron mayor rechazo. En principio los usuarios que experimentaron alguna interrupción muestran una percepción positiva sobre la reducción de subsidios (por expectativas de mejora), pero si la frecuencia es elevada se observan percepciones negativas, evidenciando que la continuidad del servicio es determinante, a diferencia de la relación calidad-precio que no mostró significancia estadística. Los resultados sugieren que las políticas de ajuste tarifario requieren inversiones paralelas en infraestructura para garantizar un servicio estable, mecanismos compensatorios para poblaciones vulnerables y estrategias comunicacionales que vinculan explícitamente la medida con mejoras en el servicio, proporcionando así evidencia empírica clave para diseñar políticas públicas.

Palabras claves

Percepción, Subsidio, Modelo probabilístico.

Introducción

A grandes rasgos, se puede definir un subsidio como la reducción porcentual o total del precio o costo de un bien o servicio como una transferencia no compensada hacia agentes económicos (Quintana Sanchez, E.,1997). La definición propuesta incluye tanto subsidios a empresas proveedoras como a usuarios consumidores. En las últimas décadas el uso de estos instrumentos se ha vuelto una práctica más usual dentro de los estados del mundo, algunos deciden subsidiar la oferta, pero lo más común ha sido el subsidio a la demanda de los servicios públicos, ya sea electricidad, agua y gas (Melendez M., 2008).

Por lo general, se ha optado por beneficiar con los subsidios a zonas más vulnerables económicamente o geográficamente (por ejemplo: zonas con temperaturas extremas), pero siempre con una concepción de servicio universal a los más desfavorecidos (Quintana Sanchez, E.,1997). Diversos estudios han remarcado la importancia de concebir como un derecho fundamental el acceso a la energía, lo cuál fomenta el bienestar de la población tanto social como económicamente (Durán, R. J. & Condorí, M. A., 2020) .

Uno de los análisis sobre subsidios que se pueden nombrar es el principio de la suma única que establece que los impuestos sobre el ingreso general son más eficientes que los impuestos sobre bienes específicos, ya que permiten a los individuos decidir libremente cómo asignar su dinero. De manera similar, otorgar ingresos directos a personas de bajos recursos aumenta más su utilidad que subsidiar bienes específicos. Esto se debe a que los impuestos y subsidios en bienes específicos distorsionan las decisiones de consumo al modificar artificialmente los precios. Por ello, desde una perspectiva de eficiencia, los impuestos y subsidios generales sobre la renta son preferibles en la política social. (Nicholson,W., 2011, p.106).

Uno de los problemas que enfrenta Argentina desde hace décadas es el denominado “déficit energético”, lo que implica que el país no puede abastecer la demanda energética nacional en su totalidad. Esto queda plasmado en los escritos de Piriani (2020), donde se menciona que “el país debió empezar a importar regionalmente gas de Bolivia y extra regionalmente de países como Qatar, o Trinidad y Tobago” (p.51). Con el paso del tiempo, este hecho comercial perjudicó de manera sustancial a la balanza comercial del sector energético entre los años 2004 y 2011, lo cual a

su vez terminaría por perjudicar las cuentas nacionales (Pérez, V. & Serrani, E., 2020).

Frente a esto, Argentina a partir del año 2016 comenzó un plan de transición para pasar de una estructura universal de subsidios a una focalizada (Durán, R. J. & Condorí, M. A., 2020). La segmentación de tarifas energéticas fue implementada durante el gobierno de Mauricio Macri, por el Decreto 332/2022 (P.E.N), donde se estableció como objetivo principal “lograr valores de la energía razonables y susceptibles de ser aplicados con criterios de justicia y equidad distributiva” (Poggiese, M., 2023). Dicho plan consistía en la separación de los usuarios residenciales en grupos dependiendo del poder adquisitivo que dispongan (Poggiese, M., 2023).

En este contexto, la “tarifa social” eléctrica se introdujo como un mecanismo clave para proteger a los sectores vulnerables. Según Chévez, San Juan y Martini (2019), este beneficio ofrecía un bloque gratuito de 150 kWh/mes y estaba destinado a hogares cuyos titulares cumplieran al menos una de las siguientes condiciones:

- Ingresos brutos ≤ 2 salarios mínimos vitales y móviles (SMVM).
- Titulares de programas sociales (AUH, pensiones no contributivas, etc.).
- Inscriptos en el Monotributo Social o Régimen de Servicio Doméstico.
- Personas con certificado de discapacidad o electrodependientes.

Hacia enero de 2017, la cobertura alcanzaba a 4.1 millones de usuarios (30% del total nacional), aunque el estudio citado revela que el bloque gratuito era insuficiente: el consumo promedio en urbanizaciones informales de La Plata superaba los 150 kWh/mes en el 93.85% de los casos, incluso en meses no invernales (Chévez et al., 2019)

Cómo sucede con cualquier política fiscal, sobre todo la reducción de subsidios a los consumidores, provocará una pérdida de bienestar. Lo cuál podemos observar más intuitivamente en el Gráfico 1.

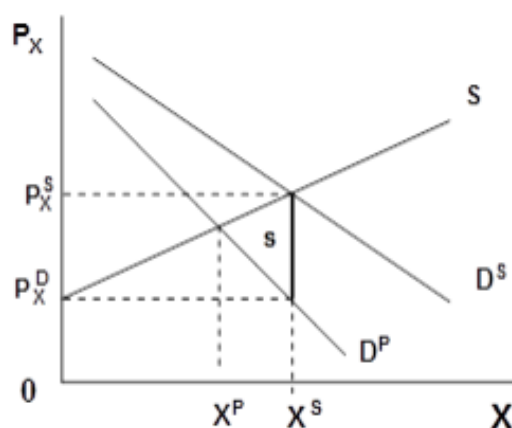
Los subsidios a la luz generalmente buscan aliviar el costo de servicios esenciales para ciertos grupos de la población, funcionando como una medida redistributiva o de política social.

En cambio, un subsidio pigouviano tiene un propósito diferente,

corregir fallas de mercado asociadas a externalidades positivas. Por ejemplo, si una actividad genera beneficios sociales adicionales que el mercado no refleja (como la educación o el uso de energías renovables), un subsidio pigouviano incentiva su producción o consumo hasta alcanzar el nivel eficiente. (Sánchez Wilde A. 2024)

Si el Gobierno subsidia el gas o la energía eléctrica con el argumento de que su uso genera beneficios sociales (por ejemplo, mejor calidad de vida, productividad, salud), entonces podría considerarse un subsidio pigouviano. Sin embargo, en la mayoría de los casos, estos subsidios tienen más una función redistributiva que correctiva.

Gráfico 1: Subsidios pigouvianos



Fuente: Extraído apuntes de clases Cátedra Finanzas públicas 1. Autor: Sánchez Wilde A. Universidad Nacional de Salta. 2024.

Más allá de la discusión de si los subsidios a la energía forman parte de un subsidio pigouviano o no, el Gráfico 1 es una herramienta para entender cómo funciona el subsidio. En primer lugar hay una disminución del precio pagado por el consumidor (de P_X^S a P_X^D), como el gobierno cubre parte del costo, el precio efectivo que los consumidores pagan es menor que el precio de equilibrio original. Si consideramos un modelo simplificado donde solo se presenta una relación costo-consumo, al reducirse el precio que pagan los consumidores, estos demandan más del bien subsidiado, así mismo, al haber mayor demanda, los productores responden ofreciendo más cantidad del bien (de X^P a X^S). Aunque el precio de mercado baja para el consumidor, los productores reciben un precio

1. Natalia Biancotto realizó en 2012 un análisis comparativo de las autobiografías de Victoria y Silvina Ocampo, basándose en las obras respectivas de *El Archipiélago* (1979) e *Inversiones del recuerdo* (2006).

mayor (P_X^3).

Dada la problemática que representa la disminución de los subsidios a la electricidad y el consecuente aumento en los precios de este servicio esencial, el presente trabajo se centra en analizar la percepción de los ciudadanos que residen en barrios populares de la ciudad de Salta. En particular, se busca examinar cómo los factores relacionados con el precio y la calidad del servicio influyen en la manera en que estos ciudadanos perciben tanto la relación entre ambos aspectos como la reducción de los subsidios gubernamentales.

Para llevar a cabo este análisis, se utilizarán modelos econométricos del tipo probabilístico, los cuales permiten capturar de manera efectiva la influencia de variables binarias sobre ambas percepciones mencionadas. A través de esta metodología, se podrá establecer algunos factores que tienen un mayor peso en la formación de estas percepciones.

Este estudio busca no solo aportar un diagnóstico detallado sobre cómo los hogares de menores recursos afrontan los cambios en la política de subsidios energéticos, sino también generar información valiosa para la formulación de políticas públicas más equitativas y eficientes, que permitan mitigar los efectos adversos que estos aumentos tarifarios puedan generar en sectores vulnerables de la población.

Metodología

Los datos se obtuvieron a través de la encuesta realizada por GESEH (grupo de estudio sociotécnico de energía y hábitat), en los meses de octubre y noviembre del año 2025, en la capital de la Provincia de Salta. Para la obtención de la muestra se contabilizó un total de 4.818 viviendas en los barrios populares seleccionados, el dato se extrajo del Registro Nacional de Barrios populares y de datos disponibles de la Municipalidad de Salta. Las viviendas contabilizadas correspondían a los barrios Solidaridad, Lavalle, Floresta y Los Piletones. Respectivamente para cada barrio se computaron 2165 viviendas en Solidaridad, 1180 en Lavalle, 1050 en Floresta y 88 en Los Piletones. Tomando un total de 356 encuestas en los barrios populares de Villa Lavalle, Solidaridad, La Paz, Floresta y Libertad.

Luego, se realizó una ponderación según la proporción de viviendas de cada barrio respecto al total, obteniendo los siguientes

porcentajes: 44,9% para Solidaridad, 24,4% para Lavalle, 28,7% para Floresta y 1,8% para Los Piletones.

Las variables utilizadas para los modelos son las siguientes:

Cuadro 1: Presentación de las variables

| Variable | Significado | Tipo de variable |
|---------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| Percepciones sobre los subsidios | Percepción del usuario sobre el impacto en la reducción de los subsidios. Siendo 1 una percepción positiva | Binaria |
| Precios de los servicios energéticos | Costo del servicio o bien relacionado con la percepción del usuario. | Continua |
| Relación calidad y precio de los servicios energéticos. | Percepción del usuario sobre la relación entre calidad y precio del servicio. Siendo 1 una relación buena | Binaria |
| Presenta interrupciones | Indica si el usuario ha experimentado interrupciones en el servicio. Siendo 1 la existencia de interrupciones | Binaria |
| Frecuencia de las interrupciones | Frecuencia con la que ocurren las interrupciones en el servicio. Siendo 0 ninguna interrupción, 1 interrupciones diarias, 2 interrupciones semanales y 3 interrupciones mensuales | Nominal |
| Variable de interacción de precio:calidad y precio | Interacción entre el precio y la percepción de calidad-precio. | Interacción |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el Grupo de Estudios Socio-técnicos de la Energía y el Hábitat (GESEH).

El modelo Probit es una técnica de regresión no lineal utilizada cuando la variable dependiente Y es binaria (toma valores de 0 o 1) (Stock y Watson, 2012). En este modelo, la probabilidad de que $Y = 1$ está determinada por la función de

2. Esta situación de descubrimiento de la procedencia de los bebés también aparece en el cuento "Viaje olvidado".

distribución normal estándar acumulada Φ , de la siguiente forma:

$$Pr(Y = 1 / X_{(1i)} \dots X_{(Ki)}) = \Phi(\beta_0 + \beta_1 X_{(1i)} + \beta_2 X_{(2i)} + \beta_3 X_{(3i)} + \dots + \beta_K X_{(Ki)})$$

Donde:

- Φ es la función de distribución acumulada de una normal estándar, lo que garantiza que las probabilidades estén entre 0 y 1.
- $X_{(1i)} \dots X_{(Ki)}$ son las variables explicativas.
- $\beta_1 \dots \beta_K$ son los coeficientes del modelo.

Para obtener la probabilidad estimada de que $Y = 1$, se calcula el z-valor:

$$z = \beta_0 + \beta_1 X_{(1i)} + \beta_2 X_{(2i)} + \beta_3 X_{(3i)} + \dots + \beta_K X_{(Ki)}$$

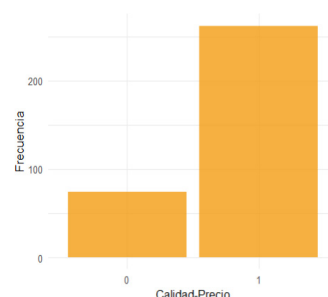
Luego, se busca este valor en la tabla de la distribución normal estándar, lo que nos da la probabilidad asociada.

Dado que la relación entre X e Y es no lineal, el impacto de un cambio en un regresor no es constante. Para estimarlo, se calcula la probabilidad esperada con los valores iniciales de los regresores, luego se calcula la probabilidad esperada con el nuevo valor del regresor modificado, por último se obtiene la diferencia entre ambas probabilidades (Stock & Watson, 2012).

Los efectos marginales miden cómo cambia la variable dependiente en respuesta a una pequeña variación en una variable independiente, manteniendo las demás constantes. Son especialmente útiles en modelos no lineales como logit, probit o modelos de conteo (Poisson, binomial negativo), donde los coeficientes no pueden interpretarse directamente como cambios en la variable dependiente. (Gujarati, D. & Porter, D., 2009. pp. 571).

A continuación se procederá a mostrar el análisis de las variables mediante una estadística más descriptiva, esto permitirá poder observar con mayor precisión cómo se encuentra compuesta la base de datos analizada.

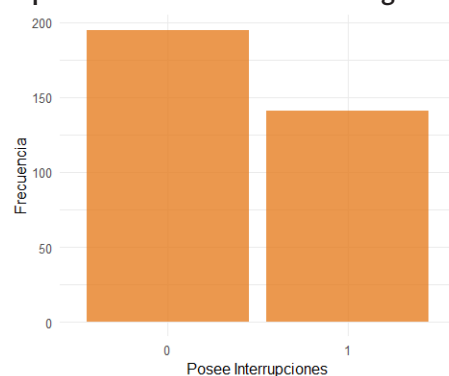
Gráfico 2: Distribución de la variable relación calidad y precio de los servicios energéticos.



2. En una de las entrevistas también se menciona esta costumbre: "A los cinco años, le escribí al Niño Jesús para pedirle algo. El juguete que le pedí llegó algo deteriorado, su mecanismo no funcionaba. Me extrañó que el Niño Jesús me lo mandara en ese estado" (2014:113)

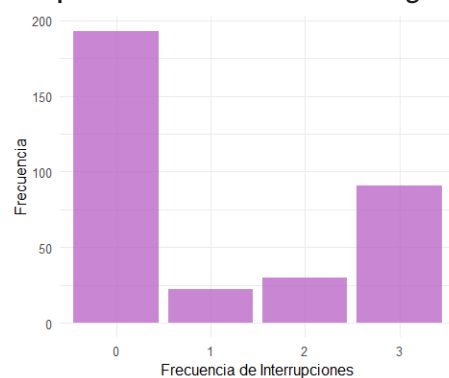
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

Gráfico 3: Distribución de frecuencias de la variable posee interrupciones de los servicios energéticos.



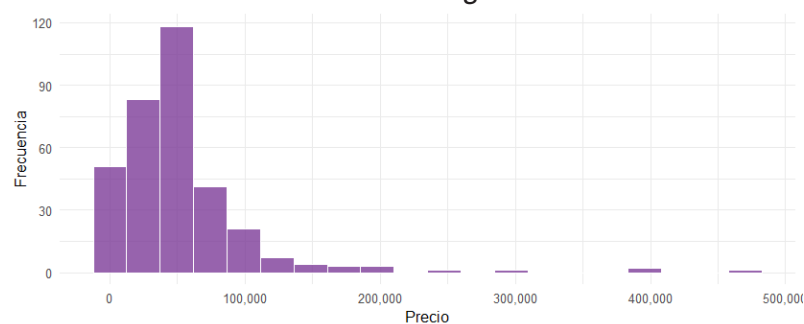
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

Gráfico 4: Distribución de frecuencias de la variable cantidad de interrupciones de los servicios energéticos.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

Gráfico 5: Distribución de frecuencias de la variable precios de los servicios energéticos.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

En el Gráfico 2 se puede observar que la mayoría de las personas posee una perspectiva positiva en cuanto a la relación calidad-precio, siendo la perspectiva positiva más del doble que la negativa. En el Gráfico 3 se puede observar que poco menos de doscientas personas reconocen no haber tenido interrupciones en el servicio energético, siendo poco más de cincuenta las que reconocen haber tenido. En el Gráfico 4 se ve reflejado que de las personas que, si se les presenta interrupciones en el servicio, la mayoría reconoce que estas son solo una vez al mes. Por último, en el Gráfico 5, se puede observar las tarifas que pagan los usuarios, donde se presenta que la gran mayoría paga alrededor de cien mil pesos, y el máximo pago es de medio millón de pesos.

En definitiva, la configuración autobiográfica de Silvina Ocampo se tiñe de ambigüedad, con numerosas reinversiones, reinterpretaciones y detalles que continúan brillando más allá del paso de los años.

Análisis de los resultados

El modelo de regresión analiza los factores que influyen en la percepción positiva de la reducción del subsidio. Los resultados sugieren que esta percepción está determinada por una combinación de factores económicos y de calidad del servicio.

Cuadro 2: Resultados de la regresión.

| Variable | Estimate | Std. Error | z value | Pr(> z) |
|---------------------------------------------------------|-------------|-------------|---------|-------------------|
| Intercepto | -2.063 | 0.5029 | -4.102 | 0.000041 (***) |
| Precio del servicio energético | 0.00003318 | 0.000009225 | 3.597 | 0.000322 (***) |
| Relación calidad y precio de los servicios energéticos. | 0.9218 | 0.5177 | 1.78 | 0.075001 (.) |
| Presenta interrupciones | 2.034 | 0.6115 | 3.327 | 0.000878 (***) |
| Frecuencia de las interrupciones | -0.543 | 0.2239 | -2.425 | 0.015287 (*) |
| Variable de interacción de precio:calidad y precio | -0.00002408 | 0.000009696 | -2.484 | 0.013001 (*) |

Nota: niveles de significancia 0 *** 0.001 ** 0.01 * 0.05 . 0.1 ' ' 1

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

En primer lugar, el intercepto de la regresión es negativo y altamente significativo, lo que indica que, en ausencia de los factores explicativos considerados en el modelo, la probabilidad de que una persona perciba la reducción del subsidio como algo positivo es baja. Esto sugiere que, por defecto, la percepción sobre la política de disminución de subsidios no es percibida como favorable a menos que existan ciertas condiciones que modifiquen esa percepción.

Uno de los factores más relevantes en el modelo es el precio del servicio, que tiene un coeficiente positivo y significativo. Esto implica que a medida que el precio del servicio aumenta, también lo hace la probabilidad de que las personas perciban la reducción del subsidio como algo positivo. Este resultado puede interpretarse desde varias perspectivas. Una posibilidad es que los consumidores asocien un precio más alto con una mejor calidad del servicio y, por lo tanto, consideren que la eliminación del subsidio no necesariamente representa un perjuicio. Otra interpretación es que quienes enfrentan mayores costos podrían haber ajustado sus expectativas y hábitos de consumo, adaptándose mejor a la nueva estructura de precios.

Sin embargo, este efecto positivo del precio está moderado por su interacción con la variable de calidad-precio, la cual tiene un coeficiente negativo y significativo. Esto sugiere que cuando los consumidores perciben que la calidad del servicio es buena en relación con el precio, el impacto en la percepción positiva de la reducción de subsidios disminuye. En otras palabras, un mayor precio puede ser aceptado como algo positivo sólo si la calidad del servicio es percibida como adecuada. Si la relación calidad-precio ya es alta, un aumento en el precio no contribuye a mejorar la percepción sobre la política de ajuste en subsidios.

Otro factor clave es la presencia de interrupciones en el servicio, que tiene un coeficiente positivo y significativo. Esto indica que quienes han experimentado interrupciones en el suministro tienden a valorar más la reducción del subsidio, posiblemente porque la asocian con mejoras en la estabilidad del servicio. Es decir, aquellas personas que han tenido problemas con el suministro en el pasado pueden percibir que la eliminación del subsidio ha venido acompañada de mejoras en la prestación del servicio, lo que las lleva a evaluarlo de manera más favorable.

No obstante, la frecuencia de interrupciones tiene un efecto negativo y significativo en la percepción del subsidio. Sin embargo, es de suma importancia interpretar esta variable en el contexto de las categorías que la componen siendo:

- **0** (no respondió o no posee interrupciones)
- **1** (diariamente)
- **2** (semanalmente)
- **3** (mensualmente)

El valor negativo del coeficiente sugiere que aquellos que experimentan interrupciones diarias o semanales (categorías 1 y 2) son menos propensos a tener una percepción positiva sobre la reducción del subsidio. En particular, las personas que experimentan interrupciones más frecuentes (diarias) probablemente no consideren la reducción del subsidio como algo beneficioso, lo que disminuye su valoración del subsidio.

En conjunto, los resultados indican que la percepción sobre la reducción del subsidio no depende únicamente de factores económicos como el precio del servicio, sino también de la calidad y estabilidad del mismo. Aunque un mayor precio está asociado con una valoración más positiva de la eliminación del subsidio, este efecto se atenúa cuando la relación calidad-precio es adecuada. Es decir, los usuarios que perciben una mejor calidad en relación con el precio tienden a evaluar más favorablemente la eliminación del subsidio.

Por otro lado, la experiencia con interrupciones en el servicio tiene un impacto significativo en la percepción de la política de reducción de subsidios. Las personas que han experimentado interrupciones, especialmente si éstas son moderadas (semanales o mensuales), pueden ver la eliminación del subsidio como una oportunidad para mejorar el servicio, lo que aumenta su valoración positiva. Sin embargo, aquellas que experimentan interrupciones diarias (frecuencia 1) o no tienen interrupciones en absoluto (frecuencia 0) tienden a tener una percepción menos positiva. En estos casos, las interrupciones diarias, en particular, reducen la probabilidad de una valoración favorable, lo que sugiere que la experiencia negativa con interrupciones frecuentes puede contrarrestar los beneficios percibidos de la eliminación del subsidio.

Cuadro 3: Efectos marginales de las variables significativas

| Factor | AME | SE | z | p | Límite Inferior | Límite Superior |
|--------------------------------------------------------|--------|-------|--------|-------|-----------------|-----------------|
| Variable relación calidad y precio | -0,063 | 0,069 | -0,926 | 0,354 | -0,1986 | 0,0711 |
| Variable frecuencia de interrupciones de los servicios | -0,114 | 0,045 | -2,502 | 0,012 | -0,2047 | -0,0249 |
| Variable presenta interrupciones en los servicios | 0,430 | 0,121 | 3,540 | 0,000 | 0,192 | 0,6683 |
| Variable precio de los servicios | 0 | 0 | 5,412 | 0 | 0 | 0 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

Los resultados obtenidos a partir de los efectos marginales del modelo de regresión logística revelan información valiosa sobre cómo diversos factores influyen en la percepción positiva de la reducción de subsidios. Esta variable dependiente refleja la valoración de los usuarios sobre el impacto de la disminución de los subsidios, en términos de si lo perciben como algo favorable o negativo.

En primer lugar, la variable precio muestra un pequeño efecto positivo significativo en la probabilidad de percibir positivamente la reducción del subsidio. Aunque el efecto es muy pequeño, el hecho de que sea altamente significativo sugiere que, para los consumidores, una ligera subida en el precio podría interpretarse como una señal de que la calidad del servicio mejorará, lo que llevaría a una mayor valoración de la reducción del subsidio. Esto podría indicar que, a pesar del aumento del costo, los usuarios pueden asociar esta alza con mejoras en la infraestructura o la calidad general del servicio, lo que genera una percepción favorable.

Por otro lado, las interrupciones juegan un papel importante en la percepción. El efecto marginal de poseer interrupciones es positivo y altamente significativo, indicando que aquellos que han experimentado interrupciones en el servicio tienen una mayor probabilidad de percibir positivamente la reducción del subsidio. Este fenómeno puede ser explicado por que la reducción del sub-

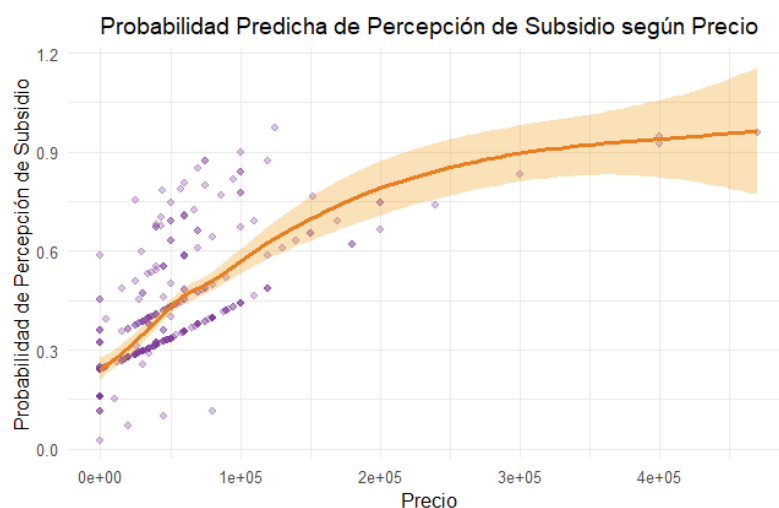
sidio podría ir acompañada de esfuerzos para mejorar el servicio y evitar futuras interrupciones. Es decir, los usuarios que ya han experimentado interrupciones podrían ver la reducción como una oportunidad para mejorar la calidad del servicio, lo que incrementa su percepción positiva de la política.

En cuanto a la variable frecuencia de interrupciones del servicio, el efecto marginal estimado indica que un aumento en la frecuencia de las interrupciones (por ejemplo, de "semanal" a "diaria") está asociado con una disminución en la probabilidad de tener una percepción positiva sobre la reducción del subsidio. Este efecto es estadísticamente significativo, lo que sugiere que la frecuencia de las interrupciones tiene un impacto negativo en la percepción de la política de subsidios. Los límites de confianza para este efecto oscilan entre -0,2047 y -0,0249, lo que confirma que este impacto negativo es robusto.

Por último, la calidad-precio no muestra un efecto significativo en la percepción de la reducción de subsidios, lo que implica que los usuarios no consideran que una relación positiva entre la calidad y el precio sea un factor clave a la hora de valorar la reducción del subsidio. Esto sugiere que otros aspectos del servicio, como la continuidad del mismo (es decir, la ausencia de interrupciones), pueden ser más relevantes para los usuarios que la calidad en relación con el precio.

La relación entre las variables explicativas y la percepción positiva de la reducción de subsidios se puede entender principalmente a través de la experiencia con interrupciones en el servicio. Las personas que han experimentado interrupciones en el servicio parecen valorar positivamente la reducción del subsidio, posiblemente porque esperan que esto conduzca a una mejora en la calidad del servicio. Sin embargo, las interrupciones frecuentes parecen generar una percepción negativa de la medida, sugiriendo que la reducción de subsidios podría ser vista como una medida insuficiente si no se aborda adecuadamente la frecuencia de los cortes o interrupciones del servicio. Por último, el precio tiene un efecto positivo, aunque pequeño, indicando que los usuarios pueden estar dispuestos a aceptar aumentos en el precio si esto implica mejoras en el servicio.

Cuadro 3: Efectos marginales de las variables significativas



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta realizada por el GESEH.

El Gráfico 6 nos muestra la relación positiva que se presenta entre el modelo de probabilidad en relación al precio de los servicios energéticos. Recordando lo ya mencionado, el modelo probabilístico nos muestra cuál es la probabilidad de que un usuario tenga una percepción positiva de la quita de subsidios, entonces podemos entender dicho gráfico como a medida que el precio aumenta, aumenta en simultáneo la probabilidad de que un usuario perciba de manera positiva la reducción de subsidios a los servicios energéticos. Así mismo, se puede observar la dispersión de los datos (de cada observación) con respecto al modelo de predicción que son los puntos violetas que se posicionan alrededor del modelo.

Para ahondar más en la relación de la percepción de la baja de subsidios y los precios se puede ver en el anterior gráfico que dado que en el eje Y la probabilidad 1 indica una percepción positiva sobre la disminución de los subsidios y 0 indica una percepción negativa, podemos observar en primer lugar una relación positiva no lineal, a decir, a medida que aumenta el precio, también aumenta la probabilidad de que los individuos perciban de manera positiva la disminución de los subsidios. Observándose:

1. Cambio en la Percepción en Precios Intermedios: Entre precios cercanos a 50,000 y 200,000 se da la mayor transición en la percepción, pasando de negativa a positiva.

2. **Percepción Negativa en Precios Bajos:** Para valores de precio cercanos a 0, la probabilidad de percibir positivamente la reducción de subsidios es baja (~0.3). Esto sugiere que las personas con tarifas más bajas tienden a considerar negativamente la disminución de subsidios.
3. **Estabilización en Precios Altos:** Cuando los precios superan los 200,000, la probabilidad de una percepción positiva se estabiliza en valores cercanos a 1, lo que indica que en ese rango de precios la mayoría de las personas aceptan o consideran favorable la reducción de los subsidios.

La población que paga precios bajos parece ser más crítica frente a la reducción de los subsidios, lo que puede estar relacionado con una mayor dependencia de la ayuda estatal.

A medida que el precio aumenta, la percepción de la reducción de subsidios es positiva, lo que puede reflejar que los consumidores que presentan tarifas más elevadas tienen una menor dependencia de los subsidios o los ven como un costo necesario. Los resultados pueden estar vinculados a la composición socioeconómica de los hogares, ya que, los hogares de menores ingresos pueden estar más afectados por el recorte de subsidios y, por lo tanto, tener una percepción más negativa.

Conclusiones

La percepción de los usuarios sobre la reducción de subsidios no depende únicamente de factores económicos, sino también de la calidad y estabilidad del servicio. Así, un aumento en el precio puede ser aceptado si el servicio es percibido como de alta calidad y sin interrupciones frecuentes. Sin embargo, las interrupciones constantes o una calidad percibida como insuficiente generarán una valoración negativa, incluso si los motivos económicos de la política son válidos.

Para que estas políticas sean efectivas y socialmente aceptadas, deben acompañarse de inversiones en infraestructura que garanticen un suministro confiable, especialmente en zonas de bajos ingresos. La eliminación de subsidios puede afectar negativamente a los hogares más vulnerables, por lo que es esencial implementar mecanismos de protección como subsidios focalizados o tarifas diferenciadas. De esta manera, se puede mitigar el impacto de la eliminación de subsidios y asegurar que los hogares de menores recursos sigan teniendo acceso a servicios básicos.

Además, las políticas deben considerar el fortalecimiento de la infraestructura energética, ya que las interrupciones frecuentes pueden generar frustración y desconfianza en los usuarios, incluso cuando las políticas están orientadas a mejorar la eficiencia fiscal. Es necesario, por tanto, un enfoque integral que no solo busque la reducción de costos, sino que también mejore la calidad del servicio, especialmente en las áreas más vulnerables.

Futuras investigaciones podrían ampliar este análisis incorporando factores como el nivel educativo o el acceso a fuentes de energía alternativas. Estos aspectos podrían ofrecer una comprensión más completa de la percepción de las políticas de subsidios, ya que un mayor nivel educativo o el acceso a alternativas como la energía solar podrían influir en la aceptación de los cambios.

En definitiva, las políticas de eliminación de subsidios deben diseñarse de manera que no solo busquen mejorar la eficiencia fiscal, sino también garantizar que todos los ciudadanos, independientemente de su nivel de ingresos, sigan teniendo acceso a servicios de calidad. Para ello, es necesario equilibrar la sostenibilidad fiscal con la justicia social, asegurando que los cambios no perjudiquen a los sectores más vulnerables.

Bibliografía

- Clark, A. C., Melgar, N., Milans, M. F., & Rossi, M. (2011). *Percepción medioambiental de los ciudadanos latinoamericanos*. Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.
- Chávez, P., San Juan, G., & Martini, I. (2019). Alcances y limitaciones de la "tarifa social" eléctrica en urbanizaciones informales (La Plata, Buenos Aires). *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*.
- Durán, R.J., & Condorí, M.A. (2021). Vulnerabilidad energética y socioeconómica en los hogares de Argentina Cuadernos Geográficos 60(1), 156-180. DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/cuadgeo.v60i1.14102>
- Gujarati, D & Porter D. (2009). *Econometría*. Quinta edición. México: Mc Graw Hill.
- Nicholson, W., Snyder, C., Carril Villarreal, M. d. P., & Treviño Rosales, M. E. (2011). *Microeconomía intermedia y su aplicación* (11a ed.). Cengage Learning.

- Meléndez, M. (2008). Subsidios al consumo de los servicios públicos: Reflexiones a partir del caso colombiano. CAF.
- Pariani, M. I.; Espósito, S.; Kousian, A.; Vallejos, F. (2024). *Los subsidios a la energía en Argentina*. Estructura y análisis del gasto en el periodo 2016-2023. Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Buenos Aires, Departamento de Ingeniería Industrial, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Pérez, V., Serrani, E. (2020). *¿Atrapados y sin querer salir?* Los subsidios económicos a los servicios públicos en Argentina, 2002-2019. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y radicado en la Escuela Idae de la Unsam.
- Pizzi F., y Porto, A. (2021). Subsidios a los servicios públicos y los alimentos en la Argentina y su impacto presupuestario. 1945-2018. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Poggiese, M.,(2023). *Segmentación de tarifas energéticas e incidencia distributiva en Argentina*. Su vinculación con la pobreza energética. Depto de Economía (UNS).
- Puig, J., y Salinardi, L. (2015). Argentina y los subsidios a los Servicios Públicos: Un Estudio de Incidencia Distributiva. Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales (CEDLAS). Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Sanchez Wilde, A. (2024). Notas de Clases. Cátedra Finanzas Públicas 1. Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales. Universidad Nacional de Salta.
- Stock, JH, Watson, MW y Larrión, RS (2012). Introducción a la Econometría.

Políticas Públicas y Energías Renovables en zonas rurales de Argentina: el desempeño del programa PERMER en la Quebrada de las Conchas durante el período 2023-2024

Facundo Ariel Pérez Machado | Juan Pablo Soria | Genaro Vilte | Nilsa María Sarmiento Barbieri

Universidad Nacional de Salta | Universidad Nacional de Salta | Universidad Nacional de Salta - CONICET | Universidad

Nacional de Salta - CONICET

perezmfacundoo@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Pérez Machado, F. A., Soria, J. P., Vilte, G., & Sarmiento Barbieri, N. M. (2025). Políticas públicas y energías renovables en zonas rurales de Argentina: El desempeño del programa PERMER en la Quebrada de las Conchas durante el período 2023-2024. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 238-268. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

Este artículo analiza los imaginarios socio-técnicos que circulan en torno a la implementación del Programa de Energías Renovables en Mercados Rurales (PERMER) en la Quebrada de las Conchas, Salta, Argentina, con el objetivo de analizar su implementación en términos sociotécnicos en el período 2023-2024, a partir de un trabajo de campo desarrollado en esos años. La región, caracterizada por su alta radiación solar y limitada infraestructura eléctrica, constituye un escenario representativo para el despliegue de tecnologías renovables. En una primera etapa, durante 2023, se identificaron problemas técnicos y de mantenimiento en los equipos instalados, así como la necesidad de mayor capacitación para los usuarios. A partir de esos hallazgos, el relevamiento de 2024 profundizó el análisis de las dimensiones sociales, institucionales y territoriales que condicionan la sostenibilidad del servicio. La investigación se enmarca en el enfoque del Imaginario Socio-técnico, que permite examinar cómo se articulan las políticas públicas, los saberes locales y las configuraciones materiales en los procesos de acceso a la energía. Las reflexiones desarrolladas se apoyan en investigaciones previas del Grupo de Estudios Sociotécnicos de la Energía y del Hábitat y apuntan a señalar tensiones, desafíos y potencialidades observadas en la experiencia, con especial atención a la articulación entre políticas públicas, territorios y formas de vida.

Palabras claves

Energías Renovables - PERMER - Imaginarios Socio-técnicos

Introducción

La Quebrada de las Conchas se encuentra en el corazón de los Valles Calchaquíes, en el norte de Argentina, en la provincia de Salta, es una región famosa por sus formaciones geológicas y accidentes geográficos. La quebrada está situada a lo largo de la Ruta Nacional 68, que conecta la ciudad de Salta con Cafayate, en el sur de la provincia, y se extiende desde la localidad de Alemania hasta Punilla, cerca de Cafayate.

Figura N° 1: Valles Calchaquíes de Salta



Fuente: banco propio de imágenes.

La geografía de la quebrada está marcada por un clima semiárido y cálido, con grandes variaciones de temperatura entre el día y la noche. Esta diferencia térmica, junto con la altitud media que supera los 1.500 metros sobre el nivel del mar, ha favorecido el desarrollo de una fauna y flora adaptada a las condiciones extremas de la región. Además, la quebrada se ubica en una zona de transición entre la región subtropical y la puna, lo que le otorga una biodiversidad particular, tanto en términos de especies animales como vegetales.

En cuanto a los recursos naturales de la región, uno de los más valiosos es la radiación solar. La abundante radiación solar que recibe la Quebrada de las Conchas a lo largo del año ha favorecido el desarrollo de tecnologías de energías renovables, como la energía solar fotovoltaica. Según Ottavianelli et al. (2021), se destaca

el importante potencial del recurso solar como fuente de energía en la provincia de Salta y, particularmente, en la Quebrada de las Conchas, foco de interés en esta ocasión. A pesar de que la quebrada se ubica en una zona relativamente aislada, la infraestructura ha experimentado mejoras significativas en los últimos años, especialmente en lo que respecta al acceso a la energía.

El tendido eléctrico convencional llega hasta la localidad de Alemanías, en el Km 81 pero más allá de este punto, la mayoría de los pobladores dependen de sistemas solares fotovoltaicos para su electrificación. Esto se debe a iniciativas como el Programa de Energías Renovables en Mercados Rurales (PERMER), lanzado en 1999 por el Gobierno Nacional.

Siguiendo la página oficial del Ministerio de Energía y Minería (2023), el Programa de Energías Renovables en Mercados Rurales (en adelante PERMER) se define como “una iniciativa integral desarrollada por el Gobierno Nacional desde 1999, que aborda las necesidades energéticas de las comunidades rurales más apartadas y aisladas de Argentina”. Con un enfoque en el acceso a la energía a través de fuentes renovables, principalmente solar y eólica. El PERMER busca mejorar la calidad de vida en estas áreas que carecen de un suministro eléctrico confiable proveniente de las redes convencionales.

Este programa tiene como objetivo (Ministerio de Energía y Minería, 2016) proporcionar acceso a fuentes de energía renovables en zonas rurales y alejadas del sistema eléctrico convencional. A través de la instalación de paneles solares y otras tecnologías como mini aerogeneradores, el PERMER ha facilitado la electrificación de numerosas comunidades en la quebrada y otras áreas de Salta. Estos sistemas permiten a los residentes generar electricidad de manera autónoma, aprovechando el abundante recurso solar de la región. Esta iniciativa ha sido clave para mejorar la calidad de vida en comunidades rurales, donde el acceso a energía es fundamental para el desarrollo social y económico.

Figura N° 2: Valles Calchaquíes de Salta



Fuente: banco propio de imágenes.

El interés de conocer los imaginarios asociados a la energía de los pobladores de la zona se basa en la presencia del Programa de Energías Renovables en Mercados Rurales (PERMER), implementado en distintos puntos del país a partir de iniciativas estatales orientadas a garantizar el acceso a la energía en zonas rurales dispersas. Desde el Estado Nacional se promovieron políticas públicas de accesibilidad energética, como ser el programa de inclusión eléctrica nacional (PROINEN), Mejoramiento del habitat-acceso de energía en proyectos de urbanización, Programa de energías renovables distribuidas, etc. Con una fuerte orientación a las fuentes renovables, en respuesta a las desigualdades históricas en el acceso a la energía. En el caso salteño, la estrategia se apoyó en la riqueza y disponibilidad del recurso solar, lo que permitió pensar en soluciones técnicas descentralizadas y sustentables para comunidades alejadas de la red eléctrica convencional. Como parte del plan, se entregó un sistema fotovoltaico domiciliario —conformado por un panel solar, baterías, regulador de carga, luminarias y tomas— a cada grupo familiar solicitante que se encontrara fuera del sistema interconectado. El objetivo era garantizar un mínimo acceso a servicios energéticos esenciales como la refrigeración de alimentos, la iluminación del hogar y la carga de dispositivos de comunicación, con un enfoque que integraba inclusión social, sostenibilidad técnica y aprovechamiento de recursos renovables.

En la provincia de Salta, la firma del Convenio de Participación en el PERMER se concretó en agosto de 2001, formalizando el compromiso provincial con la ejecución del programa según los lineamientos nacionales. Ese mismo año se celebró un acuerdo con la empresa ESED S.A., distribuidora del servicio eléctrico en gran parte del territorio salteño, mediante el cual se incorporaron las condiciones específicas del PERMER al contrato de concesión vigente. De este modo, se adecuó el marco regulatorio provincial para incluir la provisión de energía renovable a usuarios no conectados a la red (Ministerio de Energía y Minería, 2016).

En 2004 se ejecutó un estudio de mercado que permitió dimensionar la cantidad de beneficiarios, su localización geográfica, y su capacidad y disposición de pago por el servicio. La implementación técnica del programa se delegó a ESED S.A., bajo un esquema de gestión mixta que implicaba la instalación, mantenimiento y supervisión de los sistemas, así como la capacitación básica a los usuarios (Boletín Oficial de la Provincia de Salta, 2023).

Esta modalidad público-privada buscó garantizar la sostenibilidad del servicio en territorios complejos, aunque su funcionamiento ha enfrentado múltiples desafíos a lo largo del tiempo. Una vez superadas las pruebas del diseño de la encuesta, se continuó con la planificación del operativo.

En el momento de planificación, en primera instancia se precisó cercar qué objetivos se iban a desarrollar para el primer operativo, de cinco a futuro, que funcionaría como un primer contacto con el terreno y sus pobladores. Es por ello que se estableció esta instancia como de acercamiento para poder comunicar el sentido de la investigación e ir generando vínculos con los pobladores de la zona, mediante la formulación de preguntas cerradas en encuesta. Esto nos permitió acercarnos a los primeros sentidos de transición de los locales.

El análisis se inscribe en el marco conceptual de los imaginarios socio-técnicos, entendidos como “visiones colectivamente sostenidas, institucionalmente estabilizadas y públicamente expresadas sobre futuros deseables, animadas por comprensiones compartidas sobre formas de vida y orden social que se consideran alcanzables a través del desarrollo científico y tecnológico” (Jasanoff y Kim, 2009, pp. 4). Esta perspectiva permite examinar cómo las políticas públicas no solo despliegan soluciones técnicas para problemas materiales, sino que también encarnan y proyectan ideas sobre el tipo de sociedad que se busca construir. En el caso del PERMER, el

despliegue de tecnologías solares en territorios rurales del norte argentino no puede comprenderse únicamente desde su funcionalidad energética, sino que implica también una perspectiva de desarrollo, una de la relación entre Estado y comunidad, y del lugar que se asigna a las poblaciones rurales en los procesos de transición energética. En este sentido, el enfoque de los imaginarios socio-técnicos resulta clave para problematizar cómo se configuran y disputan estas visiones en contextos concretos. En la Quebrada de las Conchas, donde las condiciones territoriales, institucionales y sociales tensionan los sentidos que acompañan a la electrificación con energías renovables.

A su vez, el análisis intenta, de alguna manera, describir el grado de agenciamiento de los usuarios con los equipos instalados en el marco del PERMER. El concepto de “agenciamiento” se vincula con la capacidad de los sujetos para apropiarse activamente de una tecnología, interactuar con ella de manera eficaz, resolver problemas cotidianos que puedan surgir en su uso y, en última instancia, maximizar su utilidad dentro del contexto particular en que viven (González et al., 2023). No se trata solamente de saber encender o apagar un sistema, sino de comprender su lógica de funcionamiento, identificar fallas, tomar decisiones básicas de mantenimiento e incluso adaptar el uso del dispositivo a necesidades específicas del hogar o la comunidad. En este sentido, el agenciamiento da cuenta de una relación activa entre los usuarios y los dispositivos tecnológicos, y no de una dependencia pasiva frente a un servicio provisto desde fuera.

Figura N° 3: usuario mostrando fallas en su equipo



Fuente: banco propio de imágenes

Al evaluar este nivel de agenciamiento, mediante entrevistas y observaciones realizadas conjuntamente con técnicos encargados del programa. Fue posible dar cuenta de qué medida los usuarios se han vuelto autónomos en el manejo cotidiano de los equipos, qué prácticas han desarrollado para sostener su funcionamiento en el tiempo y qué tipo de apoyo o acompañamiento técnico necesitan. Este abordaje permitió detectar tantos avances significativos en la apropiación de la tecnología, como también limitaciones asociadas a la falta de capacitación, la escasa disponibilidad de repuestos o el desconocimiento sobre procedimientos básicos de mantenimiento.

Por lo tanto, el presente artículo se propone como objetivo general analizar el desempeño del PERMER en la Quebrada de las Conchas durante el período 2023–2024 desde una perspectiva sociotécnica, con especial atención a los imaginarios energéticos, las prácticas de uso y las condiciones institucionales que configuran la sostenibilidad del servicio.

Método

Para la elaboración del instrumento, fue necesario que los encuestadores contaran con unas capacitaciones previas que les permitiera llevar adelante el relevamiento de manera adecuada. La herramienta utilizada se denominó “Encuesta de Acceso a la Energía en Zonas Rurales”, se organizó en tres bloques de preguntas: El socio demográfico, otro sobre acceso a la energía, y un tercero centrado en el programa PERMER.

La encuesta quedó compuesta por dieciséis ítems, orientada a recabar información que posibilitará un diagnóstico amplio sobre la experiencia de los usuarios con el servicio. El instrumento abordó aspectos como los datos personales y la ubicación geográfica, las características técnicas del sistema instalado, la gestión del mantenimiento, las modalidades de pago y la percepción general del programa. Asimismo, se incluyó un espacio para registrar los enlaces a las imágenes tomadas durante las visitas, lo que permitió complementar la información con material visual del entorno y del estado de los equipos.

Si bien la encuesta fue el instrumento principal de recolección de datos, también se incorporaron entrevistas informales, observaciones directas y registros fotográficos durante el trabajo de campo. Esta triangulación permitió complementar la dimensión

cuantitativa con insumos cualitativos clave, especialmente en torno a la experiencia subjetiva de los usuarios y sus vínculos con el programa.

Figura N° 4: Instrumento de recolección

| | | | |
|-------------------------------------------------------------------------------|--|--------------------------------------|--|
| UA N°: | | | |
| Apellido y nombre: | | Teléfono: | |
| 1) N° de usuario: | | | |
| 2) Localidad: | | 3) Paraje: | |
| 4) Km ruta: | | 5) Locación GPS: | |
| 6) Cantidad de paneles: | | 7) Modelo de panel: | |
| 8) Año de instalación: | | 9) Última visita técnica: | |
| | | 10) Última fecha de pago de factura: | |
| 11) Problemas relacionados con el uso del panel: | | | |
| 12) Solicitudes para la mejora en el uso del equipo: | | | |
| 13) ¿Qué más necesita para mejorar su calidad de vida a partir de la energía? | | | |
| 14) Foto de los paneles: | | | |
| 15) Foto del paraje: | | | |
| 16) Foto de factura: | | | |

Fuente: banco propio de imágenes

Este conjunto de datos resultó útil para comprender no solo el alcance del PERMER en términos cuantitativos, sino también para registrar aspectos cualitativos de su implementación. Por ejemplo, la información geográfica permitió contextualizar cada caso dentro de un paisaje diverso, en el que las condiciones de acceso, conectividad y soporte técnico varían significativamente de una comunidad a otra. Esta variabilidad es central para interpretar algunas de las diferencias observadas en el funcionamiento de los equipos o en la apropiación del servicio por parte de los usuarios.

Los aspectos técnicos, del relevamiento, permitieron constatar que, si bien en la mayoría de los casos los equipos estaban operativos, también se identificaron fallas puntuales o señales de desgaste que requerían atención. Estos hallazgos ayudan a dimensionar las limitaciones materiales del programa, especialmente en lo que refiere a la durabilidad de los componentes y a la respuesta frente a desperfectos que, si no se atienden a tiempo, pueden afectar de manera directa la calidad del servicio.

Por otro lado, los datos vinculados a lo administrativo, como el esquema de mantenimiento o la forma en que se realiza el pago, aportaron información clave sobre la sostenibilidad del programa. En algunos hogares se observó un conocimiento limitado sobre las vías de contacto para solicitar asistencia técnica o bien cierta irregularidad en la forma de efectuar los pagos. Estos as-

pectos ponen en evidencia la necesidad de reforzar los canales de comunicación entre los usuarios y los organismos responsables, así como también de revisar los mecanismos de seguimiento que permitan garantizar la continuidad y eficacia del servicio más allá de la instalación inicial.

El instrumento permitió captar con bastante precisión la experiencia concreta de las familias beneficiarias del PERMER, revelando tanto sus logros como los puntos críticos que aún requieren atención. Lejos de limitarse a una mirada técnica, el enfoque adoptado buscó dar cuenta de cómo se vive el acceso a la energía en territorios alejados, donde los tiempos, los modos de vida y las formas de organización comunitaria exigen adaptaciones particulares en la implementación de políticas públicas.

Una vez completa la planificación del operativo y las capacitaciones necesarias, arrancó el mismo. Empezó a las siete en punto de la mañana con el fin de estar a las diez de la mañana en el valle para empezar a cubrir la extensa región hasta el poblado de Cafayate. El plan operativo se diseñó, con fines de optimizar el tiempo, para que toda la mañana fuera destinada a cubrir los diversos parajes sobre la ruta nacional 68. Las primeras fueron viviendas particulares aisladas de población instalada, no originarias de la zona.

Figura N° 5: vivienda relevada durante el operativo



Fuente: banco propio de imágenes

Cumpliendo el procedimiento mencionado anteriormente, el primer contacto fue satisfactorio y se desarrolló con una buena predisposición. Cabe destacar que durante la investigación, aparte de realizar el cuestionario, se solicitó autorización a los integrantes de las viviendas para poder conocer el equipo fotovoltaico y retratar imágenes para posterior análisis con los técnicos.

Una vez cubiertas las poblaciones aisladas por la RN 68, se arribó a la ciudad de Cafayate, donde el equipo de encuestadores ponía sobre la mesa sus primeras impresiones del instrumento ya en campo y con los acercamientos dados hasta el momento. Al día siguiente, el grupo partió rumbo a la ciudad de Salta, a la inversa por la misma RN 68, no sin antes realizar una parada en la comunidad de Santa Bárbara, a 35 km de Cafayate, en el sur del departamento de Guachipas.

Figura N° 6: Escuela Provincial N° 397 - Santa Bárbara



Fuente: elaboración propia.

En la comunidad se pudo observar, cómo el PERMER yacía en las viviendas de los locales. Además, como la Escuela Provincial N° 397 de Santa Bárbara, poseía un grupo fotovoltaico que brinda electricidad a la institución y acceso a internet, que usaban también la población. El equipo pudo acceder a todos los hogares del poblado y conocer las diversas experiencias que tenían los usua-

rios con el panel solar.

Una vez concluido este breve censo energético en Santa Bárbara, se puso rumbo definitivo a la Ciudad de Salta para cargar y sistematizar los datos obtenidos en este primer operativo energético llevado a cabo en la Quebrada de las Conchas, Salta, Argentina.

Apreciaciones sobre la experiencia de investigar

Se dará cuenta de apreciaciones subjetivas de la experiencia y de cómo se construyó la investigación, teniendo en cuenta los recursos humanos y logísticos que significaron llevar adelante una investigación de campo en una zona rural.

Para comenzar con la investigación, se utilizaron como apoyo investigaciones previas del Grupo de Estudios Sociotécnicos de la Energía y del Hábitat (Govetto et al., 2024a; Govetto et al., 2024b; Govetto y Vilte, 2024; Vilte et al., 2024). Las mismas también fueron puestas en contraste con la última experiencia para identificar cambios en los resultados obtenidos anteriormente por las investigaciones previas. Volviendo a las investigaciones anteriores, reconocimos decisiones que se podían mantener en la presente investigación. Por otra parte, se optó por la incorporación de nuevas herramientas teóricas y técnicas, que nos iban a permitir perfeccionar la experiencia y no cometer errores identificados en la visita pasada.

La experiencia se basó en volver a la Quebrada de las Conchas y los respectivos parajes dentro del recorrido, conformado por una distancia de aproximadamente 83 kilómetros entre la localidad de La Viña y Cafayate. Una diferencia con las investigaciones anteriores en la zona es que las mismas hicieron principal énfasis en el paraje del Sunchal, mientras que en esta oportunidad se centró el trabajo en las casas que radican sobre el tramo de la ruta señalado. Dicho tramo cuenta con una importante cantidad de casas y familias habitando en el mismo. Tales cuentan con energía eléctrica gracias al tendido eléctrico disponible, que cuenta con alcance solamente hasta la localidad de Alemania, uno de los pueblos con mayor población dentro de la zona. Pasando esta localidad, el tendido eléctrico se pierde y, como reemplazo, las casas utilizan paneles fotovoltaicos para lograr la electrificación. La mayoría de estos paneles son parte del programa PERMER, con la singularidad de encontrar en los diferentes hogares modelos de panel con diferencias notables de antigüedad con otros.

En este viaje participaron cinco personas, lo que permitió una

mayor cobertura territorial y una observación más detallada de las dinámicas locales. La diversidad de perfiles dentro del equipo enriqueció el enfoque de la investigación, ya que cada integrante aportó una perspectiva específica para el análisis. Entre los participantes se encontraba un técnico especializado, cuya experiencia resultó fundamental para abordar aspectos vinculados a la infraestructura y el funcionamiento de los dispositivos tecnológicos implementados en el marco del PERMER. Su colaboración no solo facilitó la interpretación de datos técnicos, sino que también permitió identificar con mayor precisión las dificultades operativas y las potencialidades de los sistemas instalados. Gracias a su aporte, se logró profundizar en el plano técnico, obteniendo una visión más integral de la relación entre las políticas públicas, las tecnologías empleadas y su impacto en las comunidades locales.

Figura N° 7: equipo de trabajo realizando el relevamiento



Fuente: banco propio de imágenes

Para la puesta en marcha del primer operativo en los Valles Calchaquíes, se precisó una última corrección de la herramienta para la recolección de los datos preliminares que fueron las encuestas. Estas tenían como objetivo identificar cuál imaginario socio-técnico se encontraba presente en las comunidades de los valles con respecto a la accesibilidad de la energía y su importancia en el día a día.

Para el desarrollo satisfactorio de la encuesta, fue necesario que los encuestadores porten consigo un gafete identitario, lapicera, y un speech de presentación cordial para acceder a la disponibi-

lidad del potencial encuestado. El objetivo fue lograr que los entrevistados se sientan cómodos y no sostengan el estigma recurrente de que la investigación se daba solo con fines de extraer información. Si no también lograr, desde las posibilidades y lugar del equipo, visibilizar y transmitir los resultados con la esperanza de resolver, en medida, las necesidades relevadas.

La investigación transcurrió con naturalidad y no hubo inconvenientes con los entrevistados, resaltando que la formación previa permitió lograr un intercambio fructífero de saberes con los pobladores para la investigación. El relevamiento duró hasta las 19 hs. Aproximadamente, cuando comenzó a anochecer y la vista se dificultó. Al regresar al hospedaje, se pasaron a limpio las respuestas de los encuestados y las anotaciones de campo de los investigadores.

Figura N° 8: guía orientativa para el equipo de trabajo

Guía para el llenado de la Planilla de Relevamiento
Quebrada de las Conchas - 2024

Identificación del usuario

1. **UA N°:** escribir el número único de usuario asignado
2. **Apellido y nombre:** escribir el nombre completo de la persona relevada. Usar mayúsculas en las letras iniciales.
3. **Teléfono:** escribir el número de contacto verificando código de área y que la cantidad de números sea la correcta.

Datos del usuario

4. **N° de usuario:** escribir el número de NIS (o número de equipo, de corresponder).
5. **Localidad:** escribir el nombre de la localidad donde reside el usuario (no confundir con el departamento)
6. **Paraje:** escribir el paraje específico dentro de la localidad mencionada previamente.
7. **Km ruta:** escribir el kilómetro exacto que se ubica sobre la Ruta Nacional N° 68.
8. **Locación GPS:** escribir las coordenadas exactas del domicilio que brinda la aplicación Geo Tracker y/o Google Maps.

Información técnica del sistema

9. **Cantidad de paneles:** escribir con números total de paneles solares con los que cuenta el domicilio.
10. **Modelo de panel:** escribir el modelo y/o marca de los paneles (buscar etiqueta en la parte trasera de la pantalla).
11. **Año de instalación:** escribir el año en que se realizó la instalación inicial o uno aproximado de no contar con el año específico.
12. **Última visita técnica:** escribir con números la fecha de la última revisión técnica realizada por la empresa a cargo (ESED).
13. **Última fecha de pago de factura:** escribir con números la fecha más reciente en que el usuario realizó el pago del servicio.

Observaciones y/o necesidades

14. **Problemas relacionados con el uso del panel:** escribir cualquier inconveniente técnico o de uso reportado por el usuario. Anotar todo lo que dice.
15. **Solicitudes para la mejora en el uso del equipo:** escribir las peticiones del usuario relacionadas con la mejora del sistema, de la atención recibida y del mantenimiento.
16. **¿Qué más necesita para mejorar su calidad de vida a partir de la energía?:** escribir cualquier otro requerimiento o sugerencia que pueda impactar positivamente la calidad de vida del usuario. Anotar todo lo que dice.

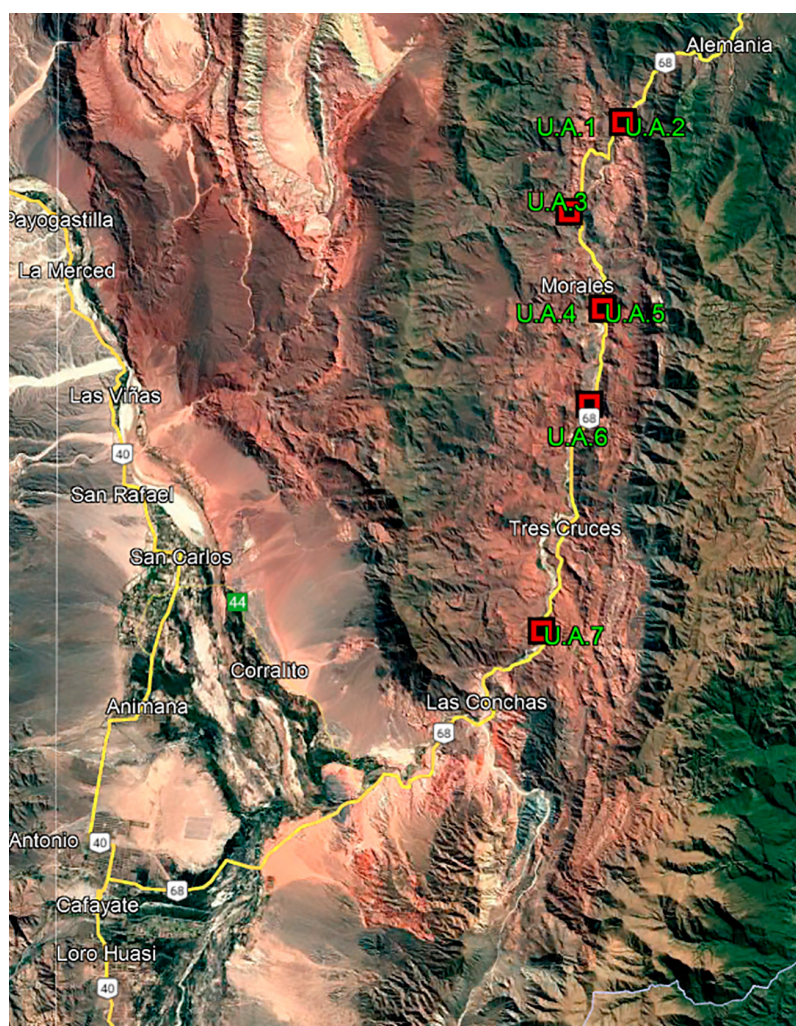
Registros/documentos visuales

17. **Foto de los paneles:** adjuntar nombre de la imagen, hora de captura, etc. para que ayude a referenciar la imagen y pueda ser incluida luego a través de un link al finalizar el relevamiento.
18. **Foto del paraje:** adjuntar nombre de la imagen, hora de captura, etc. para que ayude a referenciar la imagen y pueda ser incluida luego a través de un link al finalizar el relevamiento.
19. **Foto de factura:** adjuntar nombre de la imagen, hora de captura, etc. para que ayude a referenciar la imagen y pueda ser incluida luego a través de un link al finalizar el relevamiento.

Fuente: banco propio de imágenes

Dentro de los pasos previos antes de realizar la investigación, también se realizó un curso de geolocalización, para poder mejorar la calidad de relevamiento con respecto a la de los años anteriores. Al realizar este curso, se incorporó la herramienta llamada Geo Tracker, una aplicación específica de geolocalización que permitiría tener más precisión e información de los puntos de interés marcados en el mapa, ya que en el año 2023 la toma de puntos georeferenciales fue a través de Google Maps. Pese a que en la localidad no había acceso a internet ni señal telefónica, la aplicación permitió continuar marcando y relevando geográficamente los lugares de interés para la investigación.

Figura N° 9: distribución de las Unidades de Análisis relevadas



Fuente: banco propio de imágenes (programas ArcMap 10.8.1 y Google Earth Pro)

Por fuera de la formación técnica, también fue necesario realizar un itinerario planificando el transcurso de la investigación para lograr eficacia y éxito en tareas propuestas. Parte de esa planificación consistió en conseguir el vehículo, los seguros para los investigadores, los lugres para comer y el hostel donde descansar. Cabe destacar que la investigación contó con el apoyo y la autorización de la Universidad Nacional de Salta (UNSA) y el Instituto de Energías No Convencionales (INENCO).

Resultados

Los resultados que se presentan a continuación se interpretan desde el marco de los imaginarios sociotécnicos y el agenciamiento, entendidos como dimensiones clave para comprender cómo los usuarios no solo reciben, sino que también resignifican y reconfiguran el acceso a la energía en contextos rurales.

1. Aspectos técnicos del sistema instalado

Los sistemas instalados corresponden mayoritariamente a kits solares domiciliarios compuestos por un panel fotovoltaico, una batería y un controlador de carga, con artefactos de iluminación de bajo consumo y una o dos tomas de corriente. La provisión responde a un diseño estandarizado, con escasas adaptaciones a las características particulares de cada vivienda o unidad productiva.

Figura N° 10: kit de un usuario relevado



Fuente: banco propio de imágenes

Durante el relevamiento de 2024 se identificó una mayor heterogeneidad en el estado de funcionamiento de los equipos en comparación con 2023, observándose diferencias atribuibles tanto al tiempo de uso como al tipo de mantenimiento recibido. En varios casos, los paneles se encontraban sucios o mal orientados, y las baterías mostraban signos de agotamiento o sulfatación. Asimismo, algunos usuarios habían modificado la instalación original para conectar artefactos adicionales, lo que en ciertos casos derivó en fallas o sobrecargas.

La potencia disponible se percibe como limitada para algunas actividades domésticas o productivas. Se evidencian restricciones en el uso simultáneo de artefactos y dificultades para incorporar nuevos consumos, especialmente aquellos que requieren motores eléctricos o resistencia (heladeras, freezers, herramientas). Esta situación genera una experiencia ambigua en torno a la “electrificación”, que habilita ciertos usos, pero deja otros insatisfechos. Del total de 42 unidades relevadas, un 64% presentaba el sistema en funcionamiento sin fallas aparentes, mientras que un 21% registraba al menos un componente dañado (batería sulfatada o panel mal orientado). El 15% restante se encontraba fuera de servicio al momento de la visita. Estos datos permiten dimensionar el alcance de los problemas técnicos observados y respaldar empíricamente los hallazgos cualitativos.

Figura N° 11: taller de trabajos de artesanías de un usuario relevado



Fuente: banco propio de imágenes

2. Sostenibilidad del servicio

La sostenibilidad del servicio representa una de las principales preocupaciones en el análisis sociotécnico. En muchos casos, el sistema depende casi exclusivamente del cuidado individual que realizan los propios usuarios, sin que medie un esquema consolidado de mantenimiento preventivo ni de acompañamiento técnico periódico.

La existencia de fallas o averías genera incertidumbre, ya que no siempre hay mecanismos claros para el reclamo, ni técnicos disponibles en la zona con la formación adecuada para intervenir sin afectar las garantías. Algunos usuarios relataron haber esperado meses por una reparación o haber asumido costos de traslado para solucionar problemas menores. Esta situación limita la sustentabilidad del programa a largo plazo y debilita la percepción de continuidad del servicio.

A pesar de estos desafíos, se observó que en varios casos los usuarios desarrollaron estrategias de cuidado y monitoreo del sistema, lo que evidencia procesos incipientes de apropiación tecnológica. Sin embargo, estas prácticas se desarrollan de forma empírica, sin capacitaciones sistemáticas ni acceso a información técnica clara y comprensible.

3. Comunicación y acceso a la información

La comunicación entre el programa y los usuarios presenta importantes déficits. Muchas personas manifestaron no haber recibido información suficiente al momento de la instalación del sistema, ni instrucciones claras sobre su uso y mantenimiento. En otros casos, los canales de comunicación resultaron poco accesibles (correo electrónico, formularios en línea, números de teléfono sin respuesta), lo que incrementa la percepción de desamparo ante fallas.

Durante el trabajo de campo de 2024 se relevaron intentos individuales de contactarse con el programa o con empresas instaladoras, que en algunos casos resultaron infructuosos. Asimismo, no se identificaron instancias de seguimiento o visitas técnicas posteriores a la instalación que permitieran ajustar el funcionamiento o fortalecer el vínculo institucional.

Estas deficiencias en la comunicación afectan no solo la opera-

ción del sistema, sino también la construcción de confianza en el programa y la percepción de legitimidad de la intervención estatal.

4. Mantenimiento y canales de reclamo

En relación con el mantenimiento, se identificó una amplia variedad de respuestas ante fallas o necesidades de asistencia técnica. En algunos casos, los usuarios contactaron directamente a la empresa instaladora, en otros acudieron al municipio, y en varios más optaron por resolver el problema de forma autónoma, incluso asumiendo el riesgo de manipular el sistema sin conocimientos adecuados.

Figura N° 12: estado de un equipo de un usuario relevado



Fuente: banco propio de imágenes

La ausencia de un canal de reclamo institucionalizado, accesible y eficaz se presenta como un punto crítico. Aunque en teoría existen instancias provinciales para canalizar reclamos, en la práctica los usuarios no las conocen o no logran obtener respuestas concretas. Esto se traduce en una sensación de abandono o indiferencia por parte del Estado.

También se identificaron casos en los que los reclamos fueron atendidos, pero con demoras significativas. Esta situación refuerza la idea de que el mantenimiento depende más de la ini-

ciativa individual que de un esquema institucional de soporte técnico.

5. Percepción de los usuarios sobre el servicio

A pesar de las limitaciones técnicas y organizativas, la mayoría de los usuarios expresó una valoración positiva del servicio en términos generales. La llegada de la electricidad fue asociada con una mejora en la calidad de vida, especialmente por la posibilidad de contar con iluminación, cargar celulares y utilizar pequeños electrodomésticos.

Sin embargo, esta valoración coexiste con un conjunto de reclamos, frustraciones y expectativas incumplidas, particularmente en relación con la potencia del sistema, la durabilidad de las baterías y la falta de acompañamiento técnico. En algunos casos, la experiencia se describió como "mejor que nada", lo que sugiere una percepción ambivalente que combina agradecimiento con resignación.

Se observó también una diferencia entre quienes recibieron el sistema en años anteriores y quienes lo recibieron más recientemente: los primeros tienden a expresar mayor disconformidad, probablemente por haber atravesado más situaciones de falla sin respuestas efectivas.

6. Valoración y resignificación simbólica de la electrificación

Más allá de la funcionalidad concreta del sistema, la electrificación fue resignificada por muchos usuarios como un signo de inclusión, modernidad o dignidad. En algunos relatos, la presencia del panel solar en el techo es vista como un "progreso", una marca de reconocimiento estatal o un símbolo de mejora respecto de generaciones anteriores.

Esta dimensión simbólica permite comprender por qué, incluso ante fallas técnicas o dificultades de uso, el sistema no es rechazado ni cuestionado en su legitimidad. Por el contrario, su presencia tiende a ser valorada como una mejora estructural en la vida cotidiana.

No obstante, también se registraron voces críticas que cuestionan la limitada potencia del sistema o su falta de adaptabilidad a las necesidades familiares, lo que relativiza su impacto y expone tensiones entre las promesas de la política pública y las

experiencias concretas de uso.

7. Gestión institucional y articulación interjurisdiccional

El análisis del entramado institucional revela una fragmentación significativa entre los distintos niveles de gobierno involucrados. Mientras que el diseño y financiamiento del programa dependen del Estado nacional, la ejecución y seguimiento suelen recaer en organismos provinciales o en empresas contratadas, sin que existan mecanismos fluidos de coordinación con los municipios o con organizaciones territoriales.

Esta desconexión se traduce en vacíos de gestión, especialmente en lo referido al mantenimiento, la resolución de fallas y la actualización tecnológica. Además, dificulta la construcción de canales estables de diálogo con los usuarios, quienes muchas veces no saben a quién acudir ante un problema o no logran identificar responsabilidades claras.

La ausencia de una estrategia de articulación interjurisdiccional debilita el potencial del programa como política de inclusión energética y obstaculiza su sostenibilidad en el tiempo.

8. Evaluación del impacto en la vida cotidiana

Los datos relevados evidencian que, a pesar de las limitaciones técnicas, la electrificación rural generó transformaciones relevantes en la vida cotidiana de los hogares. Las mejoras más mencionadas fueron: la posibilidad de estudiar o leer durante la noche, la carga de teléfonos móviles, el uso de iluminación exterior para mayor seguridad y el funcionamiento de radios o pequeños ventiladores.

Figura N° 13: vivienda iluminada a partir de la energía del equipo PERMER



Fuente: banco propio de imágenes

Si bien el sistema no permite incorporar artefactos de alto consumo, su sola presencia modifica rutinas, amplía el margen de decisión de las familias y contribuye a mejorar su bienestar general. Esto va de la mano con lo que proponen Otavianelli et al. (2021) al mencionar que el PERMER resuelve una fracción muy limitada del problema con el acceso a la energía, ya que permite contar con iluminación, cargar celulares y escuchar radio, pero no aborda la falta de refrigeración de alimentos, por ejemplo.

En términos de género, también se relevaron impactos diferenciales: algunas mujeres destacaron la posibilidad de cocinar o realizar tareas domésticas con mayor comodidad y visibilidad durante la noche por medio de la iluminación que posibilita el equipo programa.

9. Equidad territorial y poblacional

El análisis del acceso al programa muestra situaciones de desigualdad entre distintos parajes, e incluso entre fami-

lias de una misma localidad. Se identificaron casos de vecinos que no fueron incluidos por motivos poco claros, lo que generó tensiones sociales y demandas de ampliación del alcance del programa.

Esta situación pone en evidencia los límites de las intervenciones focalizadas en contextos de alta vulnerabilidad, donde las diferencias mínimas de acceso pueden ser vividas como injusticias. La falta de transparencia en los criterios de selección y la ausencia de instancias de consulta o participación comunitaria refuerzan esta percepción.

Desde una perspectiva de justicia territorial, se vuelve necesario revisar los mecanismos de asignación y garantizar que el acceso al derecho a la energía no dependa de factores arbitrarios o discrecionales.

10. Adaptación cultural y apropiación tecnológica

La apropiación del sistema no puede pensarse únicamente en términos técnicos o funcionales. En muchos casos, la llegada de la electricidad se inscribe en universos culturales específicos que moldean su recepción, su uso y su valoración.

En contextos rurales con fuerte impronta tradicional, se observaron procesos de adaptación progresiva, donde la electricidad convive con otros medios preexistentes (velas, linternas, fuego) y no siempre los reemplaza. Asimismo, algunas personas expresaron temor

a manipular el sistema por desconocimiento, lo que limita su aprovechamiento.

No obstante, se registraron experiencias de agenciamiento, donde los usuarios incorporan el sistema a sus rutinas y lo adaptan a sus necesidades, aun con escaso acompañamiento institucional. Esto refuerza la importancia de incluir dimensiones culturales en el diseño y evaluación de las políticas energéticas.

Los registros de estas experiencias permiten a los técnicos evaluar el nivel de agenciamiento de los usuarios con los equipos. El concepto de "agenciamiento" refiere a la capacidad de los usuarios para interactuar eficazmente con los equipos, resolver problemas y maximizar su utilidad. Al evaluar esto, los técnicos pueden descifrar qué tan autónomos son los usuarios al manejar los equipos y qué tipo de soporte/apoyo requieren (Gonzalez et al, 2023).

Este proceso de evaluación y retroalimentación de los obstáculos entre los responsables del programa y la comunidad permite, por ejemplo, que algunos problemas pueden solucionarse con capacitación adicional para los usuarios. Y, de no poder resolverlos por ellos mismos, que puedan requerir ajustes técnicos o mejoras en los equipos al equipo encargado.

11. Relación con otros programas sociales o de infraestructura

En los relevamientos realizados no se evidenció una articulación sistemática entre el PERMER y otras políticas públicas en el territorio. En la mayoría de los casos, la electrificación fue una intervención aislada, sin conexión con programas de acceso al agua, conectividad digital, salud o desarrollo productivo.

Esta falta de integración limita el impacto potencial del programa y refuerza su carácter técnico-asistencial, en lugar de inscribirlo en estrategias más amplias de desarrollo territorial. También impide aprovechar sinergias con otros actores institucionales o comunitarios que podrían colaborar en el mantenimiento, el uso pedagógico del sistema o su adecuación a proyectos locales.

La electrificación rural, entendida como política de derecho, requiere una mirada integral que trascienda la mera provisión de equipos y se articule con otras dimensiones del bienestar.

Para poner en contexto, los Valles Calchaquíes se encuentran a 212 kilómetros de la Ciudad de Salta, en la provincia homónima, representan una región de interés geográfico por la abundancia del recurso energético disponible, ideal para la instalación de sistemas

fotovoltaicos dentro del noroeste argentino. Esta zona, por su compleja geografía, posee formaciones montañosas, quebradas y valles intercalados por cuencas fluviales, complicando las conexiones energéticas al sistema nacional de distribución en las comunidades aisladas, montaña dentro.

El retorno reflexivo sobre estos trabajos previos permitió no solo revisar de forma crítica las estrategias utilizadas, sino también identificar ciertos aspectos que, en su momento, fueron pasados por alto o tratados de manera parcial. En este sentido, estos documentos se constituyen en antecedentes empíricos y teóricos claves que habilitaron una serie de ajustes metodológicos y conceptuales necesarios para afinar el análisis actual.

En primer lugar, la tesis de grado “Sentidos en torno a Políticas Públicas de acceso a la energía: el caso del PERMER en Salta (2023)” de Govetto y Vilte (2024) permitió comprender en profundidad la dimensión energética del hábitat rural y los sentidos que circulan entre los pobladores beneficiarios del programa. La estructura de esa investigación, organizada en torno a una lectura situada de los imaginarios socio-técnicos, facilitó que en el presente trabajo se mantenga una línea interpretativa sensible a las formas en que los usuarios resignifican los dispositivos tecnológicos y las políticas públicas en su vida cotidiana. Además, el diseño metodológico desplegado en la tesis —que combinó entrevistas en profundidad, encuestas estructuradas, observaciones en campo y matrices de análisis codificadas con ATLAS.ti— fue replicado y profundizado en el presente estudio, reforzando los criterios de validez, comparación y sistematicidad.

Por otra parte, el artículo “Una mirada sociotécnica al programa de energías renovables en mercados rurales en la quebrada de las conchas (Salta, Argentina, 2023)” de Vilte et al. (2024), centrado en el trabajo de campo realizado en octubre de 2023, representó un primer ensayo de sistematización de resultados técnicos y testimoniales, abriendo una línea clara de trabajo sobre las deficiencias estructurales del programa y las estrategias de uso desplegadas por los pobladores. En esta instancia, el análisis de las condiciones materiales de los equipos (estado de las baterías, instalación de los paneles, uso efectivo del sistema, relación con los técnicos, etc.) permitió identificar patrones comunes que luego, en el relevamiento ampliado de 2024, fueron rastreados, completados y contrastados. A partir de ese ejercicio, fue posible rediseñar el instrumento de relevamiento, incorporando ítems más específicos sobre potencia

disponible, compatibilidad de artefactos, experiencias de reclamo y aspiraciones respecto del servicio.

Finalmente, el artículo “Imaginarios energéticos en pobladores rurales argentinos” de Govetto et al. (2024), con su enfoque en los imaginarios de justicia socioambiental, permitió consolidar el marco conceptual del estudio actual. La articulación del enfoque sociotécnico de Jasanoff y Kim con los aportes latinoamericanos sobre hábitat rural, transición energética y derecho a la energía generó un anclaje sólido para interpretar los datos no solo como elementos funcionales, sino como signos culturales, políticos y simbólicos de una determinada forma de habitar el territorio. Este marco teórico permitió, por ejemplo, interpretar las solicitudes de “más potencia” o “refrigeración” no solo como demandas técnicas, sino como aspiraciones que inscriben la energía en un horizonte de dignidad, equidad y pertenencia al mundo moderno.

Reformulación metodológica y afinación conceptual a partir del análisis de estos antecedentes

La revisión crítica de estos trabajos previos habilitó además ciertos movimientos metodológicos y conceptuales fundamentales para el actual estudio. Se identificó la necesidad de profundizar en las dimensiones burocráticas y administrativas del servicio (como pagos, facturación, seguimiento de reclamos), lo cual se incorporó como una rama autónoma en los análisis de 2024.

Se introdujeron ítems relacionados con la compatibilidad de artefactos y usos domésticos reales, atendiendo a que muchos equipos operaban con artefactos no compatibles (por ejemplo, lámparas de 220v en sistemas de 12v) que limitaban su eficiencia y durabilidad.

Se amplió el enfoque hacia la sostenibilidad técnica en relación con las capacidades locales de mantenimiento, observando tanto las estrategias de reparación artesanal como la falta de instancias de capacitación estructurada.

Se reforzó el análisis de la dimensión comunicacional del programa, al detectar que muchos problemas vinculados al uso incorrecto, la ausencia de reclamos o la desinformación generalizada estaban ligados a fallas en los canales de información y seguimiento.

En resumen, estos antecedentes no sólo constituyen el punto de partida lógico y empírico del trabajo actual, sino que funcionaron como insumo para detectar lagunas, fortalecer dimensiones analíticas y proyectar una intervención investigativa más precisa y comprometida con las complejidades reales del territorio.

La problemática del acceso a la energía en contextos rurales ha sido abordada por diversas investigaciones en Argentina mediante enfoques en los que fueron articuladas dimensiones técnicas, sociales, institucionales y territoriales. En particular, el Programa de Energías Renovables en Mercados Rurales (PERMER), impulsado desde 1999, ha sido tomado como objeto de múltiples estudios, en los cuales su relevancia como política pública orientada a democratizar el acceso a la energía en zonas aisladas ha sido señalada, al igual que sus limitaciones estructurales y desafíos de sostenibilidad.

Uno de los antecedentes más significativos es representado por el análisis de la implementación del PERMER en la provincia de Jujuy, llevado a cabo por Schmukler y Garrido (2016), en el cual el proceso fue examinado desde un enfoque socio-técnico. En dicho estudio, se destacó que el funcionamiento del programa no puede ser comprendido únicamente desde su diseño institucional, sino que debe ser considerado como el resultado de procesos de co-construcción entre tecnologías, actores, instituciones y territorios. La implementación en Jujuy, como primera experiencia del programa a nivel nacional, fue utilizada para evidenciar que la adecuación de las tecnologías a las condiciones sociales y culturales locales —lo que fue denominado por los autores como “adecuación socio-técnica”— constituye un factor clave para la sostenibilidad de las soluciones energéticas en contextos rurales. A través de estos aportes, fue permitido comprender que el funcionamiento de los sistemas no es solo técnico, sino también social, y que su construcción es realizada mediante la interacción cotidiana entre usuarios, dispositivos y marcos institucionales.

En una línea convergente, el trabajo de Garrido, Lalouf y Moreira (2014) ha sido utilizado para profundizar el análisis de distintas experiencias de tecnologías para la inclusión social basadas en energías renovables. Desde una perspectiva socio-técnica crítica, fue advertido que muchas de las iniciativas implementadas en el país —incluyendo el propio PERMER— tienden a ser operadas como soluciones paliativas, centradas en el suministro mínimo de energía (iluminación, carga de dispositivos), sin que sean atendidas las necesidades vinculadas a actividades productivas, desarrollo comunitario o estrategias territoriales de mediano y largo plazo. Fue señalada por los autores la ausencia de planificación integral y la falta de articulación entre las políticas energéticas y otras políticas públicas, lo cual afecta el impacto estructural de los programas y limita su potencial transformador. El concepto de “alianza socio-téc-

nica”, entendido como la articulación de actores, conocimientos, instituciones, materiales y prácticas en torno a un sistema tecnológico, fue recuperado por los autores como herramienta clave para que las intervenciones puedan ser pensadas con criterios de sostenibilidad y arraigo territorial.

Por su parte, el informe de Chemes y Bertinat (2018), producido por el Enlace por la Justicia Energética y Socioambiental (EJES), fue utilizado para realizar un análisis crítico de las políticas públicas del sector energético argentino entre 2003 y 2018. Aunque desde una mirada más macro y centrada en el análisis estructural del modelo energético nacional, fue señalado que la expansión de las energías renovables en el país ha sido condicionada por el sesgo hacia los combustibles fósiles y el extractivismo. En este marco, programas como el PERMER han sido presentados como iniciativas valiosas, pero marginales, sin que una integración estratégica en la matriz energética nacional ni una articulación con políticas de justicia territorial haya sido alcanzada. La fragmentación institucional, la debilidad de los marcos regulatorios y la falta de participación comunitaria fueron advertidas como factores que afectan la eficacia y legitimidad de las políticas energéticas en territorios rurales.

A través de estos tres trabajos, han sido aportados elementos clave para que la implementación del PERMER en la Quebrada de las Conchas, objeto de análisis del presente estudio, pueda ser contextualizada. En primer lugar, ha sido reforzada la necesidad de que una mirada meramente técnica sobre el acceso a la energía sea superada, incorporando dimensiones sociales, simbólicas e institucionales. En segundo lugar, han sido advertidos los riesgos de que una implementación estandarizada sea reproducida sin considerar la heterogeneidad territorial ni las capacidades locales de gestión y mantenimiento. Finalmente, ha sido señalado de forma coincidente que las políticas energéticas deben ser pensadas desde una perspectiva de derechos, sostenibilidad y equidad, lo que implica que los usuarios sean reconocidos no como beneficiarios pasivos, sino como actores dotados de capacidad de agencia, conocimiento y apropiación tecnológica.

Desde dicho enfoque, la investigación en la Quebrada de las Conchas ha sido inscripta en una tradición crítica de estudios socio-técnicos, en la cual se busca que no solo el alcance funcional del PERMER sea problematizado, sino también sus sentidos culturales, sus formas de institucionalización y las tensiones que emergen entre el diseño estatal, las prácticas locales y las expectativas sociales.

A partir del diálogo con estos antecedentes, se pretende que una comprensión más compleja y situada de la electrificación rural en Argentina sea aportada, identificando no solo los logros, sino también los límites estructurales y las oportunidades de mejora que permitan avanzar a una transición energética justa e inclusiva

Conclusiones / Discusiones

El análisis sociotécnico del PERMER en la Quebrada de las Conchas, basado en los relevamientos realizados en 2023 y 2024, permite comprender con mayor profundidad las tensiones, límites y potencialidades de este tipo de políticas públicas en territorios rurales alejados. Lejos de ofrecer un panorama homogéneo, los datos obtenidos muestran un mosaico de experiencias en las que se entrecruzan condiciones materiales desiguales, expectativas diversas, apropiaciones parciales y múltiples formas de lidiar con los márgenes de lo posible.

Uno de los principales hallazgos del estudio es la disociación entre el diseño estandarizado del programa y la diversidad de contextos territoriales y sociales donde se implementa. El PERMER, en cuanto política pública nacional, opera sobre un esquema técnico rígido, que no contempla adecuaciones específicas para zonas con dificultades de acceso, climas extremos o necesidades energéticas vinculadas a actividades productivas o comunitarias. Este desajuste se expresa, por ejemplo, en los problemas de potencia reportados por varios usuarios, en la imposibilidad de utilizar artefactos como heladeras o herramientas de trabajo, o en la obsolescencia de componentes que no fueron renovados ni reacondicionados con el paso del tiempo.

Además, la sostenibilidad del servicio aparece como un punto crítico. La falta de mantenimiento preventivo, la inexistencia de una red técnica local, los canales de comunicación ineficientes y la desinformación generalizada sobre el funcionamiento del sistema erosionan la continuidad del servicio y debilitan la confianza de los usuarios. La sensación de “quedarse solos” frente a los problemas técnicos, repetida en numerosos testimonios, no puede leerse como una falla individual o de adaptación cultural, sino como un síntoma de una política que llega, instala y luego se retira sin garantizar el acompañamiento necesario.

En este marco, el análisis reveló que las estrategias de reparación o mantenimiento emergen más como soluciones de contingencia

que como parte de un sistema estructurado. Algunos usuarios optan por intervenir los sistemas por su cuenta —como en el caso de la batería puenteada o los cables expuestos—, lo que genera riesgos tanto para las personas como para la durabilidad de los equipos. En otros casos, la solución consiste en dejar de usar el sistema o limitar su uso a lo mínimo indispensable, con lo cual el acceso formal a la energía no se traduce en un acceso efectivo ni digno.

Figura N° 14: equipo relevando a usuarios



Fuente: banco propio de imágenes

La dimensión comunicacional, usualmente subestimada en este tipo de programas, se presenta como otro de los ejes problemáticos. El desconocimiento sobre los alcances del servicio, los derechos de los usuarios, las vías de reclamo o incluso el nombre del programa, revela una desconexión estructural entre los niveles de diseño institucional y las condiciones reales del territorio. Esta desconexión no solo afecta la eficacia técnica del programa, sino que también impide la construcción de ciudadanía energética, entendida como la posibilidad de ejercer derechos vinculados a un servicio básico.

Otro elemento clave que emerge del estudio es la naturalización de las desigualdades territoriales. En más de una ocasión, los propios usuarios expresan frases como “por lo menos algo tenemos” o “mejor que nada”, lo que refleja una percepción resignada del rol del Estado y una baja expectativa respecto de las políticas públicas. Esta aceptación pasiva de un servicio deficiente no debe ser interpretada como conformidad, sino como el resultado de años de ausencia, fragmen-

tación o intervenciones episódicas que no logran consolidarse en el tiempo.

No obstante, en varios casos se observan signos de apropiación parcial, creatividad en el uso de los recursos disponibles y construcción de saberes técnicos empíricos que permiten resolver pequeños problemas o ampliar las funciones del sistema. Estas experiencias no deben romantizarse, pero sí reconocerse como formas de agencia local que ponen en evidencia la necesidad de una política energética más dialogada, situada y corresponsable.

Finalmente, el retorno crítico a los documentos anteriores —la tesis, los artículos publicados y el relevamiento de 2023— permitió afinar conceptos, identificar lagunas en los análisis previos y reorientar la estrategia metodológica hacia una lectura más profunda y estructural de los datos. Lejos de cerrar el tema, este trabajo busca contribuir a una discusión más amplia sobre las políticas de electrificación rural, sus condiciones de posibilidad, sus límites estructurales y las maneras en que estas políticas son vividas, interpretadas y resignificadas por quienes habitan los márgenes.

Las evidencias reunidas no permiten sostener una visión optimista sobre el estado actual del PERMER en la región estudiada. Antes bien, invitan a repensar sus formas de implementación, a revisar sus supuestos técnicos y organizativos, y a construir modelos de intervención que contemplen no solo la instalación inicial del equipamiento, sino también su sostenibilidad, su arraigo comunitario y su integración en estrategias más amplias de justicia territorial y energética. En suma, este estudio logra cumplir con el objetivo propuesto al ofrecer un análisis situado del PERMER en la Quebrada de las Conchas desde una perspectiva sociotécnica. Se identificaron limitaciones estructurales, estrategias locales de apropiación tecnológica y desafíos institucionales que permiten repensar las políticas de electrificación más allá de la lógica de cobertura técnica, en clave de justicia energética.

Bibliografía

- Boletín Oficial de la Provincia de Salta. (2015). Recuperado de <https://boletinoficialsalta.gob.ar/instrumento.php?cXdlcnR5dGFibGE9THw3ODIocXdlcnR5> el 30 de noviembre de 2024.
- Chemes, J., & Bertinat, P. (2018). *Políticas públicas en el sector de energías renovables (2003–2018)*. Enlace por la Justicia Energética y Socioambiental (EJES). Recuperado de <https://>

energiaeinfancia.org/wp-content/uploads/2020/06/InformePolíticasRenovables2.pdf

Garrido, S. (2020). Del cambio de matriz energética a la transformación del sistema sociotécnico. *Repensando transición energética en la argentina*. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/366837013> el 25 de diciembre de 2024.

Garrido, S., Lalouf, A., & Moreira, A. J. (2014). Tecnologías para la inclusión social y dinámicas de desarrollo sustentable: Un análisis desde las configuraciones socio-técnicas. CO-NICET. Recuperado de <https://digital.cic.gba.gob.ar/handle/11746/9073>

González, F., Duran, Pablo., Govetto, S. y Vilte, G. (2023). La transición energética en Argentina. Imaginarios a partir de una experiencia formativa con actores del campo del hábitat durante 2022. En XLV Reunión de Trabajo de la ASADES.

Govetto, S. C., Cornú, C. N., Ramos, F. M., Yurovich, E. V., y Tosoni, F. C. (2024). *Imaginarios energéticos en pobladores rurales argentinos*.

Govetto, S. y Vilte G. (2024). Sentidos en torno a Políticas Públicas de acceso a la energía: el caso del PERMER en Salta (2023). [Tesis de grado no publicada]. Universidad Nacional de Salta.

Jasanoff, S. y Kim, S.-H. (2009). Containing the atom: Sociotechnical imaginaries and nuclear power in the United States and South Korea. *Minerva*, 47(2), 119–146. <http://www.jstor.org/stable/41821489>

Legislación. (n.d.). Argentina.gob.ar. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/economia/energia/energia-electrica/renovables/legislacion#1> el 24 de diciembre de 2024.

Ministerio de Energía y Minería. (2016). Pliego PERMER - Proyecto de Energías Renovables en Mercados Rurales - Préstamo Banco Mundial No 8484-AR.

Ministerio de Energía y Minería. (s.f.). ¿Qué es el PERMER? Recuperado de <https://permer.se.gob.ar/contenidos/verpagina.php?idpagina=3703> 28 de enero de 2024.

Ottavianelli, E., González, F. D. F., y Cadena, C. A. (2021). Hábitat y Pobreza Energética en zonas rurales aisladas en el noroeste argentino. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v5i5.886

- República Argentina. (2015). PERMER II - MANUAL DE OPERACIONES. URL: https://permer.se.gob.ar/contenidos/archivos/permer/nuevo/MO_PERMER_final.pdf
- Schmukler, S., & Garrido, S. (2016). *Electrificación rural en Argentina: Adecuación socio-técnica del Programa PERMER en la provincia de Jujuy*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología (IESCT-UNQ). Recuperado de <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/437>
- Vilte, G., Govetto, S., Pérez Machado, F. A., Cadena, C., Villagra Yurovich, E., y González, F. (2024). *Una mirada sociotécnica al programa de energías renovables en mercados rurales en la quebrada de las conchas* (Salta, Argentina, 2023). En actas de la XLVI Reunión de Trabajo de ASADES.

Ciberpsicosis: Verborragia Artificial

Tomás Gabriel Dazzi Maisenti

Universidad Católica de Salta

dazzito13@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Dazzi Maisenti, T. G. (2025). Ciberpsicosis: Verborragia artificial. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 269-290. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

El artículo explora el fenómeno de la ciberpsicosis, un concepto originado en obras de ficción como el videojuego *Cyberpunk 2077*, la serie animada *Cyberpunk Edgerunners* y el juego de rol de mesa original, *Cyberpunk Red*; lo analiza como una metáfora para comprender la creciente desconexión de la realidad y la alienación generada por el uso excesivo de la tecnología en la sociedad actual.

La investigación establece paralelismos entre la ciberpsicosis ficticia y las patologías digitales contemporáneas (como la nomofobia, el tecnoestrés y el FOMO), basándose en planteamientos psicoanalíticos de Freud y Lacan. Se argumenta que el consumo desmedido y la sobreestimulación digital han llevado a una "hiperrealidad" donde el "yo" digital prevalece sobre el "yo" físico, fragmentando la identidad.

El texto profundiza en la distinción entre psicosis y psicopatía, señalando que en el universo *Cyberpunk* se confunden, mientras que, desde el psicoanálisis, la clave reside en la conciencia de la realidad: el psicótico está desconectado de ella, mientras que el psicópata, aunque carece de empatía, la comprende plenamente.

Finalmente, el artículo propone dos vías para que el ser humano redescubra su humanidad en la era del ciberespacio: la recuperación de la distancia simbólica entre el yo y su identidad digitalizada para restablecer la moralidad y la empatía; y la "atravesar la fantasía" para comprender los límites del deseo y la relación con el "Otro" (el cuerpo y el orden simbólico). Se cuestiona si la tecnología ocupa el lugar simbólico del Otro y provoca nuevas formas de desafiliación subjetiva.

Palabras claves

Ciberpsicosis, Hiperrealidad, Alienación Digital, Psicoanálisis.

Introducción

En un mundo caracterizado por el consumo desmedido, la sobreestimulación constante y la creciente superficialidad de las relaciones sociales, la realidad parece diluirse en una marea de estímulos digitales. Las redes sociales, omnipresentes en la vida moderna, se han convertido en una fuente inagotable de entretenimiento y en una herramienta clave para la comunicación interpersonal. No obstante, a pesar de sus indudables beneficios, surge una pregunta fundamental: ¿somos plenamente conscientes de los efectos que el uso de estas plataformas tiene sobre nuestra mente, nuestras relaciones y nuestra percepción de la realidad?

Estamos inmersos en un momento histórico donde la tecnología ha reconfigurado el mundo de maneras inimaginables. Sin embargo, este avance tecnológico no está exento de consecuencias, y cada vez más se manifiestan y estudian signos de cómo su uso excesivo puede alterar nuestra relación con la realidad y con nosotros mismos.

Esta investigación tiene como objetivo analizar e interpretar un fenómeno emergente que resulta particularmente relevante en el contexto actual: el fenómeno de la ciberpsicosis, presentado en obras de ficción como el videojuego *Cyberpunk 2077* y la serie animada *Cyberpunk: Edgerunners*. Ambientadas en un futuro distópico, estas obras de ciencia ficción ofrecen una visión sobre los peligros de la tecnología descontrolada, la corrupción institucional y la creciente disociación de la realidad física. En este contexto, la ciberpsicosis se manifiesta como una alteración mental derivada del uso excesivo de implantes cibernéticos y de la inmersión en la realidad virtual, fenómenos que pueden ser interpretados metafóricamente en relación con el uso intensivo de las redes sociales en el presente.

A lo largo de esta investigación, se establecerán vínculos entre las narrativas cyberpunk, los planteamientos teóricos del psicoanálisis; sin profundizar en un estudio etiológico, el objetivo de verificar si efectivamente este fenómeno puede ser considerado una psicosis o no. Los aportes de Freud en (1923) «Neurosis y Psicosis» - (1923) «Pérdida de la Realidad en la Neurosis y la Psicosis» han sido fundantes para la concepción de la psicosis en esta investigación, a partir de lo cual se ha complementado con literatura global y actual que aporta una mirada más amplia.

Para cuestionar la pertinencia de aplicar la categoría clínica de psicosis, desde un enfoque psicoanalítico, al fenómeno de la «ciberpsicosis» representado en el universo *Cyberpunk*, estableciendo paralelos con las patologías digitales actuales, es crucial examinar los rasgos definitorios de la psicosis (Freud, Lacan) y contrastarlos con las conductas descritas como ciberpsicosis y de esta manera investigar cómo el uso excesivo de la tecnología en la vida real se relaciona con la desconexión progresiva de la realidad a partir de literatura actual. Esto permitirá, en definitiva, determinar si la ciberpsicosis ofrece un marco conceptual válido para comprender los fenómenos de alienación tecnológica contemporáneos.

Hasta ahora, no se registra académicamente la pregunta que guiará el curso de esta investigación: ¿En qué medida el uso intensivo de la tecnología y la inmersión constante en entornos virtuales pueden originar procesos de disociación de la realidad con características cercanas a la psicosis, tal como se ilustra en la ciberpsicosis representada en el universo *Cyberpunk*?

Es por ello que la metodología seguida en esta investigación se basó fundamentalmente en un enfoque teórico-cualitativo que combinó la revisión bibliográfica y el análisis hermenéutico. En primer lugar, se llevó a cabo una búsqueda sistemática de fuentes académicas y obras de ficción relacionadas con el universo *Cyberpunk*, así como de la bibliografía esencial del psicoanálisis (Freud, Lacan, Laing, Fink) y de estudios empíricos sobre patologías digitales (nomofobia, tecnoestrés y FOMO). Esta búsqueda incluyó la consulta de bases de datos académicas como Scholar Google (Principalmente), Scopus, Web of Science y PsycINFO, a fin de seleccionar trabajos en español e inglés que profundizaran en la intersección entre salud mental y uso de la tecnología.

La metodología hermenéutica empleada consiste en interpretar las obras (tanto textos académicos como textos y material audiovisual de ficción) considerando su contexto histórico y conceptual, así como la relación dinámica entre las partes (conceptos, imágenes, argumentos) y el todo (la idea general de la ciberpsicosis). Se lleva a cabo una lectura en la que cada fragmento aporta claves para entender la totalidad del fenómeno, mientras que la visión global orienta la forma de analizar cada fragmento. De este modo, se va construyendo un diálogo entre las obras de referencia (p. ej., de Freud, Lacan, *Cyberpunk* 2077) y las categorías clíni-

cas, buscando hallar correspondencias, tensiones y analogías que ayuden a comprender cómo el concepto de ciberpsicosis puede articularse con las estructuras psicoanalíticas y con las patologías digitales actuales.

Posteriormente, se procedió a un análisis hermenéutico de los textos, buscando establecer paralelismos entre la representación de la «ciberpsicosis» en el ámbito ficticio y los rasgos clínicos de la psicosis descritos en la tradición psicoanalítica. Se prestó especial atención a la forma en que el uso excesivo de la tecnología podría generar desconexión o desafiación simbólica en la vida real. Esta aproximación hermenéutica permitió articular los conceptos clásicos de psicosis, notablemente la forclusión del Nombre del Padre, con las nuevas prácticas de alienación digital propias de la hiperrealidad contemporánea.

Finalmente, se realizó una síntesis interpretativa para comparar los hallazgos, tanto teóricos como ficcionales, con las consideraciones clínicas del psicoanálisis sobre la psicosis. Este proceso condujo a la formulación de conclusiones parciales acerca de la relación entre la «ciberpsicosis» y los síntomas de desconexión de la realidad en la sociedad actual, y proporcionó lineamientos para futuras investigaciones empíricas, así como para abordar la posible evolución clínica de estos fenómenos.

Entre Espejos

«Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal.»

Baudrillard, 1978

Mapa y Territorio

«El Mapa ha sustituido al territorio como nuestro hogar». En la actualidad, el espacio digital ha desplazado a la realidad física como el lugar donde se construyen y habitan las identidades humanas. Lo que antes era un reflejo del mundo tangible ha sido sustituido por una representación virtual que, en muchos casos, es percibida

como más auténtica o valiosa que el propio territorio físico. Jesús Albarrán Liger, tomando a Baudrillard como referencia, continúa la frase de apertura: «(...). El modelo, la prefiguración y el simulacro han reemplazado a lo real. Lo hiperreal es aquello que se muestra como sucedáneo perfecto de lo físico y palpable: con frecuencia, la alucinación es más apreciada que lo real en este universo distópico» (Albarrán Liger, 2021, p. XX).

En este escenario, el hiperreal, un espacio donde la representación digital del mundo y del yo es más poderosa que la experiencia física, se ha consolidado como la nueva realidad. Las identidades se forjan en el ciberespacio, donde el «yo» digital ha adquirido un peso mayor que el «yo» real. Las redes sociales, los avatares y los perfiles virtuales han transformado el modo en que las personas se presentan y perciben a sí mismas, generando una desconexión progresiva con el entorno físico, el territorio.

Este fenómeno no es solo una simple evolución tecnológica, sino un cambio profundo en la manera en que los individuos habitan su realidad. A medida que se invierte más tiempo en la construcción del «mapa», es decir, las proyecciones digitales, el territorio físico se desvanece en importancia, produciendo una fragmentación de la identidad. La vida digital se vuelve el nuevo hogar, un espacio donde las fronteras entre lo real y lo virtual se desdibujan, y donde las personas pueden editar, filtrar y mejorar sus versiones virtuales hasta el punto de hacerlas irreconocibles frente a la realidad física.

La creación de este mapa digital ha llevado a que muchos prefieran lo virtual a lo tangible. El ciberespacio no es solo un lugar de interacción social, sino un territorio donde las reglas de lo físico ya no aplican, y donde lo hiperreal se impone como la nueva norma. Lo que está claro es que la forma de interactuar ha cambiado para siempre. En este proceso, las personas se fragmentan entre lo que son en el mundo físico y lo que proyectan en el digital, generando una tensión constante entre el mapa y el territorio que redefine lo que significa ser auténtico en la era digital.

Ciberpsicosis y... ¿Ciberpsicópatas?

El trabajo empírico llevado a cabo para este artículo se basó en la Uno de los rasgos principales de la psicosis que fue identificado por Freud en *Neurosis y Psicosis* (1923-24) es la perturbación entre la relación del yo con el mundo exterior, a partir de la pérdida de interés

causada por un embotamiento emocional. Además, en Pérdida de la Realidad en la Neurosis y la Psicosis, Freud plantea que lo que domina es el influjo del ello, mientras que el yo en un primer momento se arranca de la realidad para luego crear una nueva realidad alucinada, sustituyendo la realidad negada. Otros elementos fundamentales para Freud en la psicosis son los delirios, las alucinaciones y los recuerdos falsos que terminan creando un mundo de fantasía.

«El segundo avance de la psicosis tiende también a compensar la pérdida de realidad, pero no a costa de una limitación del yo, como en la neurosis a costa de la relación con la realidad, sino por otro camino mucho más independiente; esto es, mediante la creación de una nueva realidad exenta de los motivos de disgusto que la anterior ofrecía»

(Freud, 1924)

Esta categoría clínica hace aparición de manera poco convencional, pero central en la trama, en el universo de ficción creado por R. Talsorian Games en su franquicia *Cyberpunk*, originalmente concebido como un juego de rol de mesa y luego adaptado al exitoso videojuego *Cyberpunk 2077* por CD Projekt Red, así como al anime distribuido por Netflix. En el ámbito académico, Albarrán Ligero provee un poco de contexto, particularmente sobre el videojuego de rol de mundo abierto *Cyberpunk 2077*.

«El usuario encarna a V, un mercenario/a de los bajos fondos que intenta escalar posición social en la estratificada, distópica y ecléctica ciudad de Night City. V recibe el encargo de robar un misterioso biochip (*La Reliquia*) a la corporación Arasaka, una de las mayores megaempresas que sustentan la economía y la política de Night City. El plan fracasa y el avatar se ve obligada/o a insertar la Reliquia en su bioware—cuerpo de mejoras cibernéticas basadas en anatomía humana y psicología—. V descubrirá que *La Reliquia* emplea una tecnología concreta para encapsular almas (datos) y que el famoso Johnny Silverhand (Keanu Reeves)—ex estrella de rock y exterrorista desaparecido décadas atrás— le acompañará como alter ego desde su propia mente en una intrincada investigación para descubrir los entresijos de Night City y la compleja conspiración empresarial de la megaempresa Arasaka. (Albarrán Ligero, 2021)

Con respecto al enfoque de esta investigación, la ciberpsicosis; aunque su origen es ficticio, el concepto se ha vuelto relevante para describir ciertos aspectos de la vida contemporánea, particularmente en relación con el uso desmedido de la tecnología y la creciente fusión entre lo humano y lo digital. Si bien su base es una construcción narrativa, la idea de la ciberpsicosis puede tomarse con la seriedad que amerita cualquier fenómeno digno de investigación científica, dada su capacidad para ilustrar experiencias psicológicas emergentes en la actualidad.

Figura N°1: David, el protagonista de Cyberpunk:Edgerunners, sobrecargado al desencadenarse como ciberpsicópata



Fuente: Fragmento de la serie animada «Cyberpunk: Edgerunners», Netflix.

En el mundo de Cyberpunk, la ciberpsicosis es una enfermedad mental en la cual la adición excesiva de implantes cibernéticos provoca que una personalidad inestable se fragmente, desatando una desconexión progresiva con la realidad y los demás seres humanos. Tal como se describe en el manual del juego de mesa Cyberpunk 2020:

«Al principio, la víctima comienza a relacionarse más con las máquinas que con los humanos. Pronto, empieza a ignorar a las personas; a sus padres, amigos y amantes. Comer y dormir empiezan a ser menos importantes. Finalmente, las interacciones con humanos comienzan a irritar, culminando en una terrible ira que consume a la víctima enteramente. (...) No todos los ciberpsicópatas son de este tipo desenfrenado. Varios exhiben síntomas más sutiles, tales como mentira compulsiva, cleptomanía, sadismo,

*brutalidad, personalidad fragmentada y cambios de ánimo
extremadamente violentos.»*

(R. Talsorian Games Inc., 1993).

El término ciberpsicópata es utilizado en el universo Cyberpunk para referirse a los individuos que padecen ciberpsicosis, no es un error de escritura, pero si es preciso notar aquí que esta empresa comete el error de mezclar la conceptualización de una psicosis con la de una psicopatía. Una psicopatía, por tanto, es más bien «un trastorno de la estructura de personalidad fruto de una conformación anómala de rasgos temperamentales y caracteriales que puede expresarse con desajustes comportamentales diversos» (Muñoz-Vicente, 2011) (Rodríguez Gonzalez, 2014)

Para poder trazar la diferencia entre Psicosis y Psicopatía, será preciso contar con los aportes de Rosalina Rodríguez González (2014), quien identificó en su trabajo de psicopatología forense las disfunciones de un psicópata en áreas cognitiva, afectiva e interpersonal de la personalidad, para el cuerpo policial de Madrid: Los psicópatas tienen una visión egocéntrica del mundo, buscan satisfacción personal y desvalorizan a los demás, con una sensación exagerada de autovalía. Interpretan su entorno como hostil, lo que los predispone a reacciones violentas. A nivel emocional, presentan dificultades para procesar emociones y no responden al castigo, debido a disfunciones cerebrales. Manejan inadecuadamente la ira y carecen de empatía, lo que facilita conductas violentas. En lo interpersonal, tienden a manipular y establecer relaciones de poder, y su vida está marcada por impulsividad e irresponsabilidad. Aunque no siempre criminales, muestran una alta reincidencia en conductas antisociales. (Rodríguez Gonzalez, 2014)

Dicho esto, El punto clave de diferenciación es la conciencia de la realidad. Mientras que los psicópatas comprenden plenamente la realidad y el impacto de sus acciones pero eligen ignorar las normas morales y sociales, los individuos con psicosis están desconectados de la realidad y sus percepciones están distorsionadas, lo que les impide comprender el entorno de manera adecuada. Para Lacan, el psicótico está forcluido, es decir, no se ha instalado el nombre del padre y por ende la capacidad de simbolización. El psicópata elige, mientras que el psicótico está sujeto.

El concepto, como se presenta en el videojuego Cyberpunk 2077, se asocia con la idea de que los individuos, tras la inserción de múl-

tiples implantes cibernéticos, experimentan una ruptura con la realidad y un progresivo deterioro mental que culmina en comportamientos violentos y antisociales. Sin embargo, más allá de su representación fantástica, el concepto ofrece una metáfora valiosa para comprender la alienación tecnológica en el mundo real.

En su análisis del juego *Cyberpunk 2077*, Michał Kłosiński argumenta que el espejo es un recurso narrativo clave que conecta la psicosis con el miedo a la otredad. A través de la representación del personaje principal, V, y su relación con Johnny Silverhand, un ente digital que invade su conciencia, el juego explora la fragmentación de la identidad y la sensación de pérdida de control sobre el propio cuerpo y mente. El uso del espejo no solo presenta una imagen de reconocimiento del «yo», sino que lo transforma en un símbolo de la alienación y disociación, reflejando el temor de ser devorado por el otro, lo que es un claro paralelismo con los síntomas de la psicosis.

Kłosiński destaca que, desde una perspectiva hermenéutica, la narrativa de *Cyberpunk 2077* remedia los síntomas de la psicosis, especialmente el miedo a la otredad. Este temor se manifiesta en el juego como una constante negociación de la identidad de V, quien se ve invadido por Silverhand, lo que genera una lucha por el control de su propio cuerpo y mente. Según Kłosiński, este proceso refleja las características descritas por Laing en su estudio de la psicosis: una retirada del yo hacia un mundo de fantasía y la *sensación de que el cuerpo es controlado por un otro externo*. (Kłosiński, 2022)

La ciberpsicosis en *Cyberpunk 2077* se presenta como una disociación extrema entre la identidad y el cuerpo, donde la tecnología, representada por el biochip que contiene a Silverhand, toma el control y amenaza con consumir al protagonista. Esto refleja el miedo existencial de perderse a uno mismo, una experiencia típica de la psicosis, tal como lo describen Laing y Fink. La ruptura entre la identidad y la realidad en el juego no es solo un conflicto interno, sino una externalización del miedo a la tecnología como una fuerza devoradora que destruye la agencia individual.

De acuerdo con la lectura propuesta por Michał Kłosiński (2022), basada en los aportes de Fink (1997), Lacan distingue el otro imaginario, concebido como otro sujeto (Fink, 1997: 38–39) del gran Otro, que encarna el orden simbólico (el padre, la ley, los ideales sociales) (Fink, 1997: 33–35). Estas dos nociones se corresponden con la ambivalencia de la identidad de «V», cuyo nombre se redu-

ce a una mera inicial (Vincent o Valerie), cortando así todo vínculo con el «nombre del padre» y con la autoridad que este simboliza. Privado de una función paterna clara, el protagonista enfrenta un quiebre en su sentido de agencia, ley y control, evidenciado en los enfrentamientos con Johnny Silverhand, una entidad digital que «inscribe» su propia lógica y deseo en el cuerpo de V. En palabras de Fink (1997: 53), Silverhand opera como una imagen fantasmática que, al mismo tiempo, se transforma en un código digital capaz de penetrar la subjetividad de V. El temor que se desencadena es el de ser «reescrito» por el Otro, una amenaza que condensa la angustia de enfrentarse a una alteridad radical, en este caso, la tecnología, capaz de anular la propia identidad. (Kłosiński, 2022)

A esta problemática se le suman otras condiciones que, sin constituir verdaderas psicosis, preparan el terreno para la desconexión progresiva de la realidad. La nomofobia alude al temor intenso e irracional de quedarse sin acceso al teléfono móvil o a internet (Yildirim & Correia, 2015), produciendo una dependencia cotidiana que, sin llegar a generar delirios, sí muestra cómo la vida digital puede desplazar paulatinamente la realidad física. El tecnoestrés describe la sobrecarga psicológica e incertidumbre que surgen al tratar de adaptarse a las demandas tecnológicas (Tarafdar et al., 2007), desencadenando síntomas de fatiga, ansiedad y un estado de alerta permanente que debilita progresivamente el vínculo con el entorno offline. Finalmente, el Fear of Missing Out (FOMO) se manifiesta como el miedo a perder eventos o experiencias relevantes en el entorno virtual, promoviendo una vigilancia constante de redes y notificaciones (Przybylski et al., 2013); esta compulsión por estar siempre «conectado» puede agravar la desconexión de la vida real y potenciar la construcción de un «yo digital» altamente disociado.

Si bien el concepto de ciberpsicosis nace en un universo ficticio, su trasfondo se ha vuelto una metáfora precisa de los peligros que conlleva la fusión del ser humano con la tecnología..

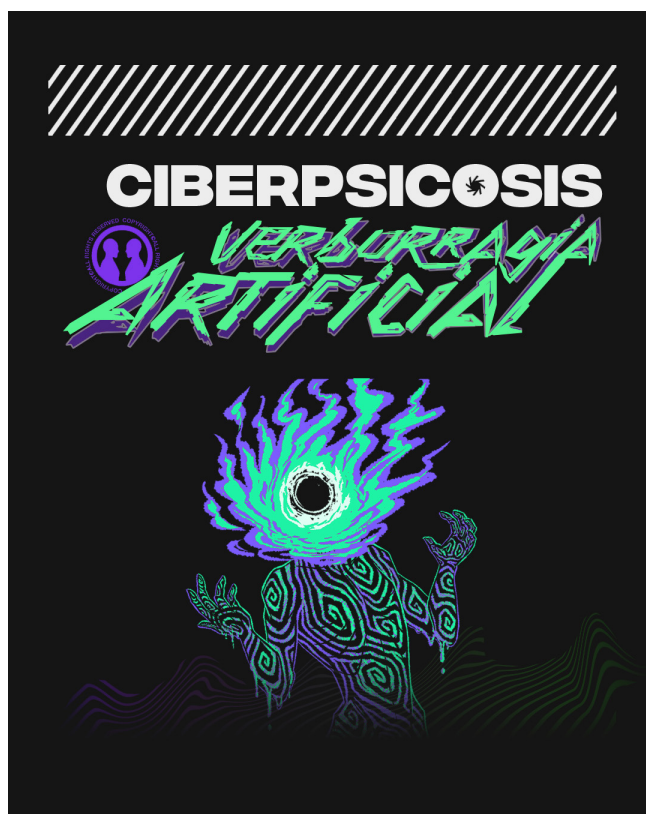
Verborragia Artificial: ¿Distopía o Realidad? El cuerpo, el Otro, y lo digital

En el mundo de Cyberpunk, los individuos son consumidos por el exceso de implantes cibernéticos, lo que los conduce a una desconexión progresiva con la realidad física. De manera similar, en

la vida moderna, las personas se encuentran atrapadas en un ciclo de dependencia tecnológica, donde la constante exposición a redes sociales, aplicaciones y dispositivos digitales comienza a erosionar la autonomía personal y a fragmentar la identidad. Tal como lo señala Michał Kłosiński en su análisis del juego, la narrativa de Cyberpunk 2077 se construye en torno al miedo de ser devorado por el otro. (Kłosiński, 2022)

El concepto de «ser devorado por el Otro» en la narrativa del juego es, en esencia, una externalización del miedo psicológico que Freud describió en su análisis de la psicosis. Freud menciona que el *yo*, cuando enfrenta una realidad abrumadora, tiende a retirarse de la misma y crear un mundo alterno para protegerse del caos que percibe en su entorno (Freud, 1923-24). En el mundo actual, este mecanismo defensivo podría verse reflejado en la forma en que las personas construyen versiones digitales de sí mismas, distanciándose progresivamente de su identidad física, al igual que los mal llamados «ciberpsicópatas» en Cyberpunk 2077.

Figura 2: Dramatización de la devoración del cuerpo por el Otro en la ciberpsicosis.



Fuente: Diseño personal del autor. Material promocional de la investigación.

Al observar la sociedad contemporánea, vemos una tendencia similar: el uso excesivo de la tecnología está generando una nueva forma de alienación, en la que los individuos ya no se identifican plenamente con su yo real, sino con una versión digital idealizada que proyectan en las plataformas tecnológicas. Este fenómeno, descrito como una «hiperrealidad», implica que el ser humano comienza a ver su reflejo en el entorno digital más que en el físico. Esta es una lógica fantasmal, tal como puede ser comprendida a partir de los desarrollos de Leonardo Leibson (2014), tomando los aportes del seminario 14, «La lógica del fantasma» (Lacan 1966-67) y seminario 16, «De un Otro al otro» (Lacan 1968-69). Aquí Leibson expone la naturaleza del Otro a partir del pensamiento Lacaniano:

«Lacan afirma, después de haber hablado de distintas cuestiones a propósito de la relación entre el Otro y el objeto, se pregunta «¿qué es este Otro, cuál es su sustancia?» Y dice: «Me he dejado decir (...) que camuflaba en ese lugar del Otro al espíritu. Lo enojoso es que es falso. El otro finalmente, no lo han aún adivinado, es el cuerpo» (...) «(...) desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal, es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante» (...) «(...) el cuerpo está hecho para que algo se inscriba que se llama la marca. El cuerpo está hecho para ser marcado, siempre se lo ha hecho y siempre el primer comienzo del gesto de amor es esbozar, más o menos, este gesto». El Otro es el cuerpo, en tanto superficie de inscripción del gesto significativo. Y, podremos colegir, el cuerpo es el Otro, en tanto se constituye como ajeno al sujeto: «el sujeto -agrega Lacan hacia el final de esta misma sesión- es siempre de un grado estructural más bajo que su cuerpo; es lo que explica también que de ninguna manera su pasividad, a saber, el hecho por el que depende de una marca del cuerpo, no podría ser compensada por ninguna actividad, aunque fuera su afirmación en acto». (1966-1967, 320)

«Estas afirmaciones problematizan lo que se dice cuando decimos «mi» cuerpo, o se habla del cuerpo como propio. Lacan está ubicando acá la ajenidad que el cuerpo siempre va a mantener -nunca somos uno con el cuerpo, por más que la dimensión y la dialéctica imaginaria nos lleven a creer eso. Se trata de un efecto de desconocimiento. Si el cuerpo se constituye como uno y como yo es porque media la función

del desconocimiento. (...) Es interesante, además, que el cuerpo sea considerado como una superficie de escritura. Sobre el cuerpo algo se escribe y se inscribe. Incluso Lacan habla de la implantación del significante en el cuerpo. Lo que también Lacan va a ir ubicando, -hipótesis que se origina en seminarios anteriores-, es que esa inscripción, eso que se escribe en el cuerpo, ya sea que lo plantee como significante, como letra, como marca, hace agujero.»

(Leibson, 2014)

Esta idea del agujero como algo que se intenta escribir e inscribir, es precisamente lo que se observa en el psicótico. Y para poder enlazarlo con lo digital, se debe pensar en lo más horrendo de la psicosis, tal como lo describe Kunkle en *Other Voices*:

«Como en la psicosis descrita por Lacan, existe una completa falta de consistencia y opacidad en el ciberespacio para conectar (a través del espacio de una distancia) la «materialidad» imaginada de uno mismo con los demás, ya que el cuerpo mismo se convierte en lo real, el vacío horrible ahora lleno de fantasmas delirantes de otros replicantes. En el ciberespacio, el cuerpo del psicótico no es solo un tipo de encasillamiento imaginado y fragmentado, es el de un ciber-clon; un ser que existe en la dimensión de lo real del horror corporal del mundo digital; un ser que es impulsado por sus replicantes, que a su vez son los excesos de su sentido desorientado de sí mismo. (...) Para el psicótico (...), el Nombre del Padre está rechazado, y el Gran Otro se transforma en el pequeño otro (el yo como replicante del yo psicótico). Quizás lo más aterrador que le sucede al psicótico es que su mundo imaginario se constituye en el agujero negro, el abismo de lo real de los impulsos descontrolados.

(Kunkle, 1999)

Al observar la sociedad contemporánea, vemos una tendencia similar: el uso excesivo de la tecnología está generando una nueva forma de alienación, en la que los individuos ya no se identifican plenamente con su yo real, sino con una versión digital idealizada que proyectan en las plataformas tecnológicas. Esta versión es fabricada por el individuo, a través de un proceso de selección y narración de su singularidad, cual artífice de sí mismo. En este

sentido, para hacer frente a ese abismo, emplea su discurso artificial en el registro de lo imaginario que, sin importar la verborragia que pueda producir, jamás atraviesa lo simbólico.

Este fenómeno, descrito como una «hiperrealidad», implica que el ser humano comienza a ver su reflejo en el entorno digital más que en el físico, creando una desconexión que Kunkle profundizará. Según la autora, que estaba adelantada a su época, en la era del ciberespacio, la relación del individuo con su cuerpo y su identidad se fragmenta, ya que lo imaginario pierde su conexión con lo simbólico, y el cuerpo comienza a percibirse como algo vulnerable a la invasión tecnológica. Esta fragilidad se intensifica debido a la brecha inherente entre lo real del cuerpo, su núcleo biológico, y la percepción simbólica que permite acceder a la realidad. (Kunkle, 1999)

«Estamos comprometidos en una empresa técnica a escala de especie: el problema es saber si el conflicto Amo/Esclavo encontrará su resolución en el servicio a la máquina...»

Jacques Lacan, La agresividad en psicoanálisis, Écrits.

«Al reconsiderar la proyección de Lacan presentada en el epígrafe de este texto, la cuestión de la era del ciberespacio se convierte en una cuestión del yo dentro de los cada vez más numerosos nuevos reinos que existen para trabajar hacia su desplazamiento: desde las realidades virtuales hasta las bio-prótesis. Las perspectivas de Lacan, Zizek y otros nos permiten ver que la era de las máquinas y computadoras está generando sus propias formas únicas de paranoia, que, si no inducen un comportamiento psicótico, al menos nos llevan al borde del abismo.»

(Kunkle, 1999)

Como señala Lacan, esta distancia simbólica es fundamental, pero su colapso genera ansiedad, sufrimiento y un pánico exacerbado ante los horrores corporales, pues es la realización del miedo del ser humano a la muerte, «el Amo Absoluto... está psicológicamente subordinado al miedo narcisista al daño en el propio cuerpo» (Écrits, 28). La máquina, que actúa tanto como soporte de vida como invasor, externaliza las paradojas del ego, amplificando la alienación del sujeto mientras lucha con su propio «doble no-muerto» en busca de estabilidad. (Kunkle, 1999)

Cuando, en nuestra era del ciberespacio, el cuerpo no puede distinguirse de la máquina, emergen nuevos y extraños caminos para la pulsión de muerte, donde se despliega una paradoja: la máquina sirve tanto como un apoyo y como un invasor del ser humano original. Así, el uso de la tecnología no solo reconfigura nuestra relación con el entorno, sino que intensifica la alienación al trasladar las luchas internas del ego al ámbito digital, donde el cuerpo y la identidad se convierten en territorios constantemente desafiados. Este fenómeno sugiere que, lejos de aliviar las tensiones humanas, la tecnología está generando nuevas formas de dependencia y alienación que nos empujan hacia un horizonte de deshumanización potencial.

Redescubriendo la Humanidad: Dos vías

En la era del ciberespacio, los expertos proponen dos posibles caminos para que el ser humano pueda enfrentarse al conflicto existencial que surge entre el yo y las tecnologías que lo rodean. Por un lado, está la posibilidad de recuperar la distancia entre el yo y sus «dobles no-muertos», un espacio simbólico en el cual el ego pueda establecer una jerarquía para sus impulsos y, de este modo, habilitar la comunicación dialéctica, así como la moralidad y la empatía. Por otro lado, se plantea la opción de «atravesar la fantasía». Para esto, se requiere una conciencia de los límites del sujeto, dentro y más allá de la Ley simbólica. Lacan explica que el ser humano sólo puede comprender su situación al redescubrir el conocimiento, pero esto implica primero experimentar los límites de su deseo. (Kunkle, 1999).

«Esta es una posición extrema, pero una que nos permite comprender que el hombre puede esbozar su situación en un campo compuesto por conocimientos redescubiertos solo si previamente ha experimentado el límite dentro del cual, como el deseo, está vinculado» (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, p. 276).

En sus escritos iniciales, Lacan enfatiza la importancia de los rituales en las sociedades tradicionales, que servían como una forma de conectar el ego con el espacio objetivo de la realidad. Estos rituales, que iban desde las prácticas cotidianas de intimidad hasta las festividades comunitarias, permitían al ser humano reintegrarse simbólicamente en un marco social organizado y así mantener cierta resistencia frente a los excesos tecnológicos. Este tipo de prácticas podrían ser clave en la batalla contemporánea

para lidiar con la creciente influencia de las máquinas en la vida humana. Sin embargo, como advierte Lacan, en ausencia de estas «saturaciones» del superyó y el ideal del yo, el sujeto se enfrenta a un vacío que amplifica su alienación. (Kunkle, 1999).

Kunkle escribe sobre esta segunda salida:

«En los horrores corporales impulsados por nuestra era del ciberespacio, parecería que, para que el sujeto pueda «atravesar la fantasía» de sus yos cibernéticos, tendría que encontrar una forma de reconfigurar sus coordenadas de espacio y tiempo, crearse a sí misma ex nihilo y encontrarse al otro lado de su espacialidad temporal original. (19) Quizás la «solución» más radical se encuentre en la provocadora propuesta de Žižek de reemplazar toda la realidad por una virtualización completa. Escribe: «Quizás la virtualización radical—el hecho de que toda la realidad pronto será «digitalizada», transcrita, redoblada en el «gran Otro» del ciberespacio—de algún modo redimirá la «vida real», abriéndola a una nueva percepción....» (Plague, p. 164). Tal evento, de hecho, cumpliría con la predicción de Mark Pesce de que la «amputación final» del yo humano en tecnologías virtuales tridimensionales introduciría una «ontología patogénica». En la terminología de Pesce, surgiría un tipo de «psicosis holostética» con la consecuente aceleración de ciertas tecnologías, lo que a su vez provocaría la completa inversión de la «realidad» tal como la conocemos. Escribe: 'El extremo de cualquier medio produce una inversión; es decir, el fenómeno de aceleración, en sus límites más extremos, invierte el efecto normal del medio. La holostesia es artificio, experiencia sintética, pero su inversión a través de la aceleración es lo opuesto, la realidad. En este caso, la forma del medio se invierte de sintético a físico, de experiencia interior a realidad exterior. La psicosis holostética es un estado patogénico de la completa exteriorización de la ontología....' (Final Amputation, p. 12).» (Kunkle, 1999)

Finalmente, los psicoanalistas advierten que esta alienación tecnológica progresiva podría culminar en una psicosis generalizada, donde los sujetos pierden completamente la capacidad de reconocerse a sí mismos dentro de los límites de la Ley simbólica. A medida que la máquina asimila lentamente al sujeto, borrando los límites entre lo orgánico y lo artificial, los humanos enfrentan la posibilidad de transformarse en seres «más humanos que hu-

manos»: estas inquietudes solo algunas de las posibles por explorar.

Discusión

La pregunta acerca de si nos encontramos frente a una forma de psicosis (o de alguna otra estructura clínica) al observar la relación actual de las personas con la tecnología no es trivial. El psicoanálisis lacaniano apunta a la forclusión del Nombre del Padre como la condición estructural de la psicosis, un rechazo radical que conlleva la imposibilidad de simbolizar de manera estable la realidad (Lacan, 1956-57/1981). En este sentido, uno de los rasgos distintivos de la psicosis radica en la dificultad de articular el orden simbólico, lo cual se traduce en fenómenos de alucinaciones y delirios, tal como Freud (1924) lo describe al señalar que el yo «crea» o «sustituye» la realidad que ha sido rechazada.

La exploración del fenómeno de la «ciberpsicosis» (inspirada en el universo de Cyberpunk) abre el interrogante de si en las sociedades contemporáneas, fuertemente atravesadas por la tecnología y la cultura digital, se estaría operando una forclusión semejante, no ya del Nombre del Padre en un sentido tradicional, sino de las referencias simbólicas que antes anclaban el sentido de la realidad. Si lo digital se ha convertido en el «nuevo Padre» o en la «nueva Ley» (cuyos códigos y algoritmos funcionan como imperativos), entonces la pregunta se reformula: ¿es posible que hoy el sujeto se halle forcluido de la «Ley humana» y sometido a un Otro de naturaleza tecnológica?

Los datos confirman que la inmersión en lo digital es, ante todo, masiva y casi universal: más de dos tercios de la población mundial está conectada a internet (Statista, 2024). La ubicuidad de las redes sociales y la constante sobreexposición mediática fomentan la construcción de identidades múltiples y «ediciones» de uno mismo, sostenidas por una lógica de inmediatez, aprobación y retroalimentación continua. Así, pareciera que el vínculo con los avatares digitales, esos dobles que, tal como Kunkle (1999) lo anticipaba, adquieren un estatuto de replicantes, se va volviendo cada vez más poderoso y condicionante. Esta «producción de dobles» guarda resonancias con los fenómenos descritos en la psicosis, especialmente en el plano imaginario (Lacan, 1966-67), donde la imagen de sí y el otro se fusionan de forma desorganizada.

No obstante, sería precipitado concluir que el uso masivo de redes sociales y la multiplicación de identidades digitales equivalen automáticamente a una psicosis generalizada. En primer lugar, la

mayor parte de la población conectada conserva cierta capacidad de «negociar» con la realidad tangible: trabaja, estudia, mantiene vínculos presenciales y reconoce límites y códigos culturales (por laxos que sean) que marcan el anclaje con el mundo físico. En segundo lugar, el carácter «colectivo» de este fenómeno cuestiona la noción clásica de psicosis individual: ¿podemos hablar de un proceso clínico de este orden cuando el síntoma se masifica y se disemina a gran escala, sin que ello excluya otras estructuras subjetivas (neurosis u otras)?

La caída del ideal paterno o la debilitación de los discursos de autoridad, que han caracterizado la modernidad tardía, abre el campo para la proliferación de referentes alternativos. Hoy, lo digital parece ocupar ese lugar central: algoritmos, normas de comunidad virtual y validaciones sociales (likes, followers, reputación en línea) funcionan como un sistema normativo paralelo que, sin embargo, no se inscribe de manera sólida en la subjetividad. El ciberespacio no es un espacio fuertemente simbolizado, sino que, como advertía Baudrillard (1978), se basa en simulacros y representaciones hiperreales. Cuando este orden digital suplanta al simbólico «tradicional», la consecuencia puede ser una escisión: el sujeto fluctúa entre una realidad física que siente cada vez más ajena y unas proyecciones digitales que cumplen mejor la función de sostener la ilusión de identidad. Si bien ello no se traduce necesariamente en delirios o fenómenos de alucinación, sí puede dar lugar a estados de fragmentación, angustia, conductas compulsivas (FOMO, nomofobia, tecnoestrés) o incluso cuadros más graves en sujetos predispuestos clínicamente.

El universo narrativo de Cyberpunk opera como metáfora. La «ciberpsicosis» señala los extremos a los que puede llegar la desconexión con la realidad: cuerpos intervenidos por prótesis y mejoras cibernéticas, sujetos acosados por otros virtuales o inteligencias artificiales internas (como Johnny Silverhand en Cyberpunk 2077), y la difuminación progresiva de los límites entre lo humano y lo mecánico. En la vida cotidiana, la fusión con la tecnología no es tan literal, pero la asimilación de estos dobles virtuales va en crescendo. Desde la óptica lacaniana, lo que se desdibuja es esa frontera simbólica necesaria para la constitución del yo y la realidad. Cuando el Otro digital carece de un anclaje que oriente la experiencia del sujeto, el resultado es un vacío que, en casos extremos, puede devenir una auténtica psicosis.

¿Cuál es la posición del sujeto en un «colectivo pre-psicótico»? En

las sociedades fuertemente digitalizadas, la posición del sujeto se sitúa en una tensión continua: por un lado, se ve impulsado a participar en la hiperrealidad (para mantener pertenencia y reconocimiento social), y por otro, corre el riesgo de quedar atrapado en un fenómeno de alienación sin retorno. Buena parte de la población opera en una especie de «colectivo pre-psicótico», tomando con cautela esta expresión, en tanto existe la posibilidad de sobrecarga, desencadenamiento o pérdida de la realidad en cualquier momento, especialmente si fallan los dispositivos que reintroducen la distancia simbólica y anclan el deseo (familia, vínculos presenciales, rituales, espacios de trabajo, etc.).

De ahí se deriva la importancia de mantener prácticas que permitan al sujeto «recrear» espacios de autenticidad e intimidad (rituales comunitarios, vínculos afectivos consistentes, aficiones no mediadas por pantallas, etc.) y, al mismo tiempo, desarrollar una conciencia crítica frente a las dinámicas de la hiperrealidad. Lacan (1968-69) enfatizaba la relevancia de la dialéctica con el Otro simbólico; en la medida en que la experiencia humana se encamina hacia un Otro predominantemente digital, es vital que existan mediaciones que sostengan la red de significantes que articulan la subjetividad.

Conclusión

La «ciberpsicosis», como representación ficcional de la alienación digital, apunta a un desenlace extremo que, sin embargo, revela aspectos muy tangibles de la subjetividad contemporánea. Aunque no es exacto afirmar que la sociedad en su conjunto transita una psicosis literal, emerge un proceso de desafiliación simbólica que acerca comportamientos y experiencias a la pérdida de realidad, especialmente cuando el apego a las construcciones virtuales se intensifica sin contrapesos. El caso de *Cyberpunk 2077* y otras obras que plantean la fusión hombre-máquina funge como una advertencia sobre los riesgos de convertir lo digital en la única fuente de sentido, un riesgo que, de no gestionarse, podría derivar en nuevas configuraciones clínicas que, si bien no siempre responden a la estructura clásica de la psicosis, sí comparten rasgos de disociación profunda respecto del mundo físico.

A fin de cuentas, el interrogante queda abierto: ¿es la ciberpsicosis, en la era de la hiperrealidad, el síntoma de una estructura psicótica global o, más bien, una exacerbación de la neurosis colectiva arrastrada por un Otro digital en continua mutación?

La respuesta no es concluyente, pero sí señala la necesidad de revisar los parámetros clásicos de la salud mental y del tejido social. En un tiempo en que la pantalla ya no sólo refleja, sino que construye identidades, la forclusión quizá no consista en rechazar la autoridad paterna en un sentido freudiano tradicional, sino en negar la posibilidad de un anclaje en lo real que trascienda el incesante flujo de datos. En este escenario, se vuelve imperativo reconocer la dimensión humana que corre el riesgo de quedar atrapada en lo virtual, e idear nuevas modalidades de lazo simbólico que impidan la absorción total por la mirada maquínica. Ello implica, ante todo, mantener un equilibrio que permita habitar el cuerpo y el mundo, digital y físico, sin perder de vista la experiencia auténticamente humana.

Bibliografía

- Albarrán Liger, J. (2021). *La estética del exceso en tiempos de cibertexto: Análisis de la distopía ciberpunk en el videojuego Cyberpunk 2077. En De la filosofía digital a la sociedad del videojuego*. Literatura, pensamiento y gamificación en la era de las redes sociales (pp. 161–182). Dykinson. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8054196>
- Baudrillard, J. (1978). *À l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*. Éditions Denoël-Gonthier.
- Muñoz-Vicente, J. M. (2011). *La psicopatía y su repercusión criminológica: Un modelo comprensivo de la dinámica de personalidad psicopática*. Anuario de Psicología Jurídica, 21, 57–68. ResearchGate+7Info-cop+7Psyke+7 Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=315026314007>
- DataReportal (Oct 2024) *Digital around the world - datareportal – global digital insights*. Disponible en: <https://datareportal.com/global-digital-overview>
- Fink, B. (1997). *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Harvard University Press. Disponible en: <https://www.hup.harvard.edu/books/9780674135369>
- Freud, S. (1923). *Neurosis y psicosis*. En **Obras completas** (Vol. XIX). Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, S. (1924). *Pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*. En **Obras completas** (Vol. XIX). Amorrortu.

- Kłosiński, M. (2022). *Ghosts and mirrors: Devourment by the other in Cyberpunk 2077*. *Journal of Gaming & Virtual Worlds*, 14(3), 243–258. https://doi.org/10.1386/jgvw_00052_1
- Kunkle, S. (1999). *Psychosis in a Cyberspace Age. Other Voices*, vol. 1, no. 3. Disponible en: <https://www.othervoices.org/1.3/skunkle/psychosis.php>
- Lacan, J. (1981). **El Seminario. Libro 3** (1955-1956): *Las psicosis* (V. Volkoff, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1956)
- Lacan, J. (2008). **El Seminario. Libro 14** (1966-1967): *La lógica del fantasma*. Paidós. (Edición basada en apuntes no oficiales)
- Lacan, J. (2013). **El Seminario. Libro 16** (1968-1969): *De un Otro al otro*. Paidós. (Edición basada en apuntes no oficiales)
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Éditions du Seuil.
- Laing, R. D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Tavistock.
- Leibson, L. (2014). Para una dialéctica del goce y del cuerpo. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-062/940>
- Przybylski, A. K., Murayama, K., DeHaan, C. R., & Gladwell, V. (2013). Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out. *Computers in Human Behavior*, 29(4), 1841-1848. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.02.014>
- Rodríguez González, R., & González-Trijueque, D. (2014). Psicopatía: Análisis criminológico del comportamiento violento asociado y estrategias para el interrogatorio. *Psicopatología Clínica, Legal y Forense*, 14, 125–149. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6379127>
- R. Talsorian Games Inc. (1993). *Cyberpunk 2020: The roleplaying game of the dark future (2nd ed.)*. R. Talsorian Games. Recuperado de: <https://rtalsoriangames.com/cyberpunk/>
- Tarafdar, M., Tu, Q., Ragu-Nathan, B. S., & Ragu-Nathan, T. S. (2007). The impact of technostress on role stress and productivity. *Journal of Management Information Systems*, 24(1), 301-328. Recuperado de: <https://doi.org/10.2753/MIS0742-1222240109>
- Yildirim, C., & Correia, A. P. (2015). Exploring the dimensions of no-

mophobia: Development and validation of a self-reported questionnaire. *Computers in Human Behavior*, 49, 130-137. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.02.059>

De vuelta al campo. Memoria, autobiografía y films familiares

Víctor Enrique Quinteros

Universidad Nacional de Salta - CONICET

enriquequinteros84@gmail.com

Casandra Pennella

Universidad Nacional de Salta

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Quinteros, V. E., & Pennella, C. (2025). De vuelta al campo. Memoria, autobiografía y films familiares. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 291-313. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

El objetivo de este artículo es ofrecer algunas reflexiones acerca de las memorias familiares producidas en el seno de la élite salteña a mediados del siglo XX. Nos interesa, sobre todo, analizar los tópicos constitutivos de estos discursos, el repertorio de valores que a través de ellos se consagran y la relación entre estos y su contexto de producción. Trabajaremos con dos fuentes históricas de distintas naturalezas. Por un lado, el relato autobiográfico de Carmen Rosa San Miguel de Aranda. Por otro, los registros fílmicos de 8mm producidos por Sergio Cornejo Isasmendi. Ambas fuentes datan del periodo comprendido entre la década de 1940 y la de 1960.

Palabras claves

Memoria, autobiografía, films, élite.

Introducción

Eres lo que recuerdas

(Bobbio, 1997, p. 41)

La memoria constituye una de las principales formas de traer el pasado al presente. Y su práctica no es privativa ni exclusiva de ningún grupo social. Lo que varía de un contingente humano a otro es, a grandes rasgos, el contenido de lo memorable, sus contornos y las identidades que se estructuran a través de estos componentes. Es por ello que creemos posible hacer una lectura de los discursos de memoria en relación al lugar social de sus productores, cómo si esta última variable operase en calidad de marca o, mejor dicho, de usina de sentido, haciendo reconocible, amén de las consabidas individualidades, lo que los aúna a unos y a otros en relación a un aspecto central de sus experiencias de vida.

Los discursos de memoria que analizamos en las siguientes páginas fueron producidos por miembros de la élite salteña a mediados del siglo XX, en un contexto signado, entre otras transformaciones, por una lenta modernidad (renovación y extensión de la estructura urbana, crecimiento de la población, presencia de nuevos estilos arquitectónicos, la llegada de la energía eléctrica y los automóviles, etc. -Adet-Corbacho, 2002-), por la irrupción del peronismo en la escena política y la difusión de un nuevo repertorio de valores que pareció trastocar algunas de las concepciones sobre las que reposaba el poder social de aquel grupo (Mases, 2010; García Delgado, 1989).

Las imágenes y recuerdos que estas producciones evocan parecen articularse en torno a un lugar sacro, el campo y, en el seno de éste, la finca, como bastión casi invariante, como refugio y lumbré ante un presente incierto y un futuro penumbroso. Y es que la modernidad y su tecnología, la cultura de masas, el crecimiento de la ciudad y la llegada del peronismo tensionan la imagen de un mundo idealizado que hunde sus raíces en un pasado colonial que se resiste a morir. Ante una coyuntura crítica, o «el ocaso de la cultura», la mirada de Carmen Rosa San Miguel y Sergio Cornejo Isasmendi se vuelve hacia atrás, hacia aquel mundo pretérito, con la esperanza, en el mejor de los casos, de torcer el curso de

las cosas o, simplemente, de atesorar el tiempo vivido una y otra vez. Por ello, no se trata tan solo de retroceder el tiempo, respondiendo instintivamente a un impulso nostálgico, sino de hacer de este acto un acontecimiento fundante, regresar al punto primigenio, a «la sabia» de la vida, para desde allí volver sobre los pasos de lo que parece desvanecerse.

El objetivo del presente artículo es ofrecer algunas reflexiones acerca de las memorias familiares producidas en el seno de la élite salteña a mediados del siglo XX. Nos interesa analizar los tópicos constitutivos de los discursos de memoria, el repertorio de valores que a través de ellos se consagran y la relación entre estos y su contexto de producción. Trabajaremos con dos fuentes históricas de distintas naturalezas. Por un lado, el relato autobiográfico de Carmen Rosa San Miguel de Aranda. Por otro, los registros fílmicos de 8mm producidos por Sergio Cornejo Isasmendi. Ambas fuentes datan del periodo comprendido entre la década de 1940 y la de 1960.

En las últimas décadas, las investigaciones centradas en el análisis de biografías, autobiografías y memorias femeninas han ganado terreno en el campo académico. Estas producciones, a la luz de nuevos postulados teóricos y metodológicos, resultan de vital importancia para el estudio de las experiencias femeninas de vida, las articulaciones y tensiones entre lo público y lo privado, los procesos de construcción identitaria y las dimensiones subjetivas de los agentes sociales, entre otros ejes temáticos/problemáticos (Ramos y Ortega, 2019; Chassen-López, 2018; Araújo, 1997; Bolufer, 2014; Mc Phail Fanger, 2006). En líneas generales, estos estudios remarcan la importancia de recuperar las voces de quienes, desde largo tiempo atrás, han permanecido marginados/as por los discursos historiográficos y la contribución de la denominada «vuelta biográfica» (Chassen-López, 2018) como un medio para poner a prueba «las grandes narrativas de estructuras, instituciones y abstracciones» (Renders, De Haan y Harmsma, 2017, p.10).

Los films de familia, por su parte, muchas veces desvalorizados por su cotidianidad (Odin, 2008) y/o por su concepción como producto «mal hecho» (Zimmermann, 2008), han permanecido marginados en el ámbito de las ciencias sociales, llamando la atención, principalmente, de los cineastas documentales para quienes tales registros constituyen fuentes claves para abordar diversos aspectos de la vida de sus productores y desentrañar e

identificar imágenes, sentidos y representaciones, más o menos ocultas, más o menos solapadas (Lins y Blank, 2017; Festa, 2023).

Desde nuestra perspectiva, las fuentes documentales seleccionadas para este trabajo son producto de un proyecto, más o menos deliberado e inacabado, de producir y preservar la memoria familiar. A su manera y con los recursos de los que disponían por su posición social y su condición de género, Carmen Rosa y Sergio intentan recoger y transmitir las enseñanzas del tiempo pasado y atesorar los momentos felices de los suyos. Ambos, además, producen en un mismo periodo de tiempo. Pero no lo hacen con fines públicos. Serán sus descendientes los encargados de dar a conocer sus producciones tras sus respectivas muertes. Los sobrinos de Carmen Rosa recogieron sus escritos y le dieron forma de libro en 1990. Las hijas de Sergio, por su parte, cuidaron los films de su padre y en el año del 2018 acercaron este material al Museo Histórico de la Universidad Nacional de Salta, «Prof. Eduardo Aschur», para su limpieza y digitalización.

Sostenemos que estos discursos de memoria, como otros tanto de naturaleza literaria, artística (Lastero, 2014) y cinematográfica (Pérez, 2024), exponen algunos de los elementos constitutivos de la identidad de la élite salteña sobre la que se han pronunciado ya diversos estudios históricos y/o antropológicos (Villagrán, 2014, 2019; Huilen Agüero, 2014; Dimarco, 2022). Sostenemos, también, que en la elaboración de estos discursos desempeña un papel clave la percepción de crisis y cambio que sus productores tienen acerca de la coyuntura de mediados del siglo XX.

La memoria y sus productores

La Ita La ciudad de Tartagal es la capital del Departamento San Martín. Sergio Cornejo Isasmendi nació el 21 de enero de 1912 en la ciudad de Salta, en la casa familiar ubicada en calle Zuviría 20, propiedad de sus padres Abraham Cornejo⁷¹ y Lastenia Isasmendi.⁷² Se recibió de Abogado en la Universidad de Buenos Aires y al poco tiempo de graduarse empezó a trabajar para la empresa YPF. También ejerció la docencia en el Colegio Nacional de Salta como profesor de Historia.

En el año 1943 se casó con Marta Michel con quien tuvo 7 hijos: Sergio (1947), Inés (1948), Isolina (1949), María Rosa (1959), Adriana (1951), Marta (1955) y Dolores (1957).

71. Abogado, Gobernador de la provincia de Salta en dos oportunidades (1916-1918 y 1940-1941).

72. Descendiente de Ricardo Isasmendi Gorostiaga, hijo del último gobernador realistas y propietario de la hacienda de Molinos (Justiniano, 2008). Su hermana María contrajo segundas nupcias con Emilio San Miguel, miembro de una de las familias más acaudaladas de la ciudad de Salta en la segunda mitad del siglo XIX y tío de Carmen Rosa San Miguel cuya autobiografía analizamos en este artículo.

Durante el gobierno de Juan Domingo Perón fue apartado de su cargo docente y perdió su empleo como abogado de la ya mencionada YPF, lo que lo impulsó a abrir una librería, «Novitas», en el seno del centro salteño, emprendimiento que sostuvo durante casi 8 años. Este espacio fomentó su afición por la lectura y le permitió estrechar vínculos con algunos reconocidos personajes de la escena local como el padre Leonardo Castellani y el «Cuchi Leguizamón», entre otros. A la librería de Sergio también acudía su tío político, David Michel Torino, importante empresario vitivinícola y director del periódico «El intransigente» de orientación radical (Morales Miy, 2003).

David Michel Torino, precisamente, era uno de los propietarios de la finca familiar «El Recreo» ubicada en los Valles Calchaquies, localidad de Cafayate, al interior de la provincia de Salta, donde Sergio, su consorte y sus hijas/os solían veranear. Como a Sergio, el peronismo le significó a la familia Michel Torino varios problemas, entre ellos, la confiscación de algunos de sus bienes y el encarcelamiento del ya mencionado David, quien se había convertido en una de las principales figuras opositoras del gobierno de Juan Domingo Perón en el escenario provincial (Morales Miy, 2003).

Finalizado el gobierno peronista con la denominada Revolución Libertadora, Sergio retomó sus funciones en el Colegio Nacional y recuperó su empleo como abogado de la empresa YPF. Falleció en su ciudad natal en 2005.

Según nos comentaron sus hijas, Sergio adquirió una cámara filmadora de 8mm a mediados de la década de 1940 y durante al menos 10 años se dedicó a producir films familiares.

El «Fondo Sergio Cornejo Isasmendi» cuenta con 50 películas de 8mm. y se encuentra en guarda en el Archivo del Museo Histórico de la Universidad Nacional de Salta desde el 26 de febrero de 2018, cedido en donación por Adriana Cornejo Michel. Este fondo reúne la obra fílmica producida por Sergio entre 1942 y mediados de la década del sesenta y conforma un tipo particular de registro doméstico perteneciente a una distinguida familia en la historia de la provincia.

Con su cámara Sergio recoge las vivencias cotidianas de los suyos, sus hijos e hijas, su esposa y sus allegados. Vivencias que transcurren en espacios que son también familiares. Lo memorable para Sergio comprende además la experiencia de viaje. Con su cámara

registra su camino hacia otras ciudades y/o localidades y, sobre todo, su destino privilegiado, el campo. En este último escenario, se detiene en las labores productivas, en los trabajadores rurales, en los animales y en las más diversas actividades recreativas y de divertimento que se despliegan en la finca y sus espacios abiertos.

La producción fílmica de Sergio se define por su carácter amateur en tanto carece de formación especializada; se opone al registro monumental y público en procura de lo privado, lo anodino; y, en relación a lo anterior, prefiere lo naif y la espontaneidad del zoom en detrimento, por ejemplo, de toda ley de perspectiva y de formas más elaboradas de acercamiento de la toma (Festa, 2023). Se trata de una práctica ajena a las presiones sociales y económicas que encorsetan las producciones profesionales, una actividad que se despliega en los tiempos libres a partir de la referencia autodidacta, sobre todo en cuanto al manejo de los dispositivos tecnológicos y el acceso a los diversos materiales necesarios como carretes, repuestos, reproductores de cintas, accesorios y soportes para la cámara, solo por mencionar los más recurrentes. Conocimientos que Sergio pudo adquirir, probablemente a través de revistas, libros, o del intercambio de experiencias con otros aficionados como él.

Mientras filma produce, de forma más o menos consciente, «una memoria cinematográfica de su propia vida» (Brakhage, 2001, p. 171). En este sentido se convierte en el custodio de los recuerdos que podrán reproducirse una y mil veces ante los ojos de unos espectadores, casi siempre familiares suyos, protagonistas también de las imágenes proyectadas, sólo para los cuales los films tiene alguna trama y sentido. Como la fotografía, los films familiares, en tanto dispositivos culturales modernos, constituyen instancias de creación y transformación de la realidad y aportes en la construcción de las representaciones que viabilizan la definición o incluso el reforzamiento de identidades y formas de actuación (Chartier, 2005).

Cómo sucediera con la fotografía también, los films familiares le brindan al «hombre de la cámara» la ilusión de captar la realidad tal cual transcurre. Esas escenas que parecen atesorar la vida misma, sin embargo, nos permiten desentrañar una visión particular del mundo mediada por el lugar social de quien filma y produce un discurso de memoria. Por ello, la cinta familiar, fragmentada por su naturaleza misma, requiere de un montaje capaz de transformar los retazos de vida en una biografía inteligible, en una interpretación de sus componentes y de su relación con su productor (Festa,

2023).

Carmen Rosa San Miguel de Aranda nació en la ciudad de Salta el 13 de julio de 1898. Hija de Carmen Aranda Arias y Adolfo San Miguel Ovejero, perteneció a una familia de considerable fortuna y prestigio entre fines del siglo XIX y principios del XX. Pasó parte de su niñez en Salta, Buenos Aires y Nápoles (Italia). A los 19 años de edad, de vuelta en su ciudad natal, se formó como retratista de la mano del pintor italiano Ignacio Cavicchia. En la actualidad, algunas de sus obras se encuentran expuestas y resguardadas en diversos museos salteños (Quinteros, 2003).

Promediando sus 40 años sintió «la intensa necesidad» de encontrar su «verdadera raíz histórica», pues el mundo que la rodeaba, según su propio testimonio, no era ya el mismo de su infancia. Debieron pasar algunos lustros más, sin embargo, para concretar por fin este proyecto. Recién en 1959, invadida de «presentimientos y nostalgias», se dio a la tarea de escribir sus recuerdos de niña y adolescente, como una suerte de ejercicio «mental y espiritual». Este propósito tuvo para ella un fin trascendental. Desandar la tradición de su familia fue, según sus propias expresiones, su último logro personal y un aporte crucial para sus descendientes. Cuando falleció en el año de 1986 su proyecto se hallaba aun inconcluso. Sus sobrinos, Adolfo, Elena y Carmen fueron quienes encontraron sus escritos. Esta última, sobre todo, asumió el compromiso de hacerlos públicos pues, tal como lo afirmó, tuvo la intuición de que la misma artista la eligió «subconscientemente» para que así lo hiciera (Quinteros, 2003).

«Mi niñez» de Carmen Rosa es una obra que puede dividirse en tres secciones. Una de ellas, sus recuerdos de infancia y adolescencia, de los diversos lugares y escenarios en los que vivió junto a su familia durante esas etapas de vida. Otra, las cartas que le escribió en diversas oportunidades a su sobrina, Carmen San Miguel de Morano (a la que nos referimos líneas atrás) en el periodo comprendido entre 1960 y 1970 en las que se expresaba sobre distintos personajes y acontecimientos históricos de Salta, sobre el sentido de la historia y la importancia de las tradiciones y costumbres locales. Por último, el derrotero genealógico de sus antepasados paternos y maternos.

La obra como tal fue publicada a fines del decenio de 1990, a 13 años de la muerte de su escritora. No es este un dato marginal por cuanto nada parece indicar que Carmen Rosa cobijara el propósito de hacer públicas sus memorias. Cabe destacar, además, que este

proyecto no formó parte de una empresa literaria mayor. Sus escritos, como ella misma lo afirmó, responden a la sola necesidad de dar testimonio de un tiempo perdido, al deseo de transmitir sus saberes a las futuras generaciones de su familia (Quinteros, 2003).

La obra de Carmen Rosa bien puede encasillarse dentro del denominado género autobiográfico, pues se trata de «un relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad» (Lejeune, 1991, p. 48). En sus escritos, además, las figuras del autor, del narrador y del personaje principal coinciden en una sola persona, que es precisamente ella misma, contando sus vivencias y sus sentimientos de forma íntima, para un interlocutor que le es próximo, familiar.

Carmen Rosa escribe para darle un sentido a su pasado, para organizar sus experiencias de vida, y al hacerlo reflexiona y construye una propia identidad (Gusdorf, 1991). Sus memorias no recuperan necesariamente la sensibilidad de cuando era niña. Se trata más bien de un ejercicio de lectura que opera desde un nuevo horizonte de sentido. Y este elemento es, para nosotros, uno de sus principales atractivos, por cuanto nos interesa abordar su representación del pasado, de ella misma y los suyos en ese devenir temporal. En este sentido, las historias de vida, como la de Carmen Rosa, no pueden concebirse como un simple producto de la «trayectoria de vida» y de «la identidad» de quienes reconstruyen su pasado, sino más bien como un reflejo activo de estas dos «fuerzas», que actúa sobre ellas, modelándolas (Gattaz, 1999, pp. 67-70).

La finca, la memoria y el tiempo

El origen de las fincas emplazadas en el ámbito rural, pertenecientes a la élite salteña, se remonta, en muchos casos, a las postrimerías del siglo XIX, cuando se produjo el fraccionamiento y partición de las haciendas coloniales y la incorporación de una nueva mano de obra (peones, agregados y arrenderos) que gozaba del acceso a una parcela de tierra a cambio de su trabajo (Villagrán, 2014).

Siguiendo las consideraciones esbozadas por Villagrán (2014), la finca puede ser pensada, en términos etnográficos, como el locus de una trama relacional que aúna a «patrones» y «peones» y que da sentido a los compromisos y obligaciones trabados entre estas dos partes según sus posiciones y condiciones diferenciales de

poder. Estas relaciones, signadas por la verticalidad de sus flujos y dinámicas, y enquistadas en el tiempo inmemorial de las costumbres, se fundamentan, según la percepción de la misma élite, en el transcurso de la historia misma, como componente natural de una comunidad imaginada. Algunos de estos sentidos, cabe destacar, fueron impulsados también desde el campo literario, por la pluma de reconocidos escritores que tanto contribuyeron a la romantización y sacralización de lo rural como símbolos de una identidad nobiliar (Villagrán, 2014).

Como expusimos ya, el campo y la finca aparecen en el relato de Carmen Rosa y en los films de Sergio como un resguardo, una fortaleza material y simbólica, y como un espacio de encuentro, el lugar de los momentos felices.

Para Carmen Rosa la finca es claramente una herencia colonial y por lo tanto hispana, bastión de los primeros colonizadores y conquistadores que se aventuraron en el «Nuevo Mundo» y que, una vez asentados, debieron hacer frente al asedio de la soledad y del «indio» indómito. Y aún más, la finca se concibe como un componente constitutivo de su identidad familiar

Crecí en una finca donde la vida era laboriosa y a la vez señorial, en una de esas fincas que antes se les llamaba “salas” lo que equivalía a reconocer que era habitada por señores, por “patrones” [...]. Todos mis antepasados maternos habían sido afincados y encomenderos, así es que estaba en su elemento, especialmente mi abuela Vicenta, que amaba entrañablemente el campo, la vida independiente y los trabajos rurales (p. 15).

En su narrativa, los españoles, «ese conjunto de extraordinarios seres humanos que producía la maravillosa España del siglo XVI» (p. 128), desempeñan un ineludible rol civilizador, trayendo consigo una cultura señorial que giraba en torno a los valores cristianos. Ella misma se reconoce descendiente de una «raza» guerrera que hundía sus raíces en el medioevo. Sobre su abuela, dueña de la finca de la Merced se pronunciaba de la siguiente manera:

tenía el tipo de los godos, como su padre y sus hermanos [...] debido a que los Arias descienden de los príncipes suevos que conquistaron Galicia en el siglo XII y se proclamaron reyes. Admiro la persistencia típica de la raza. Nada había en ella de Grecia, o de Roma ni de Oriente;

tampoco creo que se hubiera percatado del renacimiento, sino que había llegado medieval al siglo XX [...]. Mi abuela pertenecía a la casta de conquistadores y encomenderos (p.16).

A tono con las virtudes que les asigna a sus antepasados, la finca reviste también, en sus memorias, un marcado perfil señorial

La casa de la Cañada era espléndida pero entonces yo no me percataba de ello, solo después pude medir su importancia. Tenía proporciones señoriales y el tío Nicolás hospedaba enorme cantidad de gente cuando daba esas fiestas. El comedor era muy grande, igual la sala alfombrada, con piano Herard de media cola que había sido de mi bisabuela. En el escritorio recuerdo una gran biblioteca. El oratorio tenía un campanario y era mantenido con lujo y esmero [...]. El fondo de la casa de la Cañada era interesantísimo con dimensiones y dependencias extraordinarias, un remedo de lo que en lejanos tiempos se disponía en castillos-granjas europeos. Había cuartos con cabaletes llenos de monturas y arneses, otros con colchones, muebles, tinajones, telares, despensa provistísima, arcones antiguos, filtros de piedra para agua, enorme cocina con hornos grandes y chicos, mesas de laja, tabiques con agua. En fin, todo lo que constituye el ambiente movido y luchado de la numerosa servidumbre que servía en una casa rica donde los comensales eran agasajados en forma a veces pantagruélica (p. 30-31).

La cita transcrita revela minuciosamente los detalles de la propiedad de quien, según Carmen Rosa, era uno de sus familiares más ricos y acaudalados. Nos detendremos en algunos de esos detalles.

Primero, la extensión y composición de las fincas. Se trata, pues, en algunos casos, de grandes inmuebles emplazados en un vasto escenario rural, que colindaban con otras fincas o con el campo abierto todavía sin cercar. Éstas, además, según nos cuenta Carmen Rosa, comprendían grandes extensiones de tierra dedicadas a diversas actividades productivas de naturaleza agrícola y ganadera. Los films de Sergio nos permiten aproximarnos visualmente a una de esas fincas de la élite salteña. Como hicimos ya referencia, él y su familia solían veranear en la finca «El Recreo» que pertenecía a los Michel Torino. En una de sus tantas producciones, se detiene en la entrada de la referida propiedad, de fondo se observan los grandes

cerros tan característicos de la localidad cafayateña. Con su cámara recorre el exterior de una extensa galería con numerosas columnas y arcos de medio punto, para luego contemplar el terreno dedicado a la producción vitivinícola. Ya desde un lugar más elevado, posiblemente desde una terraza, hace foco en los adornados jardines de la finca, provistos de numerosos árboles y de arbustos, grandes y pequeños. En el centro, se observa una fuente de agua, de forma circular, rodeada de plantas, con vistosas tinajas de cerámica puestas en sus costados. La finca contaba, además, según nos muestra Sergio, con sus propios recursos hídricos, una suerte de laguna de dónde seguramente se obtenía el agua necesaria para el riego de los viñedos y donde los niños y jóvenes de su familia solían refrescarse en tiempos de verano (film 31). Ya fuera de «El Recreo», posiblemente en otra de las fincas de los Michel Torino, Sergio recorre con su cámara las extensas praderas donde pasta el ganado vacuno; praderas que parecen nunca acabar. Los animales corren de un lado a otro, tras ellos los peones a caballo intentan conducirlos a los corrales donde finalmente serán marcados. Cabe destacar que las fincas de los Michel Torino, dedicadas a la producción vitivinícola, se caracterizaban, promediando el siglo XX, por sus grandes dimensiones y por sus innovaciones tecnológicas. «La Rosa», por ejemplo, tenía una extensión de 5.600 hectáreas, muchas de ellas con viñedos bien cuidados. Contaba, además, con piletas de cemento, maquinarias con motores eléctricos, generadores, prensas y una usina eléctrica (Morales Miy, 2023, p. 40).

En segundo lugar, nos interesa remarcar que además de residencia y unidad productiva, la finca constituye un punto de encuentro, el espacio de reunión de los miembros de la elite. Sobre este punto, Carmen Rosa se explaya en diversos pasajes de su autobiografía. Recuerda que durante su niñez visitaba las residencias rurales de otras tantas familias notables. De la Merced, incluso, se trasladaba hasta la que por entonces empezaba a convertirse en una exclusiva villa veraniega, la localidad de San Lorenzo, para pasar sus días en algunas de las fincas del selecto círculo social de su abuela y sus padres. Estas denominadas visitas sociales resultaban cruciales para reforzar la unidad y los lazos entre pares. Las mismas, en numerosas oportunidades, se extendían por varios días. Así lo permitía la comodidad y el lujo de las casonas de fincas con sus numerosas habitaciones. Estas reuniones auspiciaban grandes banquetes que se celebraban, según nos comenta Carmen Rosa, con toda pompa.

Los films de Sergio complementan esta versión del pasado. La finca

«El Recreo» es escenario, por ejemplo, del casamiento de su hija al que asisten numerosos familiares. En la gran galería, a la que nos referimos líneas atrás, se sirve, durante el día, un banquete como instancia previa al enlace nupcial que se celebrará por la noche. Ya desde temprano los asadores echan humo. Hay unos pocos peones en el convite, son los encargados de preparar y cocinar los animales. Las mujeres presentes visten con elegancia y con sus cabelleras arregladas. Los hombres de traje, algunos de ellos con habanos en la mano. La boda se realiza en los jardines de la finca, a la intemperie, un cura oficia la ceremonia religiosa. La cámara se detiene en el intercambio de alianza de los consortes y, luego, en el acto de la comunión (film 43). El «hombre de la cámara» cumple así con uno de sus cometidos, resguardar el recuerdo de un momento feliz que, finalmente, podrán atesorar los suyos.

La finca y sus habitantes

La finca, cómo unidad productiva, albergaba un variado universo de actores sociales; patrones, sirvientes domésticos, peones, arrieros y agregados, entre ellos. Carmen Rosa recuerda que en la Merced sobraban los trabajadores y que los sábados formaban largas filas para poder cobrar sus jornales (p.17). Señala que estos se caracterizaban por su mansedumbre y respeto, virtudes que, según ella, se remontaban al periodo colonial. Sin embargo, más que centrarse en quienes se encargaban de las tareas destinadas a la producción agrícola o ganadera, su recuerdo se centra en las mujeres que se ocupaban de los quehaceres domésticos, entre ellas, las amas de llave que dirigían la cocina y se encargaban del lavado y planchado de las prendas de vestir, actividades para las que disponían de varias sirvientas. Otra figura recurrente en sus historias son las denominadas «chinitas»

Cuando yo tenía 6 años veía a mi abuela en la tarea de educar y de paso yo también aprendía según dicen con más rapidez. Esto no es extraño pues las pobres chinitas eran analfabetas desde que el mundo es mundo y los europeos tenemos el reloj algo más adelantado en ciertas cosas y más atrasado en otro (p.21).

Aunque legalmente no había ningún privilegio de casta, subsistían distancias insalvables. La formación espiritual y cultural de una niña tenía cierto delicado esmero que hoy no tiene. Había infinidad de cosas que una niña no le

estaba permitido hacer, en forma tal que se le daba conciencia de categoría de superioridad, cosa fácil cuando, como en Salta, subsistía el espíritu colonial y la casta conquistadora era de terratenientes, de comerciantes ilustrados y profesionales. Abundaba la servidumbre a precios irrisorios.

(p.26).

De esta manera recuerda Carmen Rosa a la servidumbre de la finca. De su pluma se desprende una suerte de justificación genética y racial de las diferencias sociales entre «patrones» y «servidumbre». En su relato, sin embargo, no hay espacio para el conflicto entre las partes involucradas. Todo parece desarrollarse armónicamente, cómo si las relaciones de poder y de dependencia que enlazan a unos y a otros reposarán en un acuerdo tácito que el tiempo se encargó de sacralizar.

Sergio, por su parte, quizás por su misma masculinidad aprendida, va más allá de recinto doméstico, para ocuparse de captar con su cámara las actividades ganaderas de los peones de la finca «El Recreo». Numerosos son los films en los que los protagonistas son precisamente estos trabajadores rurales. A ellos se los ve marcando el ganado y arriándolo por unas extensas praderas para conducirlos al corral. Entre esas actividades, la pialada parece constituir un momento de reunión y divertimento entre «patrones y peones», un espacio de encuentro en el que cada cual puede dar cuenta de su destreza mientras un nutrido contingente de espectadores los observa. Amén de esta convergencia, las diferencias entre unos y otros son evidentes, sobre todo por el tipo de vestimenta y los accesorios que portan. El patrón no lleva ropa de trabajo, su sombrero es distinto, más pequeño y elegante, lleva guantes, usa gafas. El peón, por su parte, es el que maneja el lazo y el que lleva, de protección, un culero de cuero.

Los films de Sergio nos permiten apreciar en imágenes algunos pasajes de la memoria de Carmen Rosa; una multitud de trabajadores residentes en la finca, con sus parejas y sus familias que, alrededor de los corrales, disfrutan de tomar y beber. Momentos en los que, cómo dijimos ya, se hacen presente los patrones. Las mujeres de la casa, por el contrario, brillan por su ausencia.

En este punto en particular es posible observar, sin embargo, cierta divergencia entre ambos discursos de memoria. Las mujeres

que Sergio captura con su cámara (su esposa, sus hijas y otras que forman parte de su selecto círculo) no parecen involucradas en las tareas productivas de la finca. Las vemos, por el contrario, disfrutando las bondades de la naturaleza, en una caminata por los alrededores del lugar, montando a caballo, jugando en los médanos y bañándose en los arroyos aledaños, entre otras actividades de ocio. Y podían, quizás, disfrutar de esta manera el tiempo, por cuanto estaban de visita. No eran ellas las encargadas de dirigir el lugar.

Carmen Rosa nos devuelve una imagen diferente. Su abuela, propietaria de la finca de la Merced, era una mujer de riendas tomar, una eficiente administradora del hogar y sus dependencias que nunca se desentendía de los quehaceres domésticos. Su tía Lola, otra mujer pujante, responsable de sacar adelante esta unidad productiva, según la percepción de nuestra escritora. En definitiva, mujeres que compensaban la falta de «sentido práctico» de los hombres de su familia, más retraídos, literarios e imaginativos que verdaderos empresarios y hombres de negocios.

La finca, reducto de virtud

Las primeras décadas del siglo XX tienen para Carmen Rosa un significado especial. Se trata de un periodo de tiempo sujeto a trascendentales transformaciones según su percepción

Como dije, comenzaron a llegar los adelantos técnicos y con ellos muchas novedades como las bicicletas, máquinas de coser, trilladoras, desgranadoras, vajillas de aluminio, linternas mágicas e innumerables utensilios y menudencias de industria europea que pusieron en boga lo que entonces se decía baratijas. El gusto dejó de ser sobrio y castizo y comenzó una cierta carga en la decoración y en el vestir. Era el momento en que la Revolución industrial se esparcía por el mundo arrasando lo arcaico, en que predominaba Inglaterra y Francia en ciertos aspectos. Con desenfrenado optimismo se iniciaba la carrera armamentística, con voracidad la conquista comercial de los mercados, el espíritu occidental había llegado a la culminación de su materialismo y a la plenitud de su soberbio triunfo. Por ende, sobrevino a causa de la ceguera y la ambición del hombre, el horror con que Dios castiga a los que quiere perder por su orgullo (pp.25-26).

Su pluma desliza así una crítica a la modernidad y a algunos de sus principales componentes. El advenimiento de esos cambios, que no duda en caracterizar como «el ocaso de las culturas», implica un distanciamiento respecto de la voluntad divina. En este contexto, el influjo inglés y francés se oponen a lo español, y con ello a un amplio repertorio de valores morales

Yo había nacido en un ambiente completamente alejado del industrialismo, como quien dice trasmano de las corrientes del mundo. Pero su irradiación era poderosa y llegaba poco a poco y lentamente a todas partes, con el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, los diarios y revistas, las modas y sobre todo con la poderosa industria europea. En esa época la gente pobre de esta parte del mundo era sufrida y humilde con resabios de sumisión y esclavitud. La estructura social tenía milenarios moldes cuyas resquebrajaduras aún no se hacían evidentes. No había llegado aún a las bajas esferas, indefensas y desunidas sin plena conciencia de su voz y voto (p.26).

Esta última cita, sobre todo, expresa dos contrastes. Por un lado, entre «un adentro» y lo que a grandes rasgos podemos denominar «un afuera». Por otro, entre un «nosotros» y un «ellos». Si «el afuera», o, dicho en otras palabras, la modernidad y sus manifestaciones, se opone a los designios divinos, se entronca con lo francés y lo inglés y se fundamenta en lo material, «el adentro», la finca, representa el resguardo de la tradición hispana, medieval, de la religión y la espiritualidad, de la cual Carmen Rosa se siente parte y representante.

En base a esta última percepción es que Carmen Rosa construye su identidad. Su casta señorial de conquistadores y encomenderos se opone a lo mestizo, a lo indígena y a lo popular. Es esta diferencia precisamente la que fundamenta las relaciones desiguales, asimétricas, entre un «nosotros» y un «ellos», y la que impone dones y contradones de distinta naturaleza. En función de esa superioridad de raza, cómo le gusta llamarla, es que Carmen Rosa reproduce ciertos principios de organización social que lejos están de los designios modernos

En esa época eran los señores, los patrones, los que se responsabilizaban de los matrimonios, los bautismos, las primeras comuniones y la instrucción religiosa de la peonada para lo que hacían llegar sacerdotes y organizaban misiones. También les enseñaban a leer y escribir así po-

dían estudiar el catecismo (p.21).

La principal obligación de los «patrones» era justamente educar a ese universo heterogéneo de trabajadores en los valores del catolicismo. Y es que, según Carmen Rosa, si algo distingue a la élite, es precisamente su profundo espíritu religioso

Había un oratorio con una linda virgen de las Mercedes, la que actualmente está en la iglesia del pueblo, y otros santos más. Todas las tardes al anochecer la familia y toda la servidumbre rezaba El Rosario en el oratorio, de rodillas sin que se permitiera nadie no tomar con la debida seriedad ese momento [...]. El estilo de vida que yo palpé se basaba en integridad moral y religiosa el culto lo divino en lo espiritual [...]. Como entonces no había puesto sanitarios todos acudían al botiquín de la finca ante pequeños accidentes (p.19).

Y son justamente las mujeres de su círculo las principales responsables de esta labor que se transmite de generación en generación

Yo me deleitaba cuando se trataba de hacer el arreglo del oratorio, vestir santos, hacer flores o velas. Mi abuela sabía tejer cabelleras para la virgen, hacer hostias y ornamentos pues su madre doña Micaela Cornejo Torino de Arias Zuviría también había tenido un oratorio en la finca de la Cañada y había visto desde niña todo lo referente al culto (p.21).

Acceder a los valores que Sergio le atribuye a la finca resulta un poco más difícil, pues amén de su obra fílmica, no contamos con otros testimonios que nos permitan abordarlos. Es posible pensar que la finca, o el mismo campo, pudo significarle un refugio, un lugar de escape. Recuerda su hija Isolina que, durante el periodo de gobierno peronista, su familia experimentó una suerte de fractura entre los adeptos y contrarios al justicialismo. Sergio, dentro del bando de estos últimos, padeció, según el parecer de aquella, de una férrea persecución política por la que perdió su trabajo como abogado de la empresa YPF y como docente del Colegio Nacional.

Su producción fílmica coincide con este lapso. Es en este contexto que podemos pensar en una posible relación entre su obra, y, sobre todo, las locaciones escogidas y su situación personal/familiar.

Sin embargo, a diferencia de Carmen Rosa, Sergio no parece observar con pesimismo los avances y las posibilidades de la moderni-

dad, ni percibir a estos elementos como contrarios a la tradición. En sus films el automóvil aparece a la par del caballo y las carretas de viaje; un auto de carrera recorre las calles de tierra que rodean a la finca «El Recreo»; grandes maquinarias extraen petróleo de un yacimiento. Su misma cámara filmadora, un artefacto tecnológico por entonces sumamente novedoso, representa, quizás, la posibilidad de resguardar, de forma distinta, la tradición.

En uno de sus tantos films, Sergio parece tomar distancia de la improvisación que signa su producción. Prepara un montaje, un hombre mayor que viste de gaucho y que, sentado sobre una vieja silla, permanece inmóvil, como si estuviera de acuerdo en ser retratado. Lleva un sombrero, camisa blanca y un poncho sobre el hombro. La cámara lo toma de frente y de costado. Detrás de él se observa un rancho precario, con sus paredes derruidas. Presencian la escena unos niños humildes, que no forman parte del montaje, pero que están allí, tras de cámara, observando sorprendidos lo que sucede ante sus ojos. Luego de algunos pocos segundos, la escena cambia drásticamente de locación, se vuelve sobre unos trabajadores rurales que se encuentran en un corral marcando el ganado (film 12). De esta manera Sergio retrata una figura icónica de la salteñidad, con su atuendo característico, manso, tranquilo, como suspendido en el tiempo, al igual que la tradición.

Conclusiones

Salta es todavía la ciudad argentina que conserva más fielmente ciertas características de la época colonial.

(Ibarguren, 1999, p. 16)

Y el hogar colonial? - pregunté. - El hogar colonial con la severidad de su disciplina jerárquica y con su austero y rígido sentido de la dignidad social, fue sin duda, la base principal de esa cultura patricia..

(Aráoz, 1969, p. 71)

En la memoria colectiva de la élite salteña lo colonial, lo rural, lo señorial, aparecen como ejes articuladores de una pretendida identi-

dad. No es extraño entonces que estos tópicos se hagan presentes en diversas producciones culturales, amén de las especificidades que pueden imprimirles las consabidas individualidades. En este sentido, el relato autobiográfico de Carmen Rosa y los films familiares de Sergio no son más que expresiones sintomáticas de ese fenómeno; expresiones que, por eso mismo, nos permiten interconectar lo público con lo privado y lo particular con lo sociocultural (Flores Magón Guzmán, 2020, p.144). Ambos discursos responden a una selección, más o menos consciente, de sus productores de lo que merece conservarse en función de lo que consideran socialmente aceptado, «significativo para los suyos» (Bourdieu, 1979, p.126).

Cada uno, a su manera, pretende resguardar la tradición. Carmen Rosa escribe explícitamente para las futuras generaciones, su escritura, por ello mismo, tiene un marcado perfil pedagógico. No escapa al deber que le impone, según su parecer, un presente sujeto a profundas transformaciones. Sergio filma y al hacerlo construye un relato que reproducirá en el seno del hogar, para los suyos, como si se tratara de un cine doméstico.

Sin mencionarlo, sin referirlo, el peronismo es un probable interlocutor de ambos discursos. Quizás, en sí mismo, no represente más que el fin de una época, la cristalización de un conjunto de cambios que lo exceden; cambios que muy lentamente se dejan sentir desde inicios del siglo XX y que naturalmente vienen de la mano de justificadas incertidumbres.

Para Carmen Rosa, el peronismo podría diluirse en la modernidad que tanto teme. El reconocimiento de los sectores populares, de algunas de sus históricas reivindicaciones, de la mano del gobierno de Juan Domingo Perón va a contramano de las marcadas jerarquías sociales que articulan las relaciones entre patrones y peones de la finca. A lo que se le añade el influjo del industrialismo y de las corrientes estéticas francesas e inglesas, todo lo cual motiva su escritura como si se tratara de un proyecto orientado a salvaguardar aquello que se encuentra en peligro.

El caso de Sergio es diferente. El peronismo lo interpela personalmente, es contexto y pretexto. Pero nuestro «hombre de la cámara» no parece renegar del advenimiento de posibles cambios. Él mismo pone en diálogo a la tradición y a la modernidad e incursiona en nuevas formas de guardar la memoria de la mano de esta última. Sin embargo, a diferencia de otros productores culturales contem-

poráneos (Caretta y Medina, 2022), Sergio le otorga a esa modernidad un lugar secundario, accesorio, reduciéndola a las innovaciones que irrumpen en el escenario rural.

A lo largo de nuestro trabajo nos hemos centrado en tres ejes. Uno de ellos, las características de la finca como espacio físico. Nos referimos a la extensión de esta, a sus habitáculos y sus lujos. La finca de uno de los familiares de Carmen Rosa aparece como la máxima expresión de los hábitos de consumo de las élites salteñas, aquello que los hace «ser y parecer». La finca es, en este sentido, una expresión material de poder, dónde este se produce y reproduce. Sergio, por su parte, nos muestra los usos del espacio, es decir su calidad de punto de encuentro, de recreo y de divertimento. Pero, también, su funcionalidad como unidad productiva. La finca «El Recreo» supo ser a mediados del siglo XX una de las principales productoras vitivinícolas de la provincia. Parte de sus tierras se dedicaban, además, a la producción ganadera.

Tales características nos permitieron abordar una segunda arista, la finca como espacio social signado por específicos lazos de poder, dominio y sujeción entre quienes la habitan. Esta trama relacional que aúna a «patrones» y «peones» tiene, en el relato de Carmen Rosa, un fundamento moral y racial/genético. A los primeros, su superioridad les impone un conjunto de obligaciones para con quienes se encuentran desprovistos de ciertas virtudes, aquellos que, por esta misma razón, no pueden acceder al círculo nobiliario. Los deberes de la élite emplazada en la finca están sancionados por una costumbre que se remonta al periodo colonial, fuente de toda legalidad. Al inscribir las relaciones entre unos y otros en un plano afectivo, se subliman los lazos de poder, o empleando los términos de otro destacado memorialista salteño, Ernesto Aráoz (1969, p. 84), se «dulcifican».

Sergio nos muestra los puntos de encuentro entre «unos» y «otros» ya fuera de la casa, en los espacios productivos, en momentos determinados por los ritmos del trabajo agrícola-ganadero. La finca es, entonces, un espacio social que, a la vez, incluye y excluye, signado también por eventos liminares (la pialada y la marcada probablemente) indispensables para la cohesión social.

Nos queda, por último, referirnos a la dimensión simbólica de la finca, es decir, como espacio anclado a un específico repertorio de valores: lo colonial, lo hispano, lo católico, la tradición y el gauchaje. Un espacio que, por estos mismos caracteres, puede constituirse en

refugio en tiempos de cambios e incertidumbre. Estos valores, cabe destacar, funcionan como marcas, no sólo inscriptas en el lugar sino y, sobre todo, en sus habitantes.

Las memorias de nuestros productores reflejan activamente estas tres dimensiones para construir, a partir y a través de ellas, una identidad que es, a la vez, producto de una proyección selectiva del presente hacia el pasado y de una apuesta a futuro.

Bibliografía

- Adet, R. y Corbacho, M. (2002), *La historia contada por sus protagonistas*, Salta primeras décadas del siglo XX. Salta, Argentina: Maktur.
- Araújo, N. (1997). La autobiografía femenina ¿un género diferente? *Debate feminista*, 15, 72-84.
- Brakhage, S. (2001). *Essential Brakhage: Selected Writings on Film-Making*. Los Angeles: McPherson.
- Bobbio, N. (1997). *De senectute*. Madrid, España: Taurus.
- Bolufer, M. (2014). *Multitudes del yo: biografía e historia de las mujeres*. Ayer, 1(93), 85-116.
- Bourdieu, P. (1979). *La fotografía un arte medio*. México D.F.: Nueva Imagen.
- Caretta, G. y Medina, F. (2022). La cámara fotográfica en acción. Representaciones sobre la modernidad en/de la ciudad de Salta en las primeras décadas del siglo XX. En G. Caretta y F. Medina (Coords.), *Miradas, imágenes y representaciones: fotografías en Salta. Fines del siglo XIX, primeras décadas del siglo XX* (pp.112-123), Salta, Argentina: La Aparecida-ICSOH.
- Chartier, R. (2007). El pasado en el presente. Literatura, memoria e historia. *Co-herencia*, 4(7), 1-23.
- Chassen-López, F. (2018). Biografiando mujeres: ¿qué es la diferencia? *Secuencia*, 100, 133-162.
- Dimarco, L. (2022). Las conmemoraciones de la batalla de Salta entre la fundación del Club 20 de Febrero y el “Primer Peronismo”: Apropiaciones, resignificaciones y disputas. *Andes*, 33(2), 181-213.

- Festa, G. (2023). Imágenes recobradas. La tradición del cine familiar y su reorientación a través del montaje. *Panambí*, 16, 35-43.
- Flores Magón Guzmán, D. (2020). El fotógrafo familiar: archivo, memoria e imágenes de lo cotidiano. En A. Camacho Becerra y J. Preciado (Coords.), *A cuadro: ocho ensayos en torno a la fotografía de México y Cuba*. (143-166). Guadalajara, México: Ediciones culagos.
- García Delgado, D. (1989). *Raíces cuestionadas: la tradición popular y la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Gattaz, A. (1999). La búsqueda de la identidad en las historias de vida. *Secuencia*, 43, 67-70.
- Gusdorf, G. (1991). Condiciones y límites de la autobiografía. *Suplementos Anthropos*, 29, 9-18.
- Huilén Agüero, G. (2014). Entre la finca y el club de campo. Vínculos entre pasado y presente en las prácticas de habitar un espacio "rural". El Encón, Salta. *Memoria Americana*, 22(2), 111-145.
- Ibarguren C. (1999). *La historia que he vivido (1877-1956)*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Justiniano, M. (2008). La elite salteña, 1880-1916: *Estrategias familiares y evolución patrimonial* (Tesis de Doctorado). Recuperado en chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgic lefindmkaj/https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.728/te.728.pdf
- Lastero, L. (2014). Salta, la fea. Representaciones de la ciudad en la poesía salteña contemporánea. *Revista Enciudarte*, 1, 1-14.
- Lejeune, P. (1991). El pacto autobiográfico. *Suplementos Anthropos*, 9, 47-61.
- Lins, C. y Blank, T. (2017). Films de familia, cine amateur y la memoria del mundo. *Arkadin*, 6, 45-62.
- Mases, E. (2010). La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios. *Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 12, 1-9.

- Mata de López, S. (1999). *Tierra en armas. Salta en la Revolución*. En S. Mata (Comp.). *Persistencias y cambios: Salta y el noroeste argentino 1770-1840*: 149-175. Rosario: Prohistoria Ediciones/ Manuel Suárez editores.
- Mata de López, S. (2005). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. Salta, Argentina: CEPIHA.
- Mc Phail Fanger, E. (2006). Autobiografías y género. *Argumentos*, 19(51), 93-114.
- Morales Miy A. (2023). Producción vitivinícola en Salta. El caso de la familia Michel Torino: inserción, estrategias, organización y vínculos entre fines del siglo XIX y mediados del XX. *Andes*, 34(2), 13-44.
- Pérez, G (2024). Representaciones de Salta en narrativas cinematográficas contemporáneas. *Cuadernos de Humanidades*, 40, 69-82.
- Odín R. (2008). El film familiar como documento. Enfoque semiopragmático. *Archivos de la filmoteca: revista de estudios históricos sobre la imagen*, 57-58, 197-217.
- Quinteros, V. (2023). Representaciones femeninas en la obra de Carmen Rosa San Miguel de Aranda. *Aljaba*, 27(1), 54-67.
- Ramos, M. y Ortega, V. (2019). Reflexiones sobre genealogías, memoria y escritura de mujeres: experiencias y palabras al descubierto. *La Aljaba*, XXIII, 149-167.
- Renders, H., De Haan, B. y Harmsma, J. (2017), The biographical turn: Biography as critical method in the humanities and in society [El giro biográfico: la biografía como método crítico en las humanidades y en la sociedad]. En H. Renders. B. De Haan y J. Harmsma (Eds.), *[The biographical turn: Lives in history]*, Abingdon, Inglaterra: Routledge.
- Villagrán, A. (2014). "La finca", el tiempo y los eventos en Animaná. Un acercamiento al pasado-presente de los Valles Calchaquíes, Salta. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 22(2), 147-182.
- Villagrán, A. (2019). El trabajo y la vivienda: reconfiguraciones sociales y procesos políticos en Animaná en los '70 (Valles Calchaquíes, Salta). *Población & Sociedad*, 26(2), 112-139.

Zimmermann, P. (2008). *Mining the Home Movie: Excavations in Histories and Memories* [Explorando las películas caseras: Excavaciones en historia y memoria]. Berkeley, Estados Unidos: University of California.

Las tecnologías y la educación: la brecha más allá del uso

Beatriz Carolina Ovando

Universidad Nacional de Salta
kro.ovando@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Rodríguez, Nuria Macarena (2024). Ovando, B. C. (2025). Las tecnologías y la educación: La brecha más allá del uso. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 314-323. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto reflexionar en torno a los alcances y desafíos del Programa Nacional Conectar Igualdad en cuanto a su propósito, como política estatal, de superar la brecha digital por medio de la entrega de netbooks a docentes y estudiantes de 2do año del ciclo básico del Nivel Medio durante el año 2021 y 2022, y de dispositivos de conectividad a instituciones de gestión pública y estatal.

Partiendo del objetivo de este ensayo, se realizó una revisión bibliográfica y una recuperación de aportes que provienen de organizaciones no gubernamentales tanto nacionales como internacionales. También se utiliza como categoría transversal de la reflexión el concepto de “brecha digital” en su sentido más amplio profundo, es decir, como una desigualdad que involucra el acceso a dispositivos digitales y su uso significativo. Asimismo, se parte del análisis del caso concreto de estudiantes y docentes que asisten a la Escuela de Comercio Alejandro Aguado n°5002, una institución urbana de gestión estatal, localizada en la ciudad de Tartagal.

Palabras claves

Pandemia, brecha digital, políticas estatales, alcances y desafíos.

Introducción

La pandemia de Covid-19 ha evidenciado la necesidad de poner en el centro de los debates actuales el papel de las nuevas tecnologías en la educación y su importancia para el desarrollo integral de una ciudadanía para la sociedad de la información.

Con el cierre de las escuelas a escala global, muchos países, entre ellos Argentina, debieron plantearse alternativas para lograr la continuidad pedagógica de los millones de estudiantes que quedaron sin poder asistir a las instituciones educativas.

Esta situación evidenció una serie de desigualdades, que actualmente configuran lo que se ha llegado a denominar “la brecha digital”.

El presente trabajo tiene por objeto reflexionar en torno a los alcances y desafíos del Programa Nacional Conectar Igualdad en cuanto a su propósito de superar la brecha digital por medio de la entrega de netbooks a docentes y estudiantes de 2do año del ciclo básico del Nivel Medio durante el año 2021 y 2022, y de dispositivos de conectividad a instituciones de gestión pública y estatal..

Lo que la pandemia nos dejó

Actualmente vivimos en una sociedad atravesada y movilizada por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). De este modo, la presencia de las TIC atraviesa todos los ámbitos sociales: la familia, la cultura, la política, el comercio, pero sobre todo la educación. Su importancia es tal que, se puede decir que, se han constituido en herramientas valiosas para el desarrollo personal, laboral y social. Por esta razón, el acceso a ellas y su dominio abren nuevas y mejores posibilidades a cualquier persona.

En esta dirección, Burbules y Callister (2000), en su obra “Educación: Riesgos y promesas de las nuevas tecnologías de la información”, afirman que en lo que concierne a las cuestiones vinculadas con la educación, lo esencial es saber cómo, quién y con qué fines se usan. Tal como expresaron los autores hace un poco más de dos décadas atrás, las nuevas tecnologías se han tornado indispensables para las prácticas educativas. Con esta mirada visionaria anunciaron lo que la pandemia del año 2020, hizo más que evidente.

Ahora bien, aunque la relevancia de estas herramientas nunca ha sido cuestionada, con la experiencia de la pandemia su importancia adquirió un valor más significativo, y las consecuencias por la imposibilidad de acceder a ellas o de dominarlas se pusieron en el centro de los debates sobre todo en el ámbito de la educación.

Si pensamos, a escala global, según el informe *«Tecnología en educación ¿Una herramienta en términos de quién?»* (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]; 2023) en gran parte de los países donde se dió el confinamiento quedaron al descubierto las desigualdades en torno a la distribución de los recursos tecnológicos necesarios para el aprendizaje remoto. Así, por ejemplo, durante la pandemia, casi un tercio de los alumnos no tuvo acceso efectivo a la enseñanza a distancia, lo que no sorprende, dado que actualmente solo el 40 % de las escuelas primarias mundiales tiene acceso a Internet (UNESCO, 2023).

Si nos centramos en los datos nacionales, de acuerdo con la información del informe *«¿Cuántos estudiantes tienen acceso a Internet en su hogar en Argentina?»* (Observatorio Argentinos por la Educación, 2020), el 19,5% de los estudiantes que finalizan la primaria y el 15,9% de los estudiantes que finalizan la secundaria no tienen acceso a Internet. E incluso dentro del territorio nacional las diferencias aumentan aún más, pues si nos centramos en la provincia de Salta, el 29,5% de los estudiantes del nivel secundario no tiene acceso a internet.

Pero ¿qué implicancias tiene para la educación esta desigualdad en el acceso a la TICS?

Los datos expuestos son la punta que hacen visible ese gran iceberg que configura lo que se ha denominado la brecha digital. Y es que se utiliza esta metáfora, porque en principio, estos números sólo nos remiten al acceso, dejando de lado las consecuencias sociales y culturales que esta falta de acceso implica para los miles de estudiantes que no tienen conectividad ni dispositivos electrónicos.

Para comenzar a desarrollar qué es eso que llamamos brecha digital, y cuáles son las dimensiones están implicadas en su existencia, es necesario remontarse a un modelo de investigación que ha cobrado vigencia en los últimos tiempos, porque ha ex-

plicitado las consecuencias más visibles que provoca la desigualdad en el acceso a la tecnología.

La brecha digital y sus consecuencias

El modelo de investigación de knowledge (o diferencial, desnivel de conocimientos), fue formulado por Tichenor- Donohue y Olien en 1970, y tiene su marco de referencia en los estudios sobre la difusión de las innovaciones en el ámbito de las políticas sociales, particularmente en los países en vía de desarrollo. Actualmente, sus planteos adquieren actualidad en el contexto de los problemas planteados por las nuevas tecnologías en la denominada sociedad de la información.

Uno de los planteos de este modelo es que la difusión a gran escala de las comunicaciones de masa se interpreta generalmente como un indicador de modernización, de desarrollo social y cultural vinculado a movimientos informativos disponibles para la libertad y equidad (Wolf, 1994: 77).

El centro de análisis de este modelo es de qué manera los media reproducen y acentúan las desigualdades sociales, y son instrumentos del incremento de las diferencias, no de una atenuación de ellas, y hacen surgir nuevas formas de desigualdad y de desarrollo desigual (Guillespie y Robins, 1989 en Wolf, 1994: 78). De esta manera, en su formulación original, el modelo afirma que “en cuanto aumenta la penetración de los media de información en un sistema social, los segmentos de población con el estatus socioeconómico más alto tienen tendencia a adquirir la información más rápidamente que los estratos de nivel socioeconómico más bajo, así que el desnivel de conocimientos entre estos dos segmentos tiende a aumentar en lugar de disminuir”(Tichenor, 1970:159-160).

Si bien, el estudio se ha realizado para medios distintos a los que analizan en el presente trabajo, perfectamente puede transferirse, a las situaciones analizadas aquí. El ejemplo concreto lo encontramos en el hecho de que, en Argentina, el 90% de las instituciones primarias, secundarias y universitarias de gestión privada, ya se encontraban utilizando plataformas educativas digitales desde 2018, con planificaciones áulicas bimodales. Por lo que la pandemia, sólo implicó para docentes y estudiantes de estas instituciones, cambiar lo bimodal por lo virtual.

Desde otra perspectiva, y aun cuando las instituciones educativas

de nivel secundario, del sector público, ya habían contado con el programa Conectar Igualdad, ni las instituciones, ni los docentes, ni las familias ni los estudiantes contaban con las herramientas para llevar a cabo una educación a distancia mediada por las TICS.

Este es el caso específico de la Escuela ECAA n° 5002, una institución a la que asisten estudiantes en condiciones socioeconómicas vulnerables, y que aún cuando antes de la pandemia a través del Programa Conectar Igualdad se les dio acceso a dispositivos tecnológicos tales como netbooks, también es cierto que los estudiantes no tienen acceso a internet, y que los dispositivos se dieron de forma aislada sin pautas específicas de uso. Es decir, que no se capacitó a los docentes para articular el uso de los dispositivos con los procesos de enseñanza y aprendizaje, ni tampoco se tomaron decisiones para arbitrar herramientas que efectivicen el uso estratégico y educativo de los dispositivos.

Como consecuencia de lo expuesto, durante la pandemia, debido a las condiciones materiales de los estudiantes y a las condiciones de desconocimiento por parte de los docentes, los estudiantes tuvieron continuidad pedagógica a través de un trabajo práctico (impreso, por ende, en soporte papel) que se dejaba en una fotocopidora local, con una frecuencia de una vez al mes.

En estas condiciones, se hizo evidente que, aunque los estudiantes contaran con los dispositivos, los docentes no contaban con las herramientas para articular el uso de los dispositivos con los procesos de enseñanza y aprendizaje. Y en esta situación problemática, es pertinente recuperar la tipología, planteada por David S. White y Alison Le Cornu (2011), que distingue entre visitantes y residentes para diferenciar la participación en línea.

De acuerdo a los autores, el visitante es una persona que utiliza la web como una herramienta de una manera organizada siempre que sea necesario. Es decir, para ellos el uso de la web responde a una necesidad específica. Mientras que, los residentes son personas que está inmerso frecuentemente en línea. De modo que, la web es compatible con la proyección de su identidad y facilita sus relaciones personales. Además, los residentes consumen y producen activamente en la web e interactúa constantemente en ella.

Atochero (2007) expresa que esta distinción alude a que la participación o el uso de la red y las tecnologías de la comunicación dependería de la motivación y el contexto del usuario, sin tener que

establecer una variable de acuerdo con la edad o el origen del usuario.

Estas categorías son útiles al momento de analizar la realidad de los estudiantes que asisten a la Escuela de Comercio Alejandro Aguado n°5002 (ECAA N° 5002) y de entender que su participación en la web es como visitantes y no residentes.

La Escuela de Comercio Alejandro Aguado, es una institución de gestión pública cabecera de la ciudad de Tartagal, una localidad ubicada en una zona de frontera con Bolivia. Los estudiantes que asisten a la escuela pertenecen en su mayoría a los sectores más vulnerables, siendo algunos pertenecientes a distintas etnias originarias de la zona.

A partir de la lectura de documentos oficiales de la institución, como el Proyecto Educativo Institucional (PEI, 2018), se destaca que, a pesar de encontrarse en una zona urbana, céntrica y ser cabecera en la localidad, los estudiantes que asisten a ella son de sectores sociales totalmente vulnerables y de escasos recursos. Sumado a lo anterior, y vinculado con este aspecto, se suman los altos niveles de repitencia, sobreedad y abandono que superan el 40%, según la información contenida en el PEI (2018).

Bajo las condiciones descriptas precedentemente, muchos estudiantes no cuentan con internet ni dispositivos tales como computadoras o Tablet. Es así que, por datos de la escuela (recabados durante la pandemia) se sabe que hay chicos que cuentan con un solo celular por grupo familiar. Si bien los grupos de estudiantes de 2020 ha 2025 han cambiado, el escaso acceso a la tecnología, es una variable regular entre los asistentes al establecimiento debido a las condiciones socioeconómicas de los mismos.

Frente a realidades como la descripta en las líneas anteriores, el Programa Conectar Igualdad ha tenido la intención de propiciar la igualdad de oportunidades y de acceso a los medios digitales mediante la introducción del modelo 1:1. que consiste en la distribución de equipos de computación portátiles a estudiantes y a docentes en forma individual. De este modo, se procuró un acceso personalizado, directo, ilimitado y ubicuo a la tecnología de la información, de manera simultánea, dando lugar a una vinculación

entre sí y con otras redes en un tiempo que excede el de la concurrencia escolar.

No obstante, y a pesar de lo expuesto, se puede afirmar que en la institución la integración de las TIC en las prácticas educativas y pedagógicas es escasa o mínima. Esta información fue recabada a partir de la aplicación de la matriz TIC. De este modo, el instrumento ha permitido recolectar datos respecto a seis ejes vinculados con el proceso de integración de las TIC en la escuela, de los cuales, el directamente vinculado con los estudiantes es el de desarrollo curricular, cuyos indicadores plasmaron una inexistencia del uso de las TIC tanto en las propuestas curriculares como en las prácticas áulicas, lo que permite afirmar que no existen actividades o espacios pedagógicos orientados al objetivo de fomentar la participación en el uso significativo de la red y las TIC por parte de los estudiantes.

Por eso, aunque, desde la implementación del Programa Conectar Igualdad, se haya procurado dar acceso a dispositivos digitales, aún existen desafíos, ofrecer a los estudiantes herramientas para una apropiación efectiva y estratégica de la tecnología digital que le permitan un uso significativo y una verdadera inclusión digital.

Asimismo, y retomando el planteo de Francisco Albarello (2012), el autor plantea que de acuerdo a la teoría del knowledge-gap, existe una diferencia en la adquisición de información que tiene que ver con dos factores:

a) el nivel adquisitivo para acceder a esas nuevas tecnologías. Por ejemplo, los estudiantes, aunque cuenten con los dispositivos, no cuentan con acceso a internet en sus hogares, incluso, muchos de ellos pertenecen a pueblos originarios y no cuentan con acceso a la electricidad. Por lo que su única posibilidad de utilizar los dispositivos efectivamente se da en la escuela.

b) el nivel cognitivo. Si bien, los estudiantes han accedido a los dispositivos por medio del Programa Conectar Igualdad, no han podido hacer una apropiación real, en el ámbito educativo, debido a que muchos de los docentes no contaban con herramientas para incorporarlos a las aulas.

Asimismo, el autor acota que los dos niveles señalados se articulan en forma complementaria con el papel de la oferta de productos electrónicos, ya que los fabricantes de PC y proveedores de conexión a Internet, al no poder apuntar a un público tan universal debido a las diferencias en el nivel adquisitivo de los distintos segmen-

tos sociales, apuntarán a esos sectores que ya vienen consumiendo tecnología. Por dar un caso concreto, las plataformas educativas con las que trabajaban los colegios privados desde 2018, eran de editoriales tales como Santillana, quienes realizaron su ofrecimiento de la plataforma, no sólo con el acceso a ella, si no con la posibilidad de dotar a las instituciones con el equipamiento necesario para digitalizar las aulas (netbooks y proyectores por aula con conexión a internet 24/7).

Como ya se ha expresado, la implicancia de lo expuesto lo hemos visto en el transcurso de la pandemia, cuando la mayor parte de los estudiantes de la ECAA N°5002 no pudieron acceder a la continuidad pedagógica significativa.

En palabras de Albarello (2012), la brecha digital va más allá de las posibilidades de acceso, que de por sí, ya hemos visto en datos, es muy desigual. Tal y como lo expresa el autor es necesario ampliar el concepto de brecha digital e incorporarlo en el uso significativo de los recursos que ofrece Internet para la educación.

En este sentido, tal y como lo expresan Jordi Jubany y Vila (2013), son tres las dimensiones que la brecha nos reta a superar: la del acceso a instrumentos (es decir contar con un dispositivo, y tenerlo conectado a internet); la del uso de aplicaciones (utilizar contenidos textuales, audiovisuales e interactivos) y por último el tratamiento de la información y el dominio del lenguaje (es decir seleccionar razonadamente entre fuentes diversa, y manejar con soltura el lenguaje de la programación computacional).

En la misma dirección, Burbules y Callister (2000) aseguran que la introducción de las nuevas tecnologías en prácticas e instituciones sociales no dependen de verdaderas elecciones sino de una constelación de cambios activos, pasivos, deliberados. Del mismo modo, afirman que la tecnología no es sólo la cosa, sino la cosa y las pautas de uso con las que se aplica, la forma en que la gente piensa y habla sobre ella, así como los problemas y las expectativas cambiantes que genera.

La superación de este obstáculo para las instituciones educativas de la actualidad, que deben formar un ciudadano listo para incorporarse en la sociedad de la información, redundará en el desafío de que además de permitir o posibilitar el acceso a los dispositivos necesarios, se trabaje profundamente en el desarrollo de las competencias digitales de todos los actores vinculados al sector educativo,

es decir, alumnos, profesores, familias y comunidad en general.

Todo lo expuesto es fundamental para generar un cambio y una transformación de visitantes a residentes digitales, lo que implicaría el ejercicio de una ciudadanía plena en la sociedad actual.

Reflexiones finales

La pandemia nos aportó la oportunidad de visibilizar un problema real y latente, cuya superación paulatina nos aproximaría a una sociedad más justa y equitativa.

Si bien, han quedado muchas cosas por mencionar, puesto que es un tema muy complejo, en el presente ensayo se ha buscado sintetizar los puntos centrales de la brecha digital que profundiza las desigualdades, que siempre han existido en el mundo, entre los que más tienen y los más vulnerables, a partir de la reflexión en torno a la implementación Programa Nacional pensado para superar la brecha, y que, a pesar de sus alcances, aún tiene desafíos en su horizonte.

Para permitirle a los jóvenes de sectores vulnerables transformar su participación en la web y las TIC de visitantes a residentes, es necesario, brindarles herramientas para realizar un uso significativo de los dispositivos digitales, y la escuela es un espacio propicio para hacerlo.

Bibliografía

- Albarelo, F. (2012). La brecha digital en las escuelas de la Ciudad de Buenos Aires: acceso y uso de la PC e Internet. En: Canello, R., Gegunde, H. (comps). *Las Tic: Avances y Perspectivas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lomas de Zamora, pp. 133-158.
- Artopoulos, A. (2020). ¿Cuántos estudiantes tienen acceso a Internet en su hogar en Argentina. Buenos Aires: Observatorio Argentinos por la Educación. Recuperado de https://cms.argentinosporlaeducacion.org/media/reports/ArgxEdu_Conectividad_Coronavirus_.pdf.
- Atochero, A. V. (2015). El mito del nativo digital: Repensando el paradigma prenskyano. *Entretextos*, 7(19), 1-11.
- Burbules, N. y Callister, T. (2000). *Educación: riesgos y promesas*

de las nuevas tecnologías de la información. Barcelona: Grànica.

Cornu, A., & White, D. (2011) Visitantes e Residentes: uma nova tipologia para o engajamento on-line. *First Monday*, 16(9).

Jubany i Vila, J. (2013). Aprendizaje social y personalizado: conectarse para aprender.

Tichenor, P.; Donohue, G.; Olien, C. (1970): "Mass media flow and differential growth in knowledge". *Public opinion quarterly*, 34.2, Oxford University Press, Inglaterra.

UNESCO. 2024. Informe de seguimiento de la educación en el mundo 2023: Tecnología en la educación: ¿Una herramienta en los términos de quién? París, UNESCO.

Escuela de Comercio Alejandro Aguado (2018) Proyecto Educativo institucional (PEI)

Aproximaciones a las políticas educativas lingüísticas en escuelas rurales con diversidad étnica

Patricia Noelia Ovando

Universidad Nacional de Salta
noelia_ovando@hotmail.com

Vilma Roxana Guzmán

Universidad Nacional de Jujuy

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Ovando, P.N., & Guzmán, V.R. (2025). Aproximaciones a las políticas educativas lingüísticas en escuelas rurales con diversidad étnica. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 324-343. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

Resumen

El presente escrito se enmarca en la carrera que otorga el título de Especista contribución busca aproximar al lector a una construcción preliminar sobre los alcances de las políticas educativas lingüísticas, a partir de la revisión documental y búsqueda de antecedentes respecto al objeto de estudio. Se presentan, en este sentido, discusiones relacionadas a una investigación desarrollada, en el marco de una tesis de posgrado, en una escuela secundaria rural de la localidad de Tartagal con población originaria bilingüe.

Esta comunicación se conforma así, tomando como referencia los objetivos iniciales del trabajo de investigación, los cuales apuntan a la generación de conocimiento local respecto a los alcances y desafíos de la implementación de las políticas educativas lingüísticas. La propuesta metodológica responde al de la investigación social cualitativa etnográfica, con instrumentos de recolección de información como observación participante, entrevista en profundidad y análisis documental. Estos insumos permiten concretar una interpelación preliminar que es la que aquí compartimos, sobre la experiencia de trabajo en un contexto educativo caracterizado por la diversidad lingüística, étnica y cultural, tomando para ello la perspectiva de los principales actores de los procesos sociales de transformación, los docentes.

El escrito se organiza así en tres apartados. El primero de ellos alude a la discusión sobre categorías teóricas centrales de esta contribución: lengua, territorios, ruralidades y diversidad étnica y, cómo se vinculan éstos con el contexto

y definiciones político-educativas en la localidad de Tartagal. El segundo, focaliza en la conformación de los avances y limitaciones evidenciados en la implementación de la política educativa lingüística desde la perspectiva analítica de la glotopolítica. El tercero y último, conforma algunos aportes para pensar y abordar las pluralidades y el trabajo educativo sobre la lengua, desde una pedagogía decolonial.

Palabras claves

políticas lingüísticas—ruralidad—bilingüismo—diversidad.

De territorios, ruralidades y diversidad étnica en la localidad de Tartagal

La provincia de Salta, ubicada en el noroeste argentino, presenta como rasgo característico una coexistencia del español con lenguas originarias “pertenecientes a las etnias: chorote, mataka, chiriguana, chané, toba, chulupí y tapiete, en los departamentos salteños de Orán, San Martín y Rivadavia” (Rodas y Torino, 1999:55). Una situación de bilingüismo con diglosia donde las lenguas involucradas tienen funciones sociales diferenciadas: la lengua autóctona suele usarse para la comunicación de índole familiar y comunitaria y, el español para propiciar una comunicación con la comunidad criolla local.

Podemos decir que, Tartagal es una de las ciudades salteñas que representa en su máxima expresión la diversidad étnica, cultural y lingüística del Noroeste Argentino, por la presencia de numerosos pueblos originarios. Atendiendo a nuestro objeto de estudio nos centraremos en la comunidad originaria ava guaraní San José de Yacuy, ubicada al Norte de Tartagal sobre la Ruta Nacional Nro 34, a 18 kilómetros de distancia del centro urbano.

Es uno de los pueblos más importante de la región por mantener sus tradiciones ancestrales, tales como, las celebraciones y cultos en honor y agradecimiento a la tierra; teniendo en cuenta que una de

sus principales actividades económicas es la agricultura. Se abastecen todo el año con verduras y frutos estacionales como el maíz, la mandioca, el zapallo, batatas, porotos, entre otros. Además, son cazadores (se alimentan de animales como el quirquincho, chanco, corzuela, jabalí, charata, cui, etc).

Por otra parte, Yacuy es una de las pocas comunidades en la que se habla, actualmente, la lengua materna (el guaraní) y el español. Es necesario destacar que, en el contexto sociocultural de los pueblos originarios, el aprender y hablar español es una necesidad de primer orden para comunicarse fuera de sus comunidades (Bruzual, 2007).

Lo expuesto explica que, los espacios áulicos de los distintos establecimientos formales de educación evidencian una diversidad cultural, étnica y lingüística. Sin embargo y, según se establece en el documento del Diseño Curricular provincial (2012) de los niveles obligatorios para la mencionada jurisdicción, la enseñanza de la lengua en la escuela partiría del supuesto de que la lengua materna de los alumnos es el español. De modo que, “la educación sin consideración de las lenguas originarias se expande mientras, por el contrario, se registra en toda Latinoamérica el dramático desplazamiento y pérdida de las lenguas indígenas” (Shichra, 2015: 2).

Desde el año 2011 se han creado en Salta escuelas secundarias rurales, con modalidad de pluricurso e itinerancia, en las diferentes comunidades originarias de la provincia bajo la orientación educativa de bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades. Según el Decreto N° 1385/11, que autoriza la creación de establecimientos educativos de nivel secundario dependientes de la Dirección General de Educación Secundaria; las instituciones rurales son una propuesta educativa que busca ofrecer a los jóvenes, pertenecientes a las comunidades originarias, la posibilidad de continuar con sus estudios secundarios. En otras palabras, se constituyen como respuesta a diversas problemáticas sociales, culturales, políticas y económicas. Sin embargo, el avance en materia educativa provincial y nacional, contrasta con la deuda pendiente de atención a una política lingüística que contemple la prioridad de la enseñanza de la lengua materna correspondiente a cada comunidad (Acuña, 2005) y, logre dar respuesta a siglos de olvido, silenciamiento e invisibilización (Walsh, 2011) de los pueblos originarios.

Por ello, tomamos como marco de referencia una institución donde asisten estudiantes de comunidades originarias. De allí que, resul-

ta necesario reflexionar en torno a la definición del término “indio o indígena” como categoría colonial. En este sentido, y siguiendo lo que postula Bonfil Batalla, las definiciones presentadas hasta ahora, son objetos de análisis y de confrontación con la realidad; situación que devela sus inconsistencias, su mirada parcial y aislada, o su “incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas” (2019: 17).

Así, se suele denominar “indios” o “indígenas” a aquellos que se hallan situados social y lingüísticamente en un plano de inferioridad frente al resto de la población. Además, esa categoría colonial se aplicó, indistintamente, a toda la población originaria, sin considerar ninguna de las profundas diferencias y particularidades que distinguen a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes (Bonfil Batalla, 2019:5).

A partir de lo expuesto; y teniendo en cuenta que, este trabajo investigativo focaliza la perspectiva cultural de la educación y la pedagogía decolonial, emplearemos el término originarios para referirnos a las poblaciones autóctonas; partiendo del hecho de que éstas fundan sus derechos en la ascendencia histórica y los vínculos territoriales milenarios, previos a la conformación de los estados nacionales (Barabas, 2014).

El establecimiento de referencia, para llevar adelante el estudio, es un colegio secundario rural ubicado en la localidad de Tartagal, provincia de Salta. La institución define su modalidad siendo un colegio secundario itinerante con una orientación de Humanidades y Ciencias Sociales. Se caracteriza por desarrollar sus acciones en un ámbito rural donde la mayoría de su población estudiantil pertenece a comunidades originarias, funcionando en diversas comunidades originarias tartagalenses: Zanja Honda, Yariguarenda, Tranquitas y Yacuy.

Este establecimiento educativo tiene una matrícula aproximada de 250 alumnos, perteneciente en su mayoría a comunidades originarias con minorías criollas de un estrato socioeconómico bajo. Es necesario destacar que, el mayor porcentaje de la matrícula es de etnia guaraní. En cada paraje o aula, funciona un ciclo básico (pluricurso: 1° y 2° año) y un ciclo orientado (pluricurso 3° y 4°); y, el 5° año solo en las aulas de Zanja Honda, Tranquitas y Yacuy.

La organización curricular de los campos de conocimiento permite la distribución de los equipos docentes en cinco departamen-

tos: Lengua y Comunicación (lo integran los espacios curriculares de Lengua y Literatura, Lengua Extranjera (Inglés), Educación Artística, Comunicación y Sociedad), Economía (Matemáticas, Economía), Ciencias Sociales (Historia, Historia Regional, Geografía, Geografía Ambiental, Historia del Pensamientos Social), Ciencias Naturales (Biología, Química, Física, Educación Tecnológica) y Educación Física. A los fines de atender el objeto de conocimiento del estudio se toman como referencia los y las docentes con formación vinculada a la enseñanza de las lenguas pertenecientes al Departamento de Lengua y Comunicación, que orienta la definición de la unidad de análisis.

Enfoque metodológico

Vivimos en una sociedad fragmentada que ha incrementado los índices El avance del trabajo de campo focaliza la mirada sobre el objetivo general de generar conocimiento científico sobre los alcances de la política lingüística en Salta, y su vinculación con la enseñanza del español como lengua hegemónica en dicho nivel, a partir de la perspectiva de los y las docentes de una escuela secundaria rural con población originaria bilingüe, de la ciudad de Tartagal, durante el año 2023. De ahí que, se propone un diseño metodológico cualitativo etnográfico que combina el estudio de documentos normativos nacionales y provinciales del periodo 2006-2023, con el análisis temático de entrevistas en profundidad a docentes y formadores ligados a la enseñanza de lenguas.

Además, este tipo de investigación, desde la perspectiva cultural de la educación y la pedagogía decolonial, se consolida desde un abordaje cualitativo de índole intercultural, extendida y colectiva. Por lo que, planteamos analizar propuestas pedagógicas, experiencias y sentidos que para los actores tienen cotidianamente determinadas prácticas y discursos buscando focalizar en las prácticas de enseñanza de la lengua.

Orozco Gómez (1997) señala que la perspectiva cualitativa busca entender los objetos de estudio como una actividad del propio investigador, que trata de entender el sentido; por ello, se basa en la interpretación. Además, este enfoque busca que el investigador se involucre puesto que se trata de un proceso en el cual se va adentrando en el objeto de estudio, descubriendo nuevos elementos, nuevas relaciones que va explorando paulatinamente.

Por otra parte, el uso de la etnografía educativa, para la investi-

gación, se vuelve imprescindible; pues resulta muy valiosa para abordar problemas desde diferentes disciplinas y campos de estudio. Rockwell (citado por Buenabad y Ahumada, 2020:198) afirma que no se trata de estudiar “una totalidad” a partir ‘de’ los casos, sino ‘en’ los casos que están determinados, de algún modo, por la totalidad de los condicionantes que los determinan”.

En este sentido, lo que pretendemos con el uso de la etnografía es la generación de una investigación de corte holístico que incorpore las dimensiones históricas, sociales, económicas, políticas y culturales que han sido condicionantes para la enseñanza de la(s) lengua(s). El pluralismo, la diversidad lingüístico-cultural y la reivindicación a la diferencia deben ser temas de una agenda nacional a la mayor brevedad posible, con propuestas tangibles -previos diagnósticos en trabajos de campo etnográficos- que den cuenta de cada uno de estos escenarios educativos que se caracterizan por la diversidad.

En esta producción, predomina un tipo de investigación social de carácter descriptivo exploratorio; que busca recoger información, sistematizar y describir los alcances y desafíos de las políticas lingüísticas orientadas al nivel secundario rural, en comunidades originarias bilingües de la localidad de Tartagal (Salta).

En términos generales, seleccionamos este tipo de investigación porque nos permite describir las distintas experiencias de implementación de política y planificación lingüística en el ámbito nacional y local; y, su abordaje educativo por parte de los docentes del establecimiento educativo de referencia. Esto dado que la investigación científica social en educación implica una permanente y dialéctica confrontación entre teoría y empiria, que requiere una actitud problematizadora (Sirvent y Rigal, 2023). En otras palabras, buscamos explicar su significatividad dentro de una teoría de referencia, a la luz de leyes o generalizaciones que dan cuenta de hechos o fenómenos que se producen en determinadas condiciones” (Ander-Egg, 2011:32).

El enfoque etnográfico utiliza diferentes técnicas combinadas. Teniendo en cuenta el tema y los objetivos de esta investigación seleccionamos la observación participante, la entrevista en profundidad y el análisis de textos relacionados (documentos normativos nacionales y provinciales).

La observación participante es una técnica flexible. Su flexibi-

lidad revela la imposibilidad que tiene el investigador de definir, por anticipado y unilateralmente, qué tipo de actividades es necesario observar y registrar, por un lado y, por el otro, a través de qué tipo de actividades se puede obtener información, señala Guber (1991:173). El uso de esta técnica se basa en el supuesto de que la presencia del investigador, su percepción y experiencia directa, ante los hechos de la vida cotidiana de la población en estudio garantiza, por una parte, la confiabilidad de los datos recogidos y, por la otra, el aprendizaje de los sentidos que subyace a las actividades de dicha población.

Por otra parte, la entrevista, en tanto técnica de recolección de datos, es una herramienta de trabajo para acceder a datos, historias, interpretaciones de los sujetos que hemos elegido para ser nuestros informantes sobre las prácticas de enseñanza de la lengua orientadas a comunidades originarias bilingües.

Dada la naturaleza cualitativa de esta investigación se escogió para el análisis de la información el Método Comparativo Constante. De modo que se busca construir esquemas conceptuales adecuados a la realidad tal como la cuentan los actores sociales, en este caso los docentes del Departamento de Lengua y Comunicación del Colegio Secundario Rural N° 5188, a través de observaciones y entrevistas para comprender los sentidos que los propios actores otorgan a sus prácticas (García, 2019). Siguiendo este método, se busca recopilar y analizar los datos, sincrónicamente, para construir conceptos generales (políticas educativas, políticas lingüísticas, glotopolítica, escuela secundaria, ruralidad, interculturalidad, comunidades originarias, entre otros), a partir de realizar una comparación permanente de sucesos y casos e identificar sus características, interrelacionándolos e integrándolos en una teoría que posea lógica y razonabilidad.

Política educativa lingüística y Glotopolítica

El presente trabajo de exploración y análisis se ha diseñado en base a una Narvaja de Arnoux y Bein enuncian sobre la política educativa lingüística:

Las políticas lingüísticas han encontrado tradicionalmente en el sistema educativo un espacio importante de implementación. Las decisiones respecto de la enseñanza de lenguas maternas, segundas o extranjeras

dependen de posiciones glotopolíticas explícitas o posibles de ser inferidas no solo de las prácticas áulicas, sino también, entre otros, de textos didácticos, evaluaciones, instrumentos lingüísticos que se destinan al uso escolar, antologías, resoluciones ministeriales, producciones de los alumnos o revistas de orientación docente. (Narvaja de Arnoux y Bein, 2015:10)

El análisis de los alcances y desafíos de las políticas lingüísticas no se limita solo al estudio de la normativa sino además “entendiéndolas como parte del campo más amplio de las políticas educativas, como acciones, planes y decisiones tomadas desde la esfera pública que pretenden incidir en las lenguas” (Pesci, 2020: 11).

En este sentido, las últimas investigaciones sobre política educativa en América Latina, rescatan como “insumo teórico fundamental para su estudio no sólo el abordaje más tradicional desde el macro ambiente político (política) sino también otros enfoques vinculados con el proceso de las políticas, la formación de agendas, la implementación de políticas, etc.” (Rovelli, 2018:44).

Núñez y Córdoba (2020) nos presentan una descripción del desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y sus desafíos para la población guaraní de las provincias de Salta y Misiones. Las autoras justifican la selección de estas dos provincias porque ambas poseen población guaraní y presentan contextos de diversidad lingüística y cultural. Con su artículo nos ofrecen una caracterización sobre la propuesta educativa destinada a las poblaciones guaraníes en estas dos provincias. Resulta necesario destacar que para el caso de la provincia de Salta, la investigación se desarrolló desde una perspectiva de investigación-acción, que consistió en una primera instancia con un diagnóstico del contexto educativo para los pueblos originarios de Salta.

Por otra parte, Antonowich (2019) proporciona un análisis acerca de la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en Salta. La producción de Antonowich aporta una revisión bibliográfica y un análisis de leyes nacionales y provinciales. Además, trabaja particularmente con las interpretaciones de la EIB según las personas que trabajan en las aulas cada día y las personas responsables para las políticas educativas. González (2023), analiza en este sentido, las construcciones identitarias entre los wichí del gran chaco argentino, un análisis minucioso de conceptos tales como identidad étnica, identidad cultural; y, entiende a la lengua

como parte constitutiva de la construcción de la identidad cultural de los pueblos originarios.

Pesci (2020) aborda en su estudio de posgrado, las políticas en lenguas extranjeras en la provincia de Buenos Aires para el nivel secundario a partir de la Ley de Educación Nacional N° 26.206, y su relación con la enseñanza del inglés como lengua extranjera hegemónica en dicho nivel, a partir de las perspectivas de una multiplicidad de sujetos. En este trabajo se discute acerca del alcance del campo de la política lingüística, argumentando a favor de una visión que no se limite al accionar desde la esfera estatal. Puede destacarse el análisis de los cambios normativos, que se han puesto en marcha tras la sanción de la Ley Nacional de Educación, específicamente a lo que refiere a la política lingüística, y la consideración de los lenguajes como parte de la construcción de identidades culturales.

Varela (2011) en el libro “Para una política del lenguaje en Argentina” que reúne las Actas del Seminario Lenguas y Políticas en Argentina y el Mercosur, nos ofrece un espacio en el que, lingüistas y demás especialistas, analizan y reflexionan sobre los diversos aspectos a los que debe atender una política del lenguaje adecuada para nuestro tiempo. Esta producción contribuye en cuanto al análisis sobre los distintos aspectos de la dimensión lingüística de las políticas públicas (enseñanza, investigación y desarrollo, promoción, entre otros). Por otra parte, el conjunto de problemáticas, enfoques, análisis, experiencias y propuestas que este ejemplar reúne constituye un importante paso en la tarea de detección de vías de acción adecuadas a las demandas, necesidades y oportunidades actuales.

Con respecto a educación rural en la Argentina, UNICEF FLACSO (2020) ofrece un diagnóstico sobre los modelos organizacionales vigentes en la educación rural en todas las provincias argentinas a inicios del año 2020. Esta investigación identifica, analiza y caracteriza todas las alternativas de organización institucional y pedagógica que desplegaron y despliegan las provincias para expandir la oferta de la educación secundaria a zonas distantes de los centros urbanos, con dificultades de acceso y con reducida e inestable población en edad escolar.

A nivel latinoamericano, puede decirse que las políticas educativas y lingüísticas han pasado por la segregación, la incorporación, la integración transicional, la vertiente bilingüe bicultural, para

llegar a la fase intercultural bilingüe en los años 90. Skrobot señala que “la interculturalidad en México se ha mantenido hasta el momento sobre todo en el plano discursivo, como se refleja en las prácticas educativas en las escuelas; los cambios que se produjeron han quedado en el discurso político y no han logrado cambiar la cotidianeidad escolar” (Skrobot, 2014: 389). Por otro lado, Martínez Buenabad y Vázquez Ahumada (2020) ponen el eje de la discusión en los problemas presentes en aulas multiculturales pobladas por migrantes rurales. Shichra (2003) por su parte, reflexiona sobre algunos aspectos de planificación lingüística emprendidos a raíz del reconocimiento y legitimación de las lenguas indígenas en diversos países latinoamericanos.

El campo de estudio de las políticas educativas en nuestro país a comienzos del siglo XX centraron su interés en la normativa educativa, las instituciones escolares e ideas pedagógicas conformando un tipo de conocimiento relevante que se reconocía y legitimaba como un saber aplicado a la práctica docente (Suasnábar y otros, 2018).

Por otra parte, este escenario coincide con la emergencia de nuevas formas de abordar el estudio de la intervención humana sobre las lenguas. El campo disciplinar de la glotopolítica ha contribuido, enormemente, a la reflexión contemporánea sobre la regulación política de las prácticas lingüísticas y su vínculo con las ideologías lingüísticas.

Las acciones sobre la lengua acompañaron desde siempre los procesos sociales, históricos y políticos. En este sentido, Calvet (1996) se refiere, específicamente, a la política lingüística diciendo que la intervención humana en la lengua o en las situaciones lingüísticas no es algo nuevo.

Desde siempre los individuos han intentado legislar, fijar el uso correcto o intervenir en la forma de la lengua: desde siempre, también, el poder político ha privilegiado tal o cual lengua, ha elegido gobernar el Estado en una lengua o imponer a la mayoría la lengua de una minoría (Calvet, 1996:5). De modo que, las intervenciones políticas sobre los hechos lingüísticos pueden darse de diversas formas y pueden responder a diversos actores o agentes, gubernamentales o no.

Ahora bien, en especial, cuando los agentes que intervienen son estatales, institucionales o gubernamentales, a menudo se justi-

fican por el hecho de que se conciben como respuestas a ciertas demandas sociales. Se elaboran instrumentos lingüísticos tales como gramáticas normativas, programas de enseñanza de lenguas dentro de un marco regional, nacional o internacional destinados a afianzar una (pre)determinada identidad cultural.

A fin de aclarar otra dimensión que constituye nuestro objeto de estudio resulta necesario hacer referencia a la escuela secundaria. Hay que hacer notar que, en los últimos veinte años se advierte en el campo educativo, de la producción de conocimientos, en Argentina la presencia creciente de proyectos de investigación que tienen como objeto de estudio a la escuela secundaria.

Precisamente, como señala Pinkasz (2013), lo expuesto quizás responde a la agenda de políticas educativas. Uno de los hitos se registró, en el año 2006, con la sanción de la Ley de Educación Nacional N° 26.206 (la anterior Ley Federal de Educación, de 1993, ni siquiera la menciona) que supuso una nueva etapa para la política educativa rural en dos sentidos: por un lado, se estableció la obligatoriedad de todo el nivel secundario, definición que conlleva a organizar la expansión de los ciclos orientados; y, por otro lado, tanto la educación rural como la educación intercultural pasaron a ser consideradas “modalidades” del sistema educativo.

La Ley de Educación Nacional N° 26.206, dio un paso fundamental en el proceso de recuperación de la educación para la construcción de una sociedad más justa. Precisamente, la creación de los colegios rurales secundarios contribuye a la concreción del objetivo de la mencionada ley. No obstante, la enseñanza de los colegios rurales se rige por los mismos documentos y normativas del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la provincia de Salta (Ley Nacional de Educación N° 26.206, Ley de Educación de la Provincia de Salta N° 7.546, Decreto N°1385/11. Decreto N° 262/11, Resolución Ministerial 4118/00); sin una propuesta concreta y oficial para la educación intercultural bilingüe.

Asciende a primer plano la relación entre ruralidad, territorio y educación. De modo que, para abordar la educación rural resulta pertinente que partamos de la definición de las escuelas rurales como instituciones territoriales; pues en los territorios, las instituciones educativas representan la vida social y política. Desde esta línea de análisis, “la educación señala la presencia de políticas públicas en los lugares y los constituyen como espacios” (Plencovich y Constantini, 2011:31).

Pensar la ruralidad representa dificultades por el hecho de que ha sido utilizado para dar cuenta de fenómenos muy diversos, con diferentes perspectivas tanto descriptivas como normativas. Resulta necesario establecer “especificidades” que se asumen en el ámbito educativo, convirtiéndose en dinámico y heterogéneo (UNICEF FLACSO, 2020:19). De modo que, en este trabajo investigativo se postula su carácter dinámico y multidimensional que discute con caracterizaciones más canónicas de la ruralidad.

Actualmente, la multidimensionalidad de ruralidad implica la convergencia de elementos socioculturales, lingüísticos, geográficos, económicos. Di Matteo explícita respecto a la memoria y la identidad en los colectivos campesinos y originarios, que son portadores de cultura y saberes que se implican en procesos de apropiación, resistencia y recreación frente a significados y prácticas “dominantes, coloniales o modernas, que afectaron a los sujetos y su cultura” (2022: 56). Y que estas discusiones debieran conformar parte de la tarea pedagógica en contextos de ruralidad. Sumado a esto, es necesario tener en cuenta la dimensión territorial, pues “las escuelas en general y las rurales en particular son instituciones profundamente ligadas al territorio” (Plencovich y Constantini, 2011:17).

Aportes para pensar una política educativa sobre la lengua desde una pedagogía decolonial

Interculturalidad es un término muy en boga en el ámbito de las ciencias sociales en general. Se refiere a la dinámica de las relaciones que se establecen en el contexto de la diversidad cultural (Barabas, 2014). Precisamente, Fonet Betancourt (2002) señala que cualquier definición de lo intercultural implica hacerse cargo de su contextualidad, tanto cultural como disciplinar. Ahora bien, atendiendo a los objetivos; y siguiendo lo postulado por Fonet Betancourt, es preciso, redimensionar el problema de la definición, debido a que el debate en torno a su concepción constituye “un ejercicio que nos obliga a traducir al otro nuestra medida de las cosas y en el que aprendemos al mismo tiempo las (nuevas) dimensiones de las cosas en la visión de los otros” (2002:2).

En definitiva, como señala Walsh “la interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir” (2011:11). Por ello, siguiendo esta línea de investigación partimos de la com-

prensión de la interculturalidad como metodología, estrategia, acción y proceso que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas. Aún más importante es su “entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico” (Walsh, 2011:11) que afirma la necesidad de desarrollar “una pedagogía que acompañe todas esas pluralidades de voces y cosmovisiones” (Méndez-Reyes, 2021:13).

Además, la interculturalidad debe ser entendida como un proyecto de sociedad que pretende transformar -desde esquemas epistémicos, políticas públicas, incluyendo la educativa y lingüística- tanto los grandes centros hegemónicos del saber cómo “las estructuras e instituciones del poder racializado que siguen normativizado y naturalizando la diferencia como igualdad” (Walsh, 2011: 11).

En este punto, enfatizamos en la consideración de los siguientes puntos para la discusión sobre la conformación y consolidación de pedagogías alternativas que partan desde y hacia lo diverso, en contextos educativos rurales de diversidad lingüística y étnica:

- revisión de una pedagogía lingüística que se sostenga desde la atención y respeto a las pluralidades culturales y lingüísticas;
- re-definición de lineamientos políticos que reanimen la identidad, lo ancestral y la memoria colectiva como parte de las bases de prácticas de enseñanza, desde una perspectiva crítica problematizadora;
- gestión e instrumentalización de una política lingüística que se oriente desde un marco de derechos de los pueblos originarios, que plantea rupturas en perspectivas eurocéntricas ideadas por la colonialidad del saber, revalorizando la dimensión emancipadora y latinoamericanista;
- promoción de la valorización y revitalización de la diversidad étnica y lingüística en educación, desde el trabajo sobre actitudes y prejuicios lingüísticos que consideren la realidad multilingüe y heterogénea del país y la región, desde una perspectiva positiva;
- reconocimiento de contradicciones y conflictividad sobre la base de intenciones y prácticas políticas, pedagógicas, técnicas y éticas.

- consolidación de reflexiones situadas desde y para una política lingüística que contemple las cosmovisiones de los diferentes pueblos originarios desde marcos de diversidad e interculturalidad. Pensar esto en términos de pluralidad respecto “las culturas”, “las lenguas”, “los territorios”.

Si bien es cierto que el respeto y la atención a la diversidad son los dos pilares sobre los que se asienta el modelo de educación propuesto en la Ley de Educación Nacional N° 26.206; y, que se intenta dar “como respuesta para la constitución de una sociedad con vocación de avanzar hacia el pluralismo democrático” (Devalle de Rendo y Vega, 2006:24); las políticas implementadas desde el Estado se orientan en su totalidad a atender cuestiones vinculadas con el aumento de la cobertura de la oferta educativa, la mejora de la infraestructura edilicia, el mejoramiento de las tasas de ausentismo, repitencia, y la formación de los docentes en plurigrado

En este sentido y desde la elección teórica y metodológica que orientó y orienta este trabajo, la perspectiva etnográfica y ejercicio de reflexividad permanente, nos presenta a la educación como una forma de liberación que se asienta en una comprensión comprometida de las particularidades y desafíos de pensar la cultura local.

Consideramos que la perspectiva de la pedagogía decolonizadora nos permite diseñar y elaborar propuestas pedagógicas alternativas que contemplen desarrollos conceptuales que revaloricen la dimensión emancipadora y latinoamericanista, invocando y configurando una epistemología, un sujeto y un proyecto político-educativo que pongan en tensión los modelos eurocéntricos del conocimiento (Guelman y Palumbo, 2015).

La adscripción de las prácticas de enseñanza de la lengua, en contextos de diversidad étnica y lingüística, a la perspectiva de la pedagogía decolonial promueve la construcción de una concepción crítica. A su vez, orienta la producción de conocimientos situados que anticipan una sociedad democrática con derechos, fundada en el diálogo, con participación y en condiciones de igualdad y equidad. Esto, a partir de la formación de herramientas teóricas, metodológicas y didácticas que promuevan la planificación, el desarrollo y evaluación de prácticas de enseñanza de lengua en contextos de diversidad lingüística y cultural.

Para ello, resulta necesario que en las instituciones educativas

no solo se reflexione sobre la diversidad en el aula, sino también que se trabaje sobre las actitudes y prejuicios lingüísticos desde otra mirada, considerando la realidad multilingüe y heterogénea del país desde una perspectiva positiva y no vista como un obstáculo. La lengua es parte del ser humano, es una de las maravillas que tenemos. Valorar positivamente la diversidad étnica y lingüística es nuestro mayor desafío.

En definitiva, lo que es importante es que a partir de las políticas educativas y desde nuestras acciones cotidianas como grupos profesionales, y como parte de la sociedad dominante, no aceleremos procesos de pérdida de las lenguas originarias a partir de actitudes lingüísticas negativas y estigmatizaciones; sino que debemos valorizarlas y revitalizarlas. Las lenguas de los pueblos originarios se hablan; y, por lo tanto, tienen una función social.

En este punto, es importante aclarar, como bien indica Narvaja de Arnoux (2015), que las decisiones respecto de las políticas lingüísticas no pueden abordarse como asuntos meramente técnicos, sino que requieren una perspectiva política, que implica opciones entre alternativas diferentes con un mayor o menor grado de conflictividad. Para ello, tomamos las contribuciones del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente los enfoques que teorizan sobre lo político-pedagógico en el marco de proyectos emancipadores y el compromiso con la identidad de los pueblos originarios. aportan la mirada descolonizadora de la pedagogía desde categorías como la de hegemonía y la cotidianidad (Guelman y Palumbo, 2015: 114).

Lo expuesto evidencia, la necesidad de “llevar a la praxis una pedagogía que responda a los intereses propios de cada cultura y pueblo” (Mendez-Reyes, 2021:13). Es decir, se trata de desarrollar un proceso y un proyecto que se construyen desde la propia experiencia de los pueblos originarios, “a partir de las aspiraciones y necesidades de las comunidades” (Moreno Medrano y Corral Guillé, 2019:3).

Contribuye, notoriamente, al desarrollo de nuestra investigación, el reconocimiento y legitimación de los saberes de los pueblos originarios desde el planteo de “deco-razonar con el territorio” (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018:186); pues el principio instituido, en los colectivos pertenecientes a comunidades originarias, es la experiencia del territorio-saber. De modo que, la pedagogía decolonial nos permite recuperar esas otras perspec-

tivas de vida para incorporarlas también “en la educación institucionalizada y, por lo tanto, accesible para todos en perspectiva intercultural”. La configuración de este proyecto educativo apuesta por el acompañamiento de las experiencias sociales, culturales, territoriales y epistémicas que “permiten una transformación política de nuestras sociedades desde la construcción propia de estas pedagogías decoloniales” (Mendez-Reyes, 2021:14).

Por lo expuesto, es urgente la gestión y la instrumentación de una política lingüística que contemple los derechos de los pueblos originarios a continuar existiendo como componentes de nuestra fisonomía cultural y lingüística; y, que aporte al desarrollo de un “proyecto educativo que rompa con la perspectiva eurocéntrica ideada por la colonialidad del saber y que apuesta por el acompañamiento de las experiencias sociales, culturales y epistémicas” (Mendez-Reyes, 2021:14). Asimismo, que permita ir “más allá de la inclusión e igualdad individual, hacia el reanimar de la identidad y memoria colectiva y el resignificar de lo ancestral como estrategia de enseñanza” (Walsh, 2011: 5).

Esta postura permite la emergencia y desarrollo de experiencias ligadas a procesos de construcción de identidades cultural, étnica y lingüística. En otras palabras, la construcción de un proyecto político-educativo que no solo reacciona en contra de las formas de producción del sistema, sino que es eje vertebral de un proyecto programático de las políticas de los pueblos originarios, desde las cuales las prácticas de enseñanza de la lengua sean partes de un proceso de reaprender desde la cultura y los saberes propios y situados en la vida social. Una educación que se funda no sólo en el contenido sino en lo epistémico “en los conocimientos y saberes propios que tengan base en los saberes de la comunidad” (Walsh, 2011:4).

Emerge entonces, la necesidad de una pedagogía otra capaz de superar las imposiciones ideológicas y políticas de los grandes centros hegemónicos del saber y de la colonialidad de poder. De modo que, se construya una epistemología educativa decolonial que represente la experiencia de reconocer al otro; es decir, desde la propia cosmovisión de los pueblos originarios “que permita edificar nuevos escenarios sociales que se sustenten en el diálogo de saberes, en la interculturalidad [...] y en la posibilidad real de consolidar las prácticas culturales, artísticas, sociales, políticas y éticas desde una perspectiva profundamente decolonial”

(Mendez-Reyes, 2021:14).

Bibliografía

- Acuña, Leonor. "La enseñanza del español como lengua extranjera en la Argentina: de la iniciativa individual a la política de Estado". Mozzillo, I., et. al (Org.). O plurilingüismo no contexto educacional. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2005.
- Ander-Egg, Ezequiel. "Aprender a investigar. Nociones básicas para la investigación social". Córdoba: Brujas, 2011.
- Antonowich, Alena. "Interpretaciones e implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en Salta, Argentina". <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JIFIICE/VIIIV/paper/view/3796>
- Barabas, Alicia. "Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios". Revista de Sociología Configuraoes, 2014.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), Año 2, núm. 3, 2019.
- Buenabad, Elizabeth y María Vázquez Ahumada. "La importancia de la Etnografía Educativa en contextos multiculturales. Niñez indígena migrante en la ciudad de Puebla, México". Caderno de Letras, pelotas, n. 36, 2020. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/>
- Calvet, Jean Louis. "Las políticas lingüísticas". Edicial S.A, 1996.
- Devalle de Rendo, Alicia y Vega, Viviana. "Una escuela en y para la diversidad. El entramado de la diversidad". Buenos Aires: Aique, 2006.
- Di Matteo, Alvaro. "Estudio preliminar, movimientos populares rurales: conocer en el marco de las luchas colectivas". En: Palumbo, M. (Coord.) (2022) Pedagogías en la ruralidad.

- Sujetos, organización e identidad. 1° ed. CABA: El Colectivo, 2022.
- Fornet Bentancourt, Raúl. "Lo intercultural: El problema de y con su definición". Revista Pasos Nro.:103-Segunda Época 2002:Septiembre-Octubre.
- García, Pablo. "El método comparativo constante y sus potencialidades para el estudio de políticas educativas para la escuela secundaria en Latinoamérica". Revista Latinoamericana de Educación Comparada, 10 (15), 2019, pp. 27-43.
- Guber, Rosana. "El salvaje metropolitano". Buenos Aires: Legasa, 1991.
- Guelman, Anahí y Palumbo, Mercedes. "Prácticas pedagógicas descolonizadoras: un encuentro entre la academia y los movimientos sociales en territorio". Revista NuestrAmérica, vol.3, núm. 5, 2015, pp. 106-120. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/114565/CONICET_Digital_Nro.9e70a84a-da64-4a0f-978f577525a29f01_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Méndez-Reyes, Johan. "La pedagogía decolonial y los desafíos de la colonialidad del saber. Una propuesta epistémica". Quito-Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana, 2021.
- Moreno Medrano, Luz y Corral, Gustavo. "Metodologías inductivas interculturales para una pedagogía decolonial". Sinéctica Revista electrónica de educación, 2019. https://www.researchgate.net/publication/337887635_Metodologias_inductivas_interculturales_para_una_pedagogia_decolonial
- Narvaja de Arnoux, Elvira y Bein, Roberto. (Eds.). "Política lingüística y enseñanza de lenguas". Buenos Aires: Biblos, 2015.
- Núñez, Yamila y Casimiro Córdoba, Ana. "La educación intercultural bilingüe y sus desafíos para población guaraní de Salta y Misiones (Argentina)". Revista mexicana de investigación educativa, vol. 25, 2020, núm. 85.
- Orozco Gomez, Guillermo. "La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa". México: Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, 1997.
- Pesci, Anahí. "Políticas lingüísticas y lenguas extranjeras en el nivel secundario: Reconfiguraciones en la Provincia de Buenos Aires en el cambio de milenio". Universidad Nacional de

- La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica, 2020. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1931/te.1931.pdf>
- Pinkasz, Daniel. "La investigación sobre educación secundaria en la Argentina en la última década". Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Flacso Argentina, 2015.
- Plencovich, María y Constantini, Alejandro. (Coord). "Educación, ruralidad y territorio". 1° ed. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad. CICCUS, 2011.
- Rocha-Buelvas, Anderson y Ruíz-Lurduy, Rodrigo "Agendas de investigación indígena y decolonialidad". Izquierdas (Santiago), Nro.41, 2018, pp: 184-196. https://www.researchgate.net/publication/323218362_Agendas_de_Investigacion_indigena_y_decolonialidad
- Rodas, Juana y Torino, Marta. "Sociolingüística aplicada a la enseñanza de la lengua materna. Patrones de la norma oral prestigiosa en Salta". Universidad Nacional de Salta: Consejo de Investigación, 1999.
- Rovelli, Laura. "Instrumentos para el análisis de las políticas educativas". En: Suasnábar, C.; Rovelli, L.; Di Plero, E. (Coord.) Análisis de política educativa: Teorías, enfoques y tendencias recientes en la Argentina. La Plata: Edulp. (Libros de cátedra. Sociales). En: Memoria Académica, 2018. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.672/pm.672.pdf>
- Skrobot, Kristina. "Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en las escuelas de México". Barcelona: Universitat de Barcelona, 2014.
- Sichra, Inge. "Afirmación cultural y políticas lingüísticas". En: Foro Internacional sobre Políticas Lingüísticas y Diversidad Cultural. Cusco, 24 y 25 de marzo de 2015.
- "¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? La situación sociolingüística en América Latina y la planificación lingüística". En: Seminario Mineduc - UNAP: Contexto sociolingüístico en comunidades escolares indígenas de Chile, 2003, pp. 1-23. Iquique: Universidad Arturo Prat.
- Sirvent, María y Rigal, Luis. "La investigación social en educación:

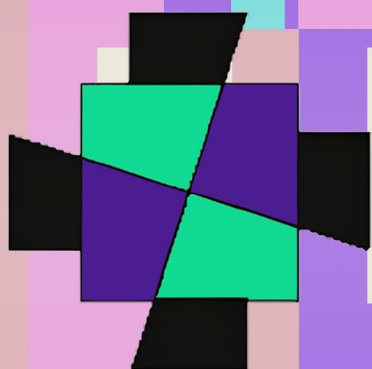
Diferentes caminos epistemológicos, lógicos y metodológicos de producción de conocimiento". 1° ed. Barcelona/Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2023.

Suasnábar, Claudio; Rovelli, Laura; Di Plero, Emilia. (Coord.). "Análisis de política educativa: Teorías, enfoques y tendencias recientes en la Argentina". La Plata: Edulp. (Libros de cátedra. Sociales). En: Memoria Académica, 2018. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.672/pm.672.pdf>

UNICEF FLACSO. "Mapa de la educación rural en la Argentina: modelos institucionales y desafíos". Buenos Aires: Serie: Generación Única, 2020.

Varela, Lía. (Ed.). "Para una política del lenguaje en Argentina". Caseros: EDUNTREF, 2011.

Walsh, Catherine. "Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial". (Ponencia). Lima-Perú: CEDET, 2011.



Pluriversos de la Comunicación



ESCUELA DE CIENCIAS DE LA
COMUNICACIÓN
FH - UNSA



UNSa
Universidad
Nacional de Salta