



PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Reflexiones latinoamericanas contemporáneas

Manuel Salge Ferro (Editor)

Universidad
Externado
de Colombia



PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL:
REFLEXIONES LATINOAMERICANAS CONTEMPORÁNEAS

MANUEL

SALGE FERRO

(EDITOR)

PATRIMONIO CULTURAL
INMATERIAL: REFLEXIONES
LATINOAMERICANAS
CONTEMPORÁNEAS

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

Patrimonio cultural inmaterial : reflexiones latinoamericanas contemporáneas / editor, Manuel Salge Ferro ; Emilia Abin Gayoso [y otros]. -- Bogotá : Universidad Externado de Colombia, 2026. -- Primera edición.

423 páginas : ilustraciones, mapas, gráficas, fotografías.

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo.

ISBN: 9789585064133 (impreso) 9789585064119 (electrónico)

1. Patrimonio cultural -- América Latina 2. Patrimonio cultural -- Aspectos sociales -- Clasificación 3. Descolonización -- Aspectos sociales 4. Patrimonio cultural -- Participación ciudadana 5. Migración humana -- Aspectos sociales -- México 6. Patrimonio cultural -- Evolución -- Uruguay 7. Patrimonio cultural -- Argentina -- Estudio de casos 8. Festividades religiosas -- Influencia 9. Día de los difuntos -- Influencia -- México 10. Ritos y ceremonias fúnebres -- Influencia -- Argentina 11. Gastronomía -- Aspectos sociales -- Colombia -- Estudio de casos 12. Mate -- Aspectos sociales 13. Mujeres en la cultura popular -- Influencia -- México 14. Mujeres en el desarrollo de la comunidad -- Influencia -- México I. Salge Ferro, Manuel, editor II. Abin Gayoso, Emilia III. Universidad Externado de Colombia V. Título.

306.4 SCDD 21

Catalogación en la fuente -- Universidad Externado de Colombia. Biblioteca. MSR

Abril de 2026

ISBN 978-958-506-413-3

E-ISBN 978-958-506-411-9

© 2026, MANUEL SALGE FERRO (EDITOR)

© 2026, UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

Calle 12 n.º 1-17 este, Bogotá

Teléfono (+57 601) 342 0288

publicaciones@uexternado.edu.co

www.uexternado.edu.co

Primera edición: abril de 2026

Diseño de cubierta: César Díaz

Corrección de estilo: Néstor Clavijo

Composición: David Alba

Impresión y encuadernación: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. - Xpress Kimpres

Tiraje de 1 a 1.000 ejemplares

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Prohibida la reproducción o cita impresa o electrónica total o parcial de esta obra sin autorización expresa y por escrito del Departamento de Publicaciones de la Universidad Externado de Colombia. Las opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad de los autores.

EMILIA ABIN GAYOSO	DANIELA MONDELO
MARÍA CRISTINA ASCUNTAR RIVERA	AGUSTINA MOSSO
CECILIA BÁEZ	NICOLÁS PADÍN
CELIA BARRANTES JIMÉNEZ	MARICEL ALICIA PELEGRÍN
MIGUEL BOCHINI	IRIS PICO ARREGUI
SANTIAGO BUITRÓN CHÁVEZ	NORMA LETICIA RAMÍREZ ROSETE
ÁLEX RAMÓN CASTELLANOS DOMÍNGUEZ	MARTA SILVIA RUIZ
CARLOS CÓRDOBA CELY	LUIS ALFREDO RUIZ MARTÍNEZ
CARMEN CURBELO SALVO	CAROLINA SALDARRIAGA RAMÍREZ
JIMENA CURIEL GARCÍA	MANUEL SALGE FERRO
CLAUDIA ALICIA FORGIONE	MAYRA ANTONIETA SANDOVAL QUINTERO
EMILIANO GALLAGA MURRIETA	CLAUDIO STAFFOLANI
JOSÉ ANTONIO GARCÍA AYALA	MARÍA FERNANDA TANAI TOAQUIZA
MARTÍN EDUARDO HERNÁNDEZ JIMÉNEZ	IRENE TAÑO FLEITAS
NORMA ELIZABETH LEVRAND	SILVIA TESSIO CONCA
GLADYS LOPRETO	ALFREDO TORRE
ERIC MADRIGAL	MARCOS VARGAS MARTÍNEZ
MARIÁngeLES METIVIE	MÍRIAM ZÚÑIGA BENÍTEZ

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	13
-----------------	----

PRESENTACIÓN	
<i>Alfredo Torre</i>	15

Coordenadas actuales del patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica	
<i>Manuel Salge Ferro</i>	17

TEORÍAS

Patrimonio cultural institucional y patrimonio cultural popular. Hacia la descolonización del patrimonio cultural	
<i>Carmen Curbelo Salvo</i>	
<i>Irene Taño Fleitas</i>	35

LUGARES

La construcción comunitaria del patrimonio cultural inmaterial en situaciones de diáspora. El caso del Cerro de Medio Camino en Puerto Peñasco (Sonora [México])	
<i>Alex Ramón Castellanos Domínguez</i>	53

Entre las memorias subterráneas y el patrimonio vivo del viejo Barrio Sur de Colonia Sacramento (Uruguay)	
<i>Emilia Abin Gayoso</i>	79

El patrimonio cultural inmaterial en la Norpatagonia argentina: reflexiones y desafíos a partir de la experiencia neuquina	
<i>Nicolás Padín</i>	107

RITOS FÚNEBRES

La patrimonialización del Día de Muertos, patrimonio cultural inmaterial de la humanidad en la Ciudad de México: potencialidades y desafíos	
<i>José Antonio García Ayala</i>	135

“Al fin transcurrió aquella noche incómoda y llegó la aurora de otro día”. Patrimonio fúnebre galés en los cementerios del Valle Inferior del río Chubut (Argentina)

Maricel Alicia Pelegrín

Claudia Alicia Forgione

163

ALIMENTACIÓN

Valoración de la memoria biocultural alimentaria mediante el diseño y la creación. Estudio de caso: cocinas tradicionales de Pasto (Colombia)

María Cristina Ascuntar Rivera

Carlos Córdoba Cely

205

Lecciones aprendidas sobre la patrimonialización del mate

Silvia Tessio Conca

Norma Levrant

Claudio Staffolani

Mariángeles Metivié

235

GÉNERO

Las mujeres como patrimonio vivo en la construcción de procesos comunitarios en el barrio de Analco

Miriam Zúñiga Benítez

Norma Leticia Ramírez Rosete

257

El rescate del patrimonio cultural gastronómico santafesino a partir de las escrituras del saber culinario. Para una lectura y conservación en clave de género e interseccional

Agustina Mosso

279

EDUCACIÓN Y LENGUAS

El potencial educativo del patrimonio cultural inmaterial en los niveles obligatorios del sistema educativo argentino

Marta Silvia Ruiz

305

Cuahuitl + Tentli + Co. En la Orilla del Bosque. Patrimonio cultural simbólico, lengua y memoria <i>Jimena Curiel García</i> <i>Marcos Vargas Martínez</i> <i>Martín Eduardo Hernández Jiménez</i> <i>Luis Alfredo Ruiz Martínez</i>	329
---	-----

La diversidad lingüística como patrimonio cultural inmaterial. Estudio de casos en escuelas rioplatenses <i>Gladys Lopreto</i>	359
--	-----

PROYECCIONES COLABORATIVAS

La Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales (RAPCPC), un círculo de reflexión, debate y planteamiento de nuevos paradigmas epistemológicos mediante la coinvestigación académico-comunitaria de las prácticas sociales <i>Cecilia Báez</i> <i>Celia Barrantes Jiménez</i> <i>Miguel Bochini</i> <i>Santiago Buitrón Chávez</i> <i>Claudia Alicia Forgione</i> <i>Emiliano Gallaga</i> <i>Eric Madrigal</i> <i>Daniela Mondelo</i> <i>Maricel Alicia Pelegrín</i> <i>Iris Pico Arregui</i> <i>Carolina Saldarriaga Ramírez</i> <i>Mayra Antonieta Sandoval</i> <i>María Fernanda Tanai Toaquiza</i>	385
--	-----

AUTORES	411
---------	-----

AGRADECIMIENTOS

A todos los autores que forman parte de este libro, por su generosidad a la hora de compartir intuiciones, ideas, certezas y proyecciones en torno a nuestros patrimonios latinoamericanos. A la Cátedra Libre de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Universidad Nacional de La Plata por la labor monumental desarrollada y en especial a su director, Alfredo Torre. A los pares evaluadores que revisaron los materiales con atención y sabiduría. A la Universidad Externado de Colombia y sobre todo a la Facultad de Comunicación Social-Periodismo, por el apoyo en la publicación de la obra. Por último, a las personas a las que todos y cada uno de los autores les debemos cariños multiplicados. Que este libro sume a los patrimonios afectivos de cada quién. En mi caso a Penélope, la magnífica.

El patrimonio cultural inmaterial (PCI) constituye un campo de análisis en continua evolución en el que se entrelazan experiencias, conocimientos y construcciones identitarias que, lejos de permanecer estáticas, se reconfiguran de manera permanente en respuesta a los cambios sociales, políticos y culturales. Es un territorio donde confluyen memorias individuales y colectivas, prácticas ancestrales y expresiones emergentes, disputas por el reconocimiento y procesos de resignificación simbólica.

Esta obra surge de un trabajo colectivo y sostenido en el tiempo. Reúne una selección de artículos académicos derivados de ponencias presentadas en los encuentros Memorias, Saberes e Identidades, organizados y llevados a cabo en forma ininterrumpida por la Cátedra Libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), durante el periodo 2016-2024. Durante casi una década, estas jornadas se han consolidado como un espacio de intercambio intelectual y profesional en el que convergen voces de investigadores, gestores culturales, portadores de tradiciones y responsables de políticas públicas que propician un diálogo interdisciplinario y transnacional.

Quienes lean esta compilación encontrarán textos de naturaleza diversa y complementaria: investigaciones consolidadas, algunas derivadas de tesis doctorales; trabajos de sistematización de experiencias y metodologías colaborativas desarrolladas con comunidades; reflexiones situadas desde la gestión pública y comunitaria; análisis críticos que interpelan las categorías hegemónicas de patrimonialización; y, junto a ellos, contribuciones de carácter más descriptivo, incluso cercanas a discursos patrimonialistas o turísticos. Esta heterogeneidad, lejos de fragmentar el volumen, lo enriquece y refleja la complejidad inherente al campo del PCI, donde coexisten miradas y posicionamientos a veces convergentes y a veces en abierta tensión.

Uno de los ejes centrales presentes en los encuentros, y que recorre buena parte de los textos aquí reunidos, es la problematización de las memorias como construcciones dinámicas. Se las analiza no solo desde su dimensión histórica, sino también como procesos moldeados por lo social, lo afectivo y lo político. Este enfoque permite comprender cómo los saberes y las prácticas culturales se legitiman, se transmiten y, en ocasiones, se transforman en el marco de disputas identitarias, políticas de reconocimiento y estrategias de salvaguardia.

En este recorrido, emergen también debates en torno a los criterios que determinan qué manifestaciones llegan a ser reconocidas oficialmente como patrimonio. Lejos de constituir decisiones neutrales, estos criterios se gestan en contextos históricos y políticos específicos, moldeados por relaciones de poder. Algunos textos incorporan miradas críticas que cuestionan las estructuras epistemológicas responsables de sostener visiones uniformadoras de la cultura. Allí donde se despliegan, estas perspectivas abren horizontes para concebir marcos interpretativos y metodológicos más plurales, arraigados en la diversidad de experiencias y conocimientos.

La obra no se limita a describir prácticas culturales o a enunciar marcos normativos; propone, ante todo, un ejercicio de reflexión crítica y de construcción de herramientas para la investigación, la gestión y la formulación de políticas públicas. Al articular desarrollos teóricos con estudios de caso, ofrece insumos valiosos para comprender las tensiones entre conocimientos tradicionales y nuevas formas de producción simbólica, entre prácticas locales y dinámicas globales, entre políticas oficiales y estrategias comunitarias de pervivencia y reconfiguración cultural.

En un escenario latinoamericano marcado por la constante redefinición de sus políticas culturales, este libro se propone como un referente para quienes trabajan en la intersección entre investigación y acción: académicos, gestores, responsables de programas públicos y líderes comunitarios. En su conjunto, los textos reunidos aquí no solo documentan, sino que cuestionan y expanden las formas en que pensamos, reconocemos y gestionamos el patrimonio cultural inmaterial.

Finalmente, corresponde expresar nuestro reconocimiento a la Universidad Externado de Colombia y, en particular, a su docente e investigador Dr. Manuel Salge Ferro, cuya iniciativa y compromiso hicieron posible la publicación de este volumen. Su colaboración ha sido fundamental para que los resultados de los encuentros *Memorias, Saberes e Identidades* encuentren en estas páginas una proyección regional y un lugar de referencia en el debate contemporáneo sobre el PCI.

ALFREDO TORRE

MANUEL SALGE FERRO

*Coordenadas actuales del patrimonio cultural
inmaterial en Latinoamérica*

El patrimonio, en su acepción cultural, ha sido un concepto en construcción desde principios del siglo XX. En términos generales, el patrimonio cultural se refiere a un conjunto de ideas y modos de hacer, objetos y elementos que un conjunto de personas considera valiosas, hasta el punto de regular su protección a lo largo del tiempo.

Sin embargo, este enunciado simple ha dado lugar a una amplia variedad de enfoques, relaciones y usos que repercute por una parte en lo que pensamos y valoramos y, por otra, en lo que somos y lo que hacemos. A tal punto, que hoy en día el discurso del patrimonio ha producido un aparato complejo que interpela cada vez a más personas e instituciones en todo el mundo.

Para entender los cambios en torno a ese discurso del patrimonio cultural, se delimitan cuatro grandes eras, desde los postulados fundacionales y decimonónicos del campo, hasta las relaciones actuales entre patrimonio y acción comunitaria, poniendo énfasis en cómo se entiende, cómo se relaciona y cómo se manifiesta el concepto en cada una.

LAS CUATRO ERAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO” EN OCCIDENTE

La primera era es de orden fundacional. Se gesta durante la primera mitad del siglo XX, y entiende el patrimonio como algo concreto que hace referencia a objetos, estructuras y lugares que testimonian y reflejan los valores de las grandes civilizaciones occidentales del pasado. Su análisis y estudio es tarea de especialistas desde la apuesta epistemológica y el proyecto positivo de la ciencia, priorizando su documentación, medición y conservación fundamentada en criterios estéticos e históricos conforme a un naciente conjunto de cartas y resoluciones de nuevos organismos especializados en conservación, arqueología y arquitectura que sientan las bases del discurso y el aparato patrimonial (González-Varas 2018).

La segunda es la era de consolidación del canon, propia de la segunda mitad del siglo XX y que responde a lo que la literatura crítica ha llamado el discurso autorizado del patrimonio (Smith 2006). Aquí el concepto se asocia a un conjunto de bienes culturales que encarnan y representan los grandes principios y valores de orden universal impulsados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) en el ámbito global. El reconocimiento a la creatividad y el ingenio humanos, el respeto por la diferencia y la convivencia pacífica

entre los pueblos (Silverman y Ruggles 2007). Se definen las categorías del aparato patrimonial, se regula su protección y salvaguardia, se crean los mecanismos de administración y gestión del aparato y se articula una exitosa campaña de sensibilización y promoción del concepto entre organismos multilaterales de diverso orden y Estados nacionales en el mundo entero (Prats 2004).

La tercera corresponde a la primera década del siglo XXI, cuando irrumpen con fuerza los estudios críticos del patrimonio cultural, como una respuesta de las ciencias sociales a la difusión y consolidación del aparato administrativo del patrimonio (Harrison 2013). En general, se pone de manifiesto que el patrimonio se relaciona con un conjunto de procesos de dominación y fuerza al servicio de grandes intereses políticos, económicos y culturales (Bendix, Eggert y Peselmann 2013). De allí se deriva que el patrimonio no es un dominio *a priori*, neutro y aséptico, sino que debe entenderse como una construcción que regula un recurso poderosamente disputado por Estados y comunidades (Waterton y Watson 2015). Entre otras cosas, se critica con fuerza que el aparato patrimonial genera listas de bienes materiales y de manifestaciones inmateriales que reflejan los intereses, los gustos y las historias de quienes ostentan el poder (Meskell 2018).

La cuarta era, temporalmente asociada a la segunda década del siglo XXI, nos pone de cara a la reivindicación comunitaria de su participación dentro del gran aparato patrimonial; por una parte, como una reacción a los postulados académicos producidos por los estudios críticos, pero sobre todo a las lecciones aprendidas de los diferentes procesos de patrimonialización llevados a cabo en el mundo entero. En este punto, las comunidades, a partir de sus propios sistemas de pensamiento, reclaman su derecho a definir, enunciar y delimitar el patrimonio desde sistemas de valoración propios afirmando que los patrimonios pueden ser también individuales, cotidianos y emocionales, y que su reconocimiento y administración son procesos con profundas consecuencias a diferentes escalas en los que la comunidad debe ser el actor principal (Bortolotto *et al.* 2011).

Ahora bien, más allá de estas cuatro eras del concepto de “patrimonio”, y como queda claro al revisar detenidamente las contribuciones que integran este libro, el presente y el porvenir de los estudios del patrimonio y en particular los que realizamos desde América Latina nos ofrecen un rico escenario de reflexión e incluso de confrontación sobre las relaciones de poder que históricamente han definido y, al tiempo marginado, sujetos, lugares, objetos, manifestaciones y prácticas. El aparato patrimonial, su reflexión académica,

los movimientos sociales y los procesos comunitarios que le derivan componen una densa red desde la que reflexiones contemporáneas vinculadas a la educación y la pedagogía, el desarrollo sostenible, los procesos de paz, las manifestaciones y expresiones vinculadas a procesos de construcción de identidad y las memorias disidentes.

VECTORES DE LA POLÍTICA PATRIMONIAL EN AMÉRICA LATINA

Una vez enunciado el marco temporal en el que se inscribe el discurso global del patrimonio, se puede pensar en las formas como este se inscribe territorialmente en América Latina. Considerando que las contribuciones del libro detallan ejemplos en Argentina, Colombia, México y Uruguay, se propone a continuación una breve exposición del marco normativo y de gestión de estos países con carácter de la protección, conservación y promoción del patrimonio cultural, tanto material como inmaterial patrimonial.

Se debe hacer la salvedad de que en los artículos que componen el libro el concepto mismo de “patrimonio” aparece de formas muy diversas, desde la definición clásica de la Unesco, hasta su consideración como un mecanismo discursivo, institucional o gubernamental.

En Argentina, la política de protección del patrimonio encuentra sus raíces en la Ley 12.665 de 1940, que crea la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos con la responsabilidad de custodiar, conservar y administrar los bienes patrimoniales declarados, norma que se reforzó hace más de una década mediante la Ley 27.103 de 2014. Ya antes había sido complementada mediante la Ley 25.127 de 1999, que introdujo el Régimen del Registro del Patrimonio Cultural y definió a los bienes culturales como aquellos objetos, seres o sitios que constituyen un testimonio excepcional de la creación humana y la evolución natural, en concordancia con las disposiciones de la Unesco.

Si bien estas disposiciones fueron diseñadas alrededor del patrimonio material, a partir de la primera década del siglo XX Argentina, como la mayoría de los demás países latinoamericanos, suscribió y ratificó instrumentos internacionales como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 (Ley 26.118 de 2006) y la Convención sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales (Ley 26.305 de 2007), en respuesta a la ampliación global de la noción de “patrimonio”. En la actualidad,

la Secretaría de Patrimonio Cultural, mediante la Dirección Nacional de Bienes y Sitios Culturales, es la encargada de impulsar las políticas de identificación, gestión, protección y salvaguardia del patrimonio cultural.

La organización federal del país hace que cada una de sus provincias administre diversos sistemas de listas de bienes y manifestaciones del patrimonio, y se consolide así un amplio aparato de reconocimiento y gestión patrimonial. Al igual que en otros países del Cono Sur, la visibilización e inclusión decidida de las comunidades locales y la necesidad de la actualización del marco normativo y su reglamentación son retos venideros por asumir.

Para el caso colombiano, la regulación del patrimonio cultural se inscribe en el contexto normativo amplio que brinda la Constitución Política de 1991. En particular, el artículo 72 establece que el patrimonio cultural es de la Nación y que está bajo la protección del Estado. Este mandato se concreta por medio de la Ley 397 de 1997, conocida como Ley General de Cultura, y su modificación mediante la Ley 1185 de 2008, que introdujo el concepto de “bien de interés cultural” y fortaleció la dimensión participativa de la gestión patrimonial. En la actualidad está en curso en el Congreso de la República una nueva actualización que reorienta su espíritu en tono del reconocimiento comunitario y el enfoque biocultural.

Desde un plano operativo, durante el siglo XXI ha emanado una amplia variedad de decretos reglamentarios que poco a poco han ido proveyendo definiciones, mecanismos y herramientas de protección puntuales sobre bienes y manifestaciones. Hoy por hoy el aparato del patrimonio cultural colombiano reúne un conjunto amplio y diverso de lugares, bienes y manifestaciones culturales.

El país cuenta con el Sistema Nacional de Patrimonio Cultural, que si bien perfila un aparato descentralizado que se ordena y administra a diferentes escalas y que aboga por el reconocimiento de las memorias y de la diversidad cultural de comunidades indígenas, los grupos afrodescendientes y los grupos rom como actores clave en la gestión patrimonial, aún requiere mecanismos de implementación eficientes y de instancias administrativas mejor preparadas para hacerlo operativo.

En México, la protección del patrimonio cultural se estructura a partir de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972, recién complementada por la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas de 2023. Mientras aquella proponía un enfoque centralizado apoyado

en la actuación de organismos como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (Inbal), esta reconoce de forma explícita los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afromexicanos sobre su patrimonio, incluso la propiedad intelectual colectiva y el derecho a decidir sobre sus manifestaciones culturales.

La actualización de la norma está en concordancia con los estándares internacionales que promueven los derechos culturales y en particular el derecho al patrimonio de las comunidades. Sin embargo, como para el caso colombiano, el reto está en la aplicación efectiva de los marcos de reflexión y acción propuestos. Esto supone no solo el llamado a la participación comunitaria, sino también la flexibilidad necesaria para acoger e integrar la polifonía de lógicas, definiciones y procesos que implica.

En esta misma línea, países como México y Colombia se enfrentan a hacer sustantiva la participación dentro del sistema del patrimonio a las comunidades y al tiempo a pensar en la sostenibilidad y el seguimiento en el tiempo de las medidas y prácticas de conservación y salvaguardia.

En Uruguay, por su parte, la política patrimonial se organiza a partir de la Ley n.º 14.040 de 1971, que crea la Comisión del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Nación. Esta ley tiene un marcado acento sobre lo material y monumentalista acorde a la época en la que se promulgó. En términos particulares, la norma establece una serie de mecanismos de declaración, conservación e inventario de monumentos históricos y de prohibiciones en torno a su alteración o modificación que incluyen la posibilidad de expropiación estatal para su preservación.

Aunque esta legislación es anterior a las convenciones de la Unesco sobre el patrimonio material e inmaterial, la gestión patrimonial contemporánea ha ido incorporando de manera progresiva nociones, enfoques y líneas asociados a la reflexión propia del patrimonio cultural inmaterial. Así, vale la pena mencionar el Programa Nacional de Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial, instaurado en 2017 y que constituye un esfuerzo muy relevante en la actualización de las prácticas de salvaguardia, que se fundan en la participación de las comunidades portadoras y en la articulación con las Administraciones locales.

En términos generales, en Uruguay y Argentina persiste un enfoque predominantemente estatal y material sobre la conceptualización y el manejo del patrimonio cultural, como consecuencia del rezago en la actualización de sus marcos normativos. Sin embargo, en general para los cuatro países, la

vinculación del patrimonio cultural con estrategias de desarrollo sostenible, incluso en función de la administración turística, es aún incipiente. Al mismo tiempo, la innovación en los instrumentos, mecanismos y herramientas de conservación y salvaguardia sigue en deuda. Y que la carencia de indicadores de gestión sobre el patrimonio impide hacer balances del accionar del Estado sobre la materia.

En el futuro, el reto del patrimonio en la región está en entenderse como un activo social que fortalece la construcción de relaciones sociales significativas, la comprensión histórica y social de un grupo y el sentido de pertenencia y diferenciación de las comunidades. Va mucho más allá de un tecnicismo propio de pequeños círculos de especialistas, o de un repertorio de símbolos monolíticos de los Estados Nacionales del siglo XX.

ORIENTACIONES ACADÉMICAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL” EN AMÉRICA LATINA

Durante las últimas dos décadas el concepto de “patrimonio cultural inmaterial” ha adquirido una creciente relevancia en la producción académica latinoamericana reflejando los grandes cambios en los paradigmas teóricos que la sustentan y las apuestas y orientaciones consignadas en las políticas públicas nacionales que mencionábamos arriba. De nuevo, al considerar que las contribuciones del libro provienen de Argentina, Colombia, México y Uruguay, trataremos de dar algunas puntadas sobre las tendencias regionales, las particularidades nacionales y los desafíos compartidos que caracterizan el campo de los estudios patrimoniales en América Latina.

En lo que hace referencia a las tendencias regionales, podemos identificar cuatro grandes instancias. Parten del principio general que se ha transitado desde enfoques y miradas tradicionales centradas en la conservación de bienes muebles e inmuebles hacia perspectivas críticas que interrogan las relaciones de poder subyacentes a los procesos de patrimonialización, en las que se han ido incorporando de forma progresiva dimensiones participativas y decoloniales.

Como señala Levrand (2022), para el caso argentino, desde la segunda mitad del siglo XX se ha producido una progresiva ampliación en los bienes incluidos en el sintagma patrimonio cultural que ha llevado a incorporar elementos inmateriales como costumbres o testimonios significativos de una cultura. Esta transformación conceptual no es exclusiva de Argentina, sino

que refleja una tendencia regional impulsada en gran medida por la adopción generalizada de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco de 2003.

En México, este cambio conceptual lo registran Arizpe (2006) y Villaseñor y Zolla (2012), que, a pesar de reconocer el entusiasmo por el concepto de “patrimonio cultural inmaterial”, advierten sobre la persistencia de vicios heredados de las conceptualizaciones tradicionales de él. De manera similar, en Colombia, Salge (2018) postula un cambio desde enfoques predominantemente conservacionistas hacia perspectivas más críticas que interrogan las relaciones de poder subyacentes a los procesos de patrimonialización.

En Uruguay la tendencia de reconocimiento de manifestaciones culturales inmateriales, antes excluidas del ámbito patrimonial tradicional, ha sido tramitado especialmente mediante el estudio puntual de la lengua como expresión cultural fronteriza (Alfonso 2020, Albertoni 2021) y de la música, particularmente el candombe (Oliveira Ramos 2010, Anon 2016).

En primera instancia, una tendencia común es la apuesta por una visión integradora del concepto de “patrimonio”. En el contexto argentino, Lolicich (2011) propone una lectura sistémica de los componentes inmateriales del patrimonio afirmando su condición inseparable del patrimonio construido. Esta perspectiva integradora, también presente en Rotman (2023), encuentra eco en México, por ejemplo, en estudios sobre el paisaje agroecológico urbano (Gallegos Tejeda y Lina Manjarrez 2021), en Colombia sobre los paisajes culturales (Gómez Alzate 2015) e incluso en Uruguay en torno a las Misiones Jesuíticas (Curbelo y Barreto 2010).

En segundo término, existe una preocupación por el equilibrio entre la preservación cultural y la mercantilización del patrimonio. Para la muestra, en Colombia los trabajos de Montenegro (2013) y de Cabrera Martínez y Vidal Ortega (2017) señalan que las políticas culturales han ido asumiendo los modos, las retóricas y las lógicas de las políticas económicas. En México la reflexión de Aguirre-Tejeda, Gilabert-Juárez y Salazar-Peralta (2021) discute la instrumentalización económica del patrimonio, y la de Zúñiga Bravo (2020), su explotación como recurso turístico y económico.

En tercera medida, la mirada sobre el patrimonio como instrumento político y de poder y como discurso patrimonial desencadena mecanismos de inclusión y exclusión con los cuales el Estado construye su proyecto nacional. En Colombia, estudiando a partir de la configuración de las listas del patrimonio cultural (Andrade 2013) y la agencia comunitaria (Salge 2014).

En Argentina, de las tensiones entre las políticas institucionales y las demandas ciudadanas en torno al patrimonio de la ciudad de Buenos Aires (Rotman 2020). En México, en la evolución conceptual del patrimonio cultural en la legislación mexicana (Longhi-Heredia, Magaña Carrillo y Amaya Molinar 2023).

En cuarto lugar, una perspectiva crítica emergente que aborda las relaciones de poder entre patrimonio, colonialidad y subalternidad. Está representada en Argentina por los diálogos entre instituciones, territorios y grupos sociales (Lacarrieu y Laborde 2018). En Colombia, por ejemplo, a partir del efecto de los procesos de patrimonialización y los modos de silenciamiento y alterización que los acompañan (Gnecco 2019). Y en general, aquellos trabajos que identifican a lo largo y ancho del continente los retos que trae para las comunidades la inclusión en listas de patrimonio.

Ahora bien, allende las tendencias generales, podríamos decir que en Argentina destaca la reflexión sobre los desafíos jurídicos y normativos que plantea la protección del patrimonio cultural inmaterial (Endere y Mariano 2013, Mariano 2018). En Colombia, las reflexiones sobre el patrimonio cultural como recurso para la construcción de paz (Mouly y Giménez 2017, Guerra Molina 2019). En México, la amplia diversidad de estudios puntuales que van de la gastronomía (Vargas 2013, Ibarra Ceceña *et al.* 2024) hasta las ceremonias de los voladores de Papantla (Contreras Vizcaíno y Ramírez Herrera 2024). En Uruguay, el interés por expresiones culturales fronterizas e identitarias que han creado expresiones culturales híbridas que ahora buscan reconocimiento patrimonial (Acevedo 2011).

LOS RETOS VENIDEROS DEL PATRIMONIO EN AMÉRICA LATINA

A modo de cierre y como perspectiva para el futuro, podemos identificar cuatro grandes retos. El primero, la profundización de los enfoques participativos y en general del desarrollo de metodologías propias para el estudio del patrimonio cultural y en particular del patrimonio cultural inmaterial. El segundo, la necesidad de desarrollar estudios comparativos que sitúen las experiencias nacionales en el contexto latinoamericano con el fin de intercambiar experiencias y construir un corpus teórico propio.

El tercero, construir una agenda de investigación regional que incluya la atención a nuestras múltiples diversidades culturales y a su marginación

histórica. Y el cuarto, la profundización de un área emergente de investigación patrimonial global como lo es el efecto de las tecnologías digitales en las prácticas de conservación, difusión y apropiación del patrimonio cultural y que en América Latina ya empiezan a ocupar un lugar de reflexión (Conforti, Mariano y Endere 2023, Salge y Cruz-González 2024).

Así pues, este libro y cada una de sus contribuciones espera aportar en este sentido, brindando un marco de referencia compartido y nuevas líneas de desarrollo compartido para la región.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Fernando. 2011. “¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local”. *Apuntes-Journal of Cultural Heritage Studies*, 24(2) (julio-diciembre), 138-151.
- Aguirre-Tejeda, Blanca Viridiana; César Luis Gilabert-Juárez, y Ana María Salazar-Peralta. 2021. “La patrimonialización en México: las disputas en torno al patrimonio cultural intangible”. *Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural* (marzo). <http://dx.doi.org/10.32870/cor.a5n9.7364>.
- Albertoni, Pablo. 2021 “Mercantilización y autenticidad en la frontera uruguayo-brasileña”. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 60(2). <https://doi.org/10.1590/010318131032051620210623>.
- Alfonso, Silvio. 2020. “Identidad y conflicto lingüístico: el caso de la postulación del portugués como patrimonio inmaterial de la humanidad”. *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, 13, 77-89.
- Andrade, Martín. 2013. “¿A quién y qué representa la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la nación en Colombia?”. *Boletín de Antropología*, 28(46), 53-78, Medellín: Universidad de Antioquia.
- Anon, Andrea. 2016. “Un estudio de las políticas públicas para la gestión del patrimonio cultural inmaterial en Uruguay”. *Conexões Culturais*, 2(1), 198-200.
- Arizpe, Lourdes. 2006. “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”. *Cuicuilco*, 13(38) (septiembre-diciembre), 13-27.
- Bendix, Regina F.; Aditya Eggert, y Arnika Peselmann, eds. 2013. *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

- Bortolotto, Chiara, Annick Arnaud, and Sylvie Grenet, eds. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, vol. 26. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Cabrera Martínez, Alejandra María y Antonino Vidal Ortega. 2017. "Organización del patrimonio cultural en Colombia: una categoría inexplorada". *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 9(18), 383-421.
- Conforti, María Eugenia, Mercedes Mariano y María Luz Endere. 2023. "La fotografía como disparador de procesos de patrimonialización en las redes sociales en el centro de la provincia de Buenos Aires, Argentina". *Intersecciones en Comunicación*, 17(2).
- Contreras Vizcaino, José Javier y Gastón Ramírez Herrera. 2024. "Los voladores de Papantla: persistencias coloniales y resistencias comunitarias en dos prácticas en México". *Antípoda*, 57 (octubre-diciembre), 147-171.
- Curbelo, Carmen e Isabel Barreto. 2010. "Misiones jesuíticas e indígenas misioneros en Uruguay. Conocimiento aplicado para la integración al turismo cultural regional". IV Congreso Latinoamericano de Investigación Turística. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Ministerio de Deporte y Turismo.
- Endere, María Luz y Mercedes Mariano. 2013. "Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina". *Quinto Sol*, 17(2), 1-20.
- Gallegos Tejeda, Paloma y Pedro Lina Manjarrez. 2021. "Por un modelo de patrimonialización del paisaje agroecológico urbano en América Latina". *PatryTer*, 4(8), 156-171.
- González-Varas, Ignacio. 2018. *Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
- Gnecco, Cristóbal. 2019. *El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Gómez Alzate, Adriana. 2015. "Talleres comunitarios para la apropiación social del patrimonio en el Paisaje Cultural Cafetero, como estrategia para un modelo de diseño ecoeficiente". *Dearq*, 16, 134-145.
- Guerra Molina, René Alonso. 2019. "El papel del patrimonio cultural en el escenario de posconflicto en Colombia: paisaje, patrimonio cultural inmaterial y memoria para la construcción de paz". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 39, 116-141. <https://doi.org/10.14482/memor.39.303.66>.
- Harrison, Rodney. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. Routledge.

- Ibarra Ceceña, María Guadalupe; Elvira Martínez Salomón y Celia Guadalupe Montaña Flores. 2024. "Saberes ancestrales y la mujer en la transmisión del patrimonio; cocina tradicional yoreme mayo". *Mujer Andina*, 3(1), eo3o1o6.
- Lacarrieu, Mónica y Soledad Laborde. 2018. "Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad". *Persona y Sociedad*, 32(1), 11-38.
- Levrant, Norma Elizabeth. 2022. "Custodiar lo etéreo: avances y desafíos en la protección jurídica del patrimonio inmaterial en Argentina". *Estudios Sociales* (Santa Fe), 62(1) (enero-junio), 148-165.
- Lolich, Liliana. 2011. "El patrimonio inmaterial como sistema. Efectos de la industrialización en La Patagonia". *Apuntes-Journal of Cultural Heritage Studies*, 24(2) (julio-diciembre), 242-259.
- Longhi-Heredia, Sebastián Alberto; Irma Magaña Carrillo y Carlos Mario Amaya Molinar. 2023. "Evolución, usos y abusos de la noción 'patrimonio cultural' en México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 19(57) 101-129.
- Mariano, Mercedes. 2018. "La inmaterialidad y normatividad del patrimonio cultural". *Question*, 1(59) (julio-septiembre): 1-16.
- Mariano, Mercedes y María Luz Endere. 2013. "Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina". *Dimensión Antropológica* 58, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 33-59.
- Meskill, Lynn. 2018. *A Future in Ruins: Unesco, World Heritage, and the Dream of Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- Montenegro, Mauricio. 2013. "Articulaciones entre políticas económicas y políticas culturales en Colombia. El patrimonio cultural, el sector artesanal y las nuevas formas del valor y la propiedad". *Boletín de Antropología*, 28(46), 35-52. Universidad de Antioquia.
- Mouly, Cécile y Jaime Giménez. 2017. "Oportunidades y desafíos del uso del patrimonio cultural inmaterial en la construcción de paz en el posconflicto. Implicaciones para Colombia". *Estudios Políticos* 50, 281-302. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n50a15>
- Prats, Llorenç. 2004. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Ramos, Armando Oliveira. 2010. "El candombe, un patrimonio inmaterial de Montevideo en busca de una necesaria sustentabilidad material". *Ábaco*, 64, 103-110.

- Rotman, Mónica. 2023. "Patrimonio cultural. la transversalidad del campo a comienzos del siglo XXI: política y diversidad". *Aceno, Revista de Antropología do Centro-Oeste ol*, 10(23), 257-270. <https://doi.org/10.48074/aceno.v10i23.14566>
- Rotman, Mónica. 2020. "Patrimonio en la Ciudad de Buenos Aires: agendas estatales y prioridades ciudadanas". *Thule, Rivista italiana di studi americanistici* 48/49, 441-458.
- Salge Ferro, Manuel. 2014. "El patrimonio cultural inmaterial como principio de autoridad". *Boletín OPCA*, 6, 4-7.
- Salge Ferro, Manuel. 2018. *El principio arcóntico del patrimonio: origen, transformaciones y desafíos de los procesos de patrimonialización en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Salge Ferro, Manuel y María Catalina Cruz-González. 2024. *Postureo y pixeles para develar el presente: narrativas de los parques arqueológicos en la red*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Silverman, Helaine y D. Fairchild Ruggles, eds. 2007. *Cultural Heritage and Human Rights*. Springer.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge.
- Vargas, Luis Alberto. 2013. "La alimentación en las Américas: un patrimonio más complejo de lo que se suele pensar". *Sociedad y Ambiente* 1, 61-76.
- Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. 2012. "Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura". *Cultura Representaciones Sociales*, 6(12) (marzo), 75-101.
- Waterton, Emma y Steve Watson. 2015. *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. Palgrave Macmillan.
- Zúñiga Bravo, Federico Gerardo. 2020. "Patrimonialización, políticas públicas y turismo: las cocinas tradicionales en México, gestión y puesta en valor". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 36(2), 177-196.

LEGISLACIÓN

- Argentina. Ley 12.665 de 1940. "Creación de la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos". *Boletín Oficial*, 30 de septiembre de 1940.
- Argentina. Ley 25.127 de 1999. "Régimen del Registro del Patrimonio Cultural". *Boletín Oficial*, 1999.

Argentina. Ley 26.118 de 2006. “Aprobación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”. *Boletín Oficial*, 2006.

Argentina. Ley 26.305 de 2007. “Aprobación de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales”. *Boletín Oficial*, 2007.

Argentina. Ley 27.103 de 2014. “Modificación de la Ley 12.665”. *Boletín Oficial*, 17 de diciembre de 2014.

Colombia. Ley 397 de 1997. “Ley General de Cultura”. *Diario Oficial*, 7 de agosto de 1997.

Colombia. Ley 1185 de 2008. “Modificación de la Ley General de Cultura”. *Diario Oficial*, 12 de marzo de 2008.

México. Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. *Diario Oficial de la Federación*, 6 de mayo de 1972.

México. Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. *Diario Oficial de la Federación*, 29 de noviembre de 2023.

Uruguay. Ley 14.040 de 1971. “Protección del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural”. *Diario Oficial*, 20 de octubre de 1971.

Unesco. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París, 17 de octubre de 2003.

Unesco. Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. París, 20 de octubre de 2005.

TEORÍAS

CARMEN CURBELO SALVO

IRENE TAÑO FLEITAS

*Patrimonio cultural institucional y patrimonio cultural popular.
Hacia la descolonización del patrimonio cultural*

Las motivaciones que llevan a la reflexión y escritura de este texto se relacionan con el trabajo de campo en diferentes zonas y comunidades del territorio de Uruguay (Tacuarembó, Salto, Paysandú, Artigas, Colonia), y con las actividades de enseñanza e investigación en la Universidad de la República.

La investigación sobre los bienes culturales y su significación en localidades fuera de Montevideo, la ciudad capital, y el trabajo acumulado durante años en esas comunidades permitieron observar la relación que se desarrollaba con determinados bienes culturales. A partir de la recuperación de la memoria, de una contextualización histórica por medio de los archivos disponibles, de entrevistas pautadas, interacciones espontáneas y el desarrollo de talleres con instituciones, vecinas y vecinos, se realiza una cartografía de la significación, la apropiación, la conservación, los significados y los sentimientos involucrados con determinados bienes culturales en las localidades donde situamos nuestro trabajo.

Las intenciones del trabajo de campo buscaron sacar del discurso, dentro de las posibilidades, la palabra “patrimonio”. La referencia a los bienes culturales por el nombre que recibían en su comunidad y la investigación sobre esos bienes se realizan a partir de la palabra de vecinos y vecinas. Estas intenciones no siempre triunfaron, pero guiaron el trabajo en la relación con esas personas que estuvieron dispuestas a compartir la palabra con nosotras.

Esta introducción tiene la intención de mostrar hacia dónde va el discorrir de nuestro capítulo; como señalamos más adelante, este texto tiene una tensión entre las certezas y dudas, y por eso la serie de interrogantes que planteamos en el resumen.

Las palabras tienen el poder de nombrar y señalar la cosa que se mira a partir de lo que se nombra. Homi Bhabha (1994) en su libro *El lugar de la cultura* analiza la importancia de la imagen que verifica la existencia y la función del ojo que mira. En los territorios donde hemos trabajado; o en investigaciones que hemos relevado sobre el tema en nuestro país, cuando se categoriza un bien cultural como patrimonio, de inmediato cambia la situación de ese bien y se termina viendo con otros ojos esa fiesta que los reunía, el bordado que se enseñaba en una casa del pueblo, la receta de las tortas fritas que una “doña” preparaba los días de lluvia; o los árboles de la entrada que están desde antes que el pueblo tuviera nombre, o la vieja casa que habitó el primer médico que vino a la comunidad. Todos estos ejemplos dan cuenta de la importancia

de la palabra, más allá de la cosa. Todo lo que se ha señalado pasa a llamarse “patrimonio”, y con eso se verifica la existencia de un patrimonio que siempre existió como parte de la vida. Agreguemos a esta situación, cuando la categorización, como en varios ejemplos de los que relatamos antes, es de patrimonio cultural inmaterial; allí la apuesta sobre la palabra que verifica la existencia de la “cosa” (Bhabha 1994) es más profunda y complicada.

Como ya adelantamos, nuestros interrogantes son mayores que nuestras certezas. Hemos procedido a revisar y situar los conceptos que son importantes en nuestro planteo, a presentar una reflexión general en formato de ensayo y a plantear algunas ideas que tímidamente pueden entrar en el espacio de conclusiones, siempre tentativas. Lo que nos importa subrayar es que este conjunto de ideas que discurren en el texto que presentamos va dando cuenta de cómo avanzamos entre la teoría hegemónica, el trabajo de campo en las comunidades y la producción de un conocimiento que nos habilite a pensar en comunidad otras formas de estar en el mundo.

REVISANDO CONCEPTOS

Dentro de los conceptos que nos importa revisar y contextualizar a los efectos de clarificar nuestra presentación está el de “patrimonio inmaterial”, que es el primero que desarrollamos, enmarcamos y revisamos. Vale aclarar que el concepto de “patrimonio cultural”, que se analiza más adelante, no implica en nuestro planteo una problemática tan profunda; por eso no entra en este apartado. El siguiente concepto que desarrollamos brevemente desde una perspectiva gramsciana es el de “hegemonía”, que como señalamos al principio, se relaciona directamente con el origen y el consenso que tienen los conceptos centrales que estamos tratando. Por último, arriesgamos una cierta definición de lo que entendemos como “popular” en la antropología y en el contexto de nuestro trabajo de campo e investigación sobre el llamado patrimonio cultural.

A más de veinte años de la creación del concepto de “patrimonio cultural inmaterial”, que visibilizó y puso en valor los bienes culturales de comunidades, grupos sociales e individuos antes áfonos e invisibles, consideramos que es necesario seguir revisándolo y repensándolo.

Entendemos que la patrimonialización de bienes culturales a los que se denomina inmateriales en los contextos locales y regionales donde lo aplican con criterios universales y a la vez subjetivos los encargados de los relevamientos o las instituciones implica un serio peligro de homogeneizar

comportamientos por encima de la diversidad cultural, que es la protagonista del patrimonio cultural.

Hasta el momento del surgimiento del patrimonio cultural inmaterial no existía una diferenciación entre materialidad e inmaterialidad en el patrimonio cultural. La única diferencia era cultural y natural. De carácter muy hegemónico en consonancia con el contexto de pensamiento de la modernidad, la convención de 1972 establece identificaciones de patrimonio cultural prescindiendo casi de las sociedades.

La preocupación por incluir a los grupos minoritarios tradicionalmente invisibles para una sociedad organizada hegemónicamente generó ya en la posmodernidad la Convención 2003, que declara la patrimonialización de los comportamientos pertenecientes a los grupos minoritarios y tradicionalmente áfonos. Destaca en ella la necesidad de visibilizar estos comportamientos a partir de considerarlos inmateriales por oposición a los que darían lugar a los llamados materiales.

Con una lectura situada a más de veinte años de esa convención, debemos hacer otras preguntas y elaborar respuestas en otros marcos. Las consecuencias del eurocentrismo en la teoría, en la generación del conocimiento y en la visión sobre las comunidades y sus culturas no es algo superado, pues forma parte todavía de la matriz colonial de poder (Mignolo, 2007).

Teniendo en cuenta este marco que sintetizamos en el párrafo anterior, surgen las reflexiones siguientes, que tratan de recuperar un estilo muy latinoamericano como es el ensayo, marcando las tensiones entre ciertas afirmaciones y muchos interrogantes.

LO “INMATERIAL” EN EL PATRIMONIO

La Convención del PCI se produce en 2003, y se dirige a tener en cuenta como patrimonio cultural todos aquellos comportamientos que falsamente se oponen a lo arquitectónico. La incorporación hecha por diferentes ciencias humanas y sociales de carácter político universal de la oralidad y de grupos que no se tenían en cuenta en la Convención de 1972 es absolutamente bienvenida. Sin embargo, se sigue manejando la visión eurocéntrica, y las decisiones para nombrar determinados bienes culturales como patrimonio cultural inmaterial siguen estando del lado hegemónico; no están determinadas por los ciudadanos, al menos en nuestro país.

Si el concepto de “patrimonio cultural”, como veremos, es incomprendido por la generalidad de la población, mucho más lo es el patrimonio cultural inmaterial. En primer lugar se creó una falsa oposición entre patrimonio cultural inmaterial y un patrimonio cultural “material”. Este nunca existió antes y tampoco existe. Esto finalmente termina demostrando la comprensión básica del concepto “patrimonio”. Todo patrimonio cultural es un bien cultural que tiene significado, que debe estar interactuando con la sociedad, que está vivo. Y esto significa que cualquier patrimonio debe estar siendo usufructuado y cuidado para las generaciones futuras, sin que importen las características que tenga respecto a sus soportes.

El concepto “inmaterial” o de inmaterialidad tiene poca cabida en los comportamientos culturales en general, excepto en el plano de la fe para algunas religiones, en especial las que derivan de la raíz cristiana (Guanche 2009, 2012).

Esta confusión e indefinición sobre patrimonio lleva a serios problemas, a registros genéricos de oficios, artesanos o festividades y a una tendencia a considerarlo más popular que el “otro” patrimonio, cuando en realidad todos requieren los mismos atributos para ser considerados patrimonio cultural. Son productos culturales heredados del pasado, activos en el presente y protegidos, salvaguardados para el futuro.

Tal confusión causa una discriminación peligrosa para la esencia del patrimonio cultural. La visión distorsionada de los comportamientos culturales y de la construcción de la realidad a la que pertenecen. Del predominio de la vista y el tacto en la Convención de 1972 pasamos a incorporar todos los sentidos mediante los cuales los humanos conectamos y construimos la realidad que nos rodea: a la vista y el tacto sumamos oído, olfato y el gusto. Pero considerar solo la forma en que construimos el patrimonio, sería simplificarlo al máximo, continuar con la desinformación de los ciudadanos y prolongar el contenido hegemónico que tiene. Es no tomar en cuenta de forma explícita que todo patrimonio es memoria, apropiación, salvaguarda, identidad y afectividad. Sin estos atributos básicos no podemos referirnos a ningún bien cultural como patrimonio cultural. Y esto afecta a todos los bienes culturales, ni inmateriales ni materiales.

Por estas razones entendemos que no hay un patrimonio cultural material y otro inmaterial; ambos están compuestos por bienes culturales diversos para conformar un único concepto. Solo *patrimonio cultural*.

Por otra parte, el patrimonio llamado inmaterial no es menos hegemónico que el que se le opone. Visibiliza otros saberes y actores, pero quien decide finalmente si determinados bienes se declaran patrimonio termina siendo el investigador, y en los casos de patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, la Unesco.

Esto dicho sin mencionar los problemas internacionales que causa el patrimonio cultural inmaterial, porque este no maneja territorios culturales, sino territorios nacionales, lo que para algunas manifestaciones lo invalida desde el inicio. Las manifestaciones culturales son laxas; las prácticas, las costumbres, ciertos grupos originarios, no pertenecen a un territorio nacional, sino que sus procesos históricos los hacen presentes en un territorio más extenso que trasciende las fronteras políticas actuales.

LA “HEGEMONÍA” EN EL PATRIMONIO

Continuando con la revisión de los conceptos centrales en este capítulo, vamos a plantear someramente la hegemonía respecto al tema central, ya que permite visibilizar parte de ciertos procesos culturales, entender en otra clave cómo se produce el conocimiento, y los valores que aparecen como naturalizados en las relaciones sociales, aun en sociedades democráticas.

Se trabaja este concepto a partir de la teoría de Antonio Gramsci (2022) y de su análisis de las relaciones entre ideología —entendida como sistema de ideas que definen cierta visión del mundo junto con los principios que forman la base de dicha creencia— y sociedad. La hegemonía no es simplemente la imposición de cierto conjunto de ideas dominantes de una clase que ostenta el poder y el gobierno; la hegemonía trabaja más sutilmente, persuade, logra crear un consenso social sobre cierta visión del mundo que termina justificando el orden social existente. Las ideas hegemónicas las aceptan los grupos dominados como parte del sentido común sobre la naturaleza de la sociedad y su lugar en ella. Como ejemplo de lo dicho, hay quienes definen y categorizan, hay quienes aceptan, internalizan, hacen inventarios y reproducen.

La hegemonía es parte de todos los procesos de patrimonialización; implica aceptar un conjunto de ideas que aparecen como consensuadas en el ámbito internacional; significa reproducir en los Estados lo que emana de ciertos organismos internacionales que tienen el poder de la definición, el reconocimiento y la sanción. Esta idea llevada a la producción del conocimiento

sobre el tema hace a la propia academia parte de estos procesos de naturalización de cierta idea del mundo, las comunidades y sus bienes culturales.

LO “POPULAR” EN EL PATRIMONIO

En este punto nos interesa más que nada proyectar una posibilidad, recuperar el sentido de nuestros saberes en este mundo de la academia y de las instituciones de las que formamos parte. Proponer lo popular es retomar cierta tradición que ha sido cercenada; es proponer la posibilidad de construir comunidad y responsabilizarnos en el proceso y en las consecuencias.

Proponer lo popular tiene que ver en este caso con retomar el sentido de pensar con otros; no pensar por otros; habilitar la palabra y estar dispuestos a oír. Recuperar en definitiva una tradición tan importante, y necesaria en nuestras contemporaneidades, de la antropología, que Darcy Ribeiro (1969) definía como “antropología de la devolución”; el objetivo de las investigaciones y el trabajo con las comunidades debe ir de la mano de una obligación hacia ellas. Es una obligación que impone una devolución del conocimiento, una construcción en conjunto de cómo la situación de las comunidades puede proyectarse en un futuro mejor.

En este sentido se desarrolla en un apartado posterior lo que hemos convenido en llamar —provisoriamente— “patrimonio cultural popular”, respecto de ese conjunto de bienes culturales con significado, apropiación, preservación y afecto de parte de las comunidades, pero que no entran —por diversas razones— en las categorizaciones hegemónicas; y especialmente las propias comunidades no logran situar esos bienes dentro del concepto de “patrimonio”. Esa tensión entre lo institucional y lo popular o lo comunitario es parte de las motivaciones de estas reflexiones.

AMPLIAR LOS HORIZONTES DE NOMBRAR

Estamos acostumbradas a leer, entender y repetir el patrimonio como una fórmula mágica, emanada de la Unesco y aplicada por las instituciones nacionales en forma plana y homogénea para todo el territorio nacional. No reflexionamos sobre cuánto nos incumbe como individuos, en sentido regional y local, una definición universalista, homogénea y homogeneizante que aún a continentes, países, comunidades bajo etiquetas cuyo contenido esencial es el mismo sin tener en cuenta la diversidad de comportamientos culturales,

de territorios, de tiempos a los que atañe. La definición básica que hace al pilar del patrimonio cultural es lo que heredamos desde el pasado, usufructuamos en el presente y debemos salvaguardar para las generaciones futuras. Así dicho, comprende todo tipo de bien cultural que se decida deba ser declarado patrimonio.

Aparece como un tema simple, de aplicación instantánea, porque hay una fórmula indiscutida que lo define y cuya dinámica deben comprender supuestamente todos los individuos y cuya visibilidad ocurre cuando se dan los pasos institucionales legales necesarios para que se le pueda aplicar la etiqueta de patrimonio cultural.

Por su parte, la condición de constructo cultural que tiene el patrimonio cultural (Prats, 1998, 2005) le permite a cualquier miembro de la sociedad hablar de patrimonio en sus propios términos y comprensión. Que puede o no coincidir con la definición básica y las declaraciones hegemónicas que imponen qué y cómo se declara un bien cultural como patrimonio cultural.

LA NOMINACIÓN DE LA CULTURA

Pero comencemos desde el principio: primero el bien cultural. ¿Qué es un bien cultural? Existen diferentes definiciones y usos del concepto “bien cultural”. Desde su uso por la Unesco en la Convención de 1954 hasta los modernos giros semánticos y teóricos.

En los contextos asociados a la Unesco y según algunos teóricos como Ballart (1997, 2001) o Bourdieu (1988), un bien cultural tiene un sesgo de importancia que lo diferencia del resto de los productos culturales. Entiéndase por ellos cualquier manifestación surgida del comportamiento cultural en cualquier tiempo y lugar. Así mismo, los productos culturales pueden tener infinitas formas de manifestación: pueden ser objetos, pensamientos, acciones, festividades, relaciones de parentesco, edificios, ropa, música, lenguas y todo lo que forma parte de comportamientos individuales o grupales.

Para nosotros, esta definición es la que aplicamos a bien cultural como paso previo a cualquier tipo de jerarquización del bien y su máxima representación: la patrimonialización. Dicho de otra forma: para todos los ciudadanos, los productos culturales que son patrimonio y los que no son por encima de todo y básicamente bienes culturales. Pueden existir ciertas jerarquías que la vida social y cultural de las comunidades establece en su relación con su entorno, pero en ese caso es algo que adquiere significado en el contexto de la

cultura y no respecto al concepto de “patrimonio”. Resumiendo, entendemos que por debajo del rango patrimonio cultural existe una cualidad que nos permite homogeneizar todo producto cultural sin que importe su interpretación social: la de bien cultural. Un bien cultural es siempre un producto cultural en la amplísima diversidad que tienen estos para cualquier cultura, tiempo o lugar.

A partir de una base general cuasiinfinita de bienes o productos culturales, cualquiera de ellos puede considerarse o vivirse como patrimonio cultural. Pero entonces ¿quién decide cuáles de ellos pueden ser patrimonializados y cuáles no?

Llegados a este nivel de la reflexión, nos planteamos cuántos tipos de patrimonio cultural existen y cuál es su visibilidad. Pasemos a considerar la existencia de por lo menos dos tipos de patrimonio cultural, de acuerdo con su visibilidad y a quién decide que debe serlo.

PATRIMONIO CULTURAL INSTITUCIONAL

La Unesco, creada en 1945 y tratando de dar respuesta a las consecuencias de los saqueos, robos, destrucción de edificios históricos y obras de arte, entre otros haberes, tuvo como uno de sus fines la protección de este tipo de bienes culturales a escala universal. Un primer empuje comienza con la Convención de 1954 para la protección de bienes culturales durante los conflictos bélicos.

Avanzando en el tiempo, con profusos antecedentes en el marco de protección en el que predominaban sobre todo objetos arquitectónicos y escultóricos, surge la Convención de 1972 de la Protección del Patrimonio Cultural y Natural. Las convenciones son directivas universales vinculantes con la legislación que sobre patrimonio cultural cada país produce. Es decir, las decisiones de la Unesco dirigen el diálogo; los países legislan sobre la temática y cumplen con los lineamientos. En Uruguay la ley de patrimonio vigente es la 14.040 del año 1971, y todas las instituciones que derivan de ella son las encargadas de hacer cumplir la ley. En nuestro país, la Comisión Nacional del Patrimonio Cultural, dependiente del Ministerio de Educación y Cultura, es la que vela por su correcta aplicación.

La ley de patrimonio, o más exactamente, de Creación de la Comisión del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Nación, crea las herramientas para lo que el Estado quiera proteger, declarando como monumento histórico nacional o patrimonio cultural inmaterial, máximas figuras protegidas.

Existen algunas excepciones vinculadas con ellas. Por un lado, un conjunto de ítems tales como documentos históricos, instrumentos musicales y obras pictóricas, entre otros bienes, sobre los cuales será la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural la que decida en cada oportunidad si justifica su rescate de alguna transacción particular, por ejemplo, de un remate. Por otra parte, tanto los objetos procedentes de grupos originarios como los restos paleontológicos los considera la ley patrimonio cultural.

Para el resto de los bienes culturales, cualquiera podría ser declarado patrimonio cultural. En términos de la ley: monumento histórico nacional para todos aquellos bienes que están comprendidos en la Convención de 1972 y patrimonio cultural inmaterial, ateniéndose a la Convención de 2003. Tema que ya desarrollamos.

La palabra clave en este proceso es *declaración*. La pregunta que sigue es: ¿solo aquellos bienes culturales que declara el Estado son patrimonio cultural? Para explicarnos hemos creado una diferenciación entre el patrimonio cultural institucional y el patrimonio cultural popular.

Desde el plano formal, patrimonio cultural es todo lo que ha declarado como tal el Poder Ejecutivo en el caso uruguayo. Un bien cultural solo es patrimonio cuando se cumplen todas las etapas administrativas hasta el Poder Ejecutivo para que el bien sea declarado monumento histórico nacional o patrimonio cultural inmaterial. Sin esos pasos, y no siendo las excepciones que manejamos más arriba, ningún bien cultural podría o debería ser considerado patrimonio cultural.

Para ello debemos dejar claro qué es el patrimonio cultural, y más allá de una definición base, cómo reconocemos al patrimonio cultural, aunque no se mencione como tal. Ya expusimos la definición básica que fundamenta el patrimonio cultural. Pero a la definición hay que agregar otros aspectos que van ligados al concepto “patrimonio”.

PATRIMONIO CULTURAL POPULAR

Entremos en la otra cara del patrimonio cultural. Aquellos bienes culturales presentes en cualquier grupo social que cumplen con los atributos necesarios para ser patrimonio, pero carecen de declaración, quizá nunca la tengan y cuyos propietarios manejan sobre ellos todos los atributos que exigimos para que un bien sea patrimonio cultural. Estas situaciones se repiten en todo el territorio nacional en el ámbito de pequeñas comunidades, grupos sociales,

tanto en ámbitos urbanos como rurales. Sin embargo, los individuos que conviven cotidianamente con estos bienes que tienen un significado especial para la comunidad no emplean el término patrimonio para referirse a ellos. En otros trabajos se ha demostrado (Acevedo, 2017) que en estos entornos la hegemonía del concepto “patrimonio” no llega a asociarse con lo cotidiano, sino que está asociado a elementos públicamente conspicuos. Pero el uso del concepto, en el caso de Uruguay particularmente, parece tan claro para quienes lo utilizamos desde la academia que no reparamos en la contradicción que puede implicar para el vecino. En las comunidades en las que hemos trabajado en nuestro país, lo que en el ámbito comunitario o cotidiano se cuida y respeta se considera en general que no tiene, necesariamente, el valor para ser designado como patrimonio cultural, o en el caso de Uruguay, como monumento histórico, que es la figura legal que establece la Ley 14.040.

Nos preguntamos entonces ¿quién declara?, ¿para quién declara? y ¿qué significa el patrimonio cultural? Nos sirve como referencia de nuevo la investigación de Fernando Acevedo (2017), cuyo análisis de la politización y subjetividad hegemónicas que permean las declaraciones patrimoniales dejan completamente de lado lo que las pequeñas comunidades y grupos sociales sienten y les importa.

Por tanto, hay una segunda visión del patrimonio, a la que llamamos popular, que se identifica territorialmente por lo local y lo regional en una escala más amplia y que es invisible en general para quienes se encargan de declarar patrimonio y las poblaciones que conviven de manera natural con esos bienes. Para los lugareños, por las razones que expusimos más arriba, y para las autoridades que trabajan con el patrimonio, porque la principal preocupación es cumplir con las convenciones y bajarlo directamente a la población. En este sentido, hay otro conjunto de bienes culturales que no son patrimonio declarado pero que existe en las comunidades.

Patrimonio cultural y territorio cultural están estrechamente relacionados. Las declaraciones de monumento histórico nacional y de patrimonio cultural inmaterial no equivalen a una pretendida identidad uruguaya; se deciden en ámbitos políticos o en una mejor expresión político-académica y representan territorios apropiados. Los inmuebles más cercanos al bien, y otros vinculados con ideas y creencias, nuclea individuos de una región que está relacionada con esa creencia particular.

En el primer caso, cuanto más alejados estén los ciudadanos del bien cultural declarado patrimonio, más ajenos se sentirán, y por el contrario, se

sentirán más cercanos de aquellos patrimonios con los que conviven en lo cotidiano o atañen a territorios apropiados.

En este punto nos preguntamos: ¿cuál sería el interés en patrimonializar esos bienes no reconocidos en sentido hegemónico? En primer lugar, para reconocerlos hay que investigar, interactuar con la población. El mayor error que cometemos cuando hablamos de hacer un “inventario de patrimonio” en tal o cual lugar es que se llega con conceptos de valor ajenos a la población local. Volvemos a lo hegemónico, el patrimonio ya está construido por quienes van a hacer el inventario, y tiene una forma y valor *a priori* que resulta independiente de la población local, que deberá aceptar la decisión del que le viene a indicar que ese edificio, ese oficio, esa manualidad son patrimonio cultural porque así fueron declarados o porque forman parte de una lista que las autoridades responsables aprobaron.

Los inventarios de patrimonio y su reconocimiento *a priori* es una actividad subjetiva de los grupos de poder que manejan el concepto y que deciden qué es o no patrimonio para un conjunto hegemónico de especialistas. Estos grupos que manejan el concepto y tienen el poder para aplicarlo, en el caso de Uruguay, están integrados por ley a la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación, que depende en su mayoría de los representantes del gobierno de turno, pero involucra también a la academia con diferente poder de decisión; también existen otros poderes, en un segundo nivel, más locales en el ámbito territorial que corresponden a la gobernanza departamental.

Entendemos que solo con el diálogo directo inmerso en la comunidad se podrá hacer un inventario de aquellos bienes que la comunidad, sin llamarlos patrimonio, percibe y los siente como si lo fueran. Sin esa convivencia es complejo hablar seriamente de patrimonio en ningún lado. En primer lugar, porque los lugareños no manejan el concepto “patrimonio”, y en segundo lugar porque los investigadores van a descubrir cuáles son los bienes culturales que tienen una significación más conspicua que otros. Nosotros, ajenos a la vida local, no podemos reconocerlos *a priori*, porque forman parte de sus actividades cotidianas y están alejados del poderoso concepto de “patrimonio cultural”, producido en otros ámbitos, aplicado así mismo y alejado por completo de las realidades locales.

Dicho esto, deberíamos comenzar a enfocarnos hacia la consideración del patrimonio a la luz de los marcos teóricos que lo envuelven y los intereses políticos o económicos (turismo cultural) que lo afectan. Comenzar a producir la necesaria discusión vinculada a la visibilidad y participación de

las realidades propias de Latinoamérica, que muchas veces son vistas con un lente esmerilado producido en la Unesco. Esto nos lleva a repensar el tema a partir de teorías decoloniales y emergentes, relacionadas con las inquietudes locales, la diversidad cultural, más que continuar con las propuestas imperativas que emanan de ciertos organismos internacionales. En efecto, no son más que etiquetas que deben cumplir determinadas reglas impuestas desde afuera.

Como ya mencionamos al comienzo de este capítulo, las palabras que nombran importan, crean un mundo, definen un horizonte, establecen categorías, clasifican, no solo los bienes, sino también las culturas, la vida de las comunidades, la vida de las personas.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES: ENTRE INTERROGANTES Y CERTEZAS

La discusión sobre el patrimonio debe comenzar a tener como protagonista a la sociedad toda, en especial los grupos minoritarios y dejar de ser una etiqueta impuesta a espaldas de la comprensión de los ciudadanos.

Todo el andamiaje que rodea las discusiones sobre patrimonio depende de voluntades políticas, intereses económicos (no calificamos si buenos o malos) y contradicciones intrínsecas sobre el “valor” del patrimonio en las que se cruza peligrosamente el objetivo del turismo cultural. Este interés de oferta y demanda pone en riesgo la veracidad y conservación del patrimonio cultural si no se hacen las investigaciones pertinentes para su discurso y no se llevan a cabo los debidos inventarios de salvaguarda.

Algunas de las cuestiones que nos interpela en nuestro trabajo de campo en lo que concierne a los bienes culturales y su jerarquización —patrimonialización— es el lugar de las comunidades y de los investigadores.

Cómo investigar, ayudar a la preservación de los bienes culturales y hacer parte a las comunidades en las que existen estos bienes, aunque no tengan efectivamente el sello de patrimonio. ¿Es necesario visibilizar esos bienes culturales para los “otros”? ¿Es esto una forma de ayudar a la comunicación entre las diversas culturas? ¿Es necesario avanzar en caminos que pongan en valor patrimonial los bienes culturales que las comunidades valoran como parte de su cultura, de su ser y de su cotidianeidad?

Si transitamos por esos caminos, ¿qué ventajas implica para las comunidades? ¿En qué sentido los procesos de patrimonialización implican una

puesta en valor diferente para esos grupos? ¿Cómo no transformarnos en simples aplicadores de recetas elaboradas en otros ámbitos que responden a una concepción de la cultura que no deja de ser elitista y jerárquica?

Uno de los caminos posibles es abandonar el concepto de “patrimonio cultural” y sobre todo de patrimonio cultural inmaterial en el contexto de las comunidades y grupos sociales que no lo utilizan, porque su realidad no se refleja en esa categoría. Su jerarquización de bienes culturales no pasa por el uso del concepto “patrimonio cultural”.

Otro camino, intermedio tal vez, es pensar en planteos que se orienten hacia eso que hemos denominado —de forma provisoria— como patrimonio cultural popular —comunitario— que priorice la significación y conservación de esos bienes culturales a partir de la vida de las propias comunidades y no a partir de etiquetas, inventarios y propuestas que tienen el peligro de homogeneizar formas de estar, transitar y construir realidades en el mundo.

Para terminar, de nuevo aquí el planteo del comienzo: la palabra que nomina la cosa tiene el poder de transformar el mundo que nos rodea. Por eso insistimos en que replantear conceptos que tienen una historicidad eurocéntrica tan clara ayuda a descolonizar el conocimiento, la mente, el espíritu; transforma nuestra manera de relacionarnos con los demás y con el mundo. Entre certezas e interrogantes, continuaremos reflexionando, trabajando, investigando y apostando a elaborar teorías que reflejen el lugar en el mundo que habitamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Fernando. 2017. “Patrimonialización. Consideraciones conceptuales, teóricas y políticas”. *Anuario de Arqueología*, 7(1), 171-191. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/aarq/issue/view/138>
- Bhabha, Homi. 1994. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Ballart, Joseph. 1997. *El patrimonio histórico y arqueológico. Valor y uso*. Barcelona: Ariel.
- Ballart, Joseph. 2001. *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La Distinción*. Madrid: Taurus.
- Gramsci, Antonio. 2022. *La hegemonía de los excluidos. Materiales para una vida auténtica*, editado por Álvaro Otero. Madrid: Biblioteca Nueva.

Guanche, Jesús. 2009. *La cultura popular tradicional en Cuba: experiencias compartidas*. La Habana: Adagio.

Guanche, Jesús. 2012. “Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica”. *La religiosidad popular de matriz africana en los nuevos sitios de memoria de la ruta del esclavo en Cuba*, coordinado por Aldo Rubén Ameigeiras, 208-231. Buenos Aires: Clacso.

Mignolo, Walter. 2007. *La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Poder Ejecutivo de la República Oriental del Uruguay 1971. *Ley n.º 14.040. De la creación de la Comisión de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Nación*. Uruguay. <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/14040-1971/2>.

Prats, Llorenç. 1998. El concepto de “patrimonio cultural”. *Política y Sociedad* 27, 63-76. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/15446>

Prats, Llorenç. 2005. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913910002.pdf>

Ribeiro, Darcy. 1969. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

LUGARES

ÁLEX RAMÓN CASTELLANOS DOMÍNGUEZ

*La construcción comunitaria del patrimonio cultural inmaterial
en situaciones de diáspora. El caso del Cerro de Medio Camino
en Puerto Peñasco (Sonora [México])*

Mediante trabajo etnográfico, realizando recorridos, entrevistas, observación participante y con la aplicación de cuestionarios sobre las unidades domésticas de las familias indígenas nahuas asentadas en el municipio costero y turístico de Puerto Peñasco (Sonora [México]), se llevó a cabo una investigación antropológica desde 2008 hasta 2019 en diversos lugares de asentamiento de dichas familias. Esta investigación, que en un comienzo tenía el propósito de conocer los procesos migratorios y de asentamiento de familias indígenas en zonas de turismo de sol y playa en Sonora, nos permitió observar, registrar y acompañar los procesos de preparación y participación en el ritual a la Santa Cruz realizado por estas familias de los pueblos de Tlamacazapa, Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo, todos ellos pertenecientes a la subregión Balsas, en el estado de Guerrero, al sur de México. En este capítulo se aborda el proceso de reconstrucción del patrimonio cultural inmaterial, mediante la celebración del ritual a la Santa Cruz los días 1.º al 3 de mayo, en el lugar llamado el Cerro de Medio Camino, dentro de la reserva de la biosfera el Pinacate, zona volcánica de unas doscientas cincuenta mil hectáreas¹ en el estado fronterizo de Sonora (México).

Las familias indígenas nahuas que han migrado a Puerto Peñasco establecieron un lugar sagrado dentro de una reserva de la biosfera que ha sido declarada patrimonio mundial por la Unesco en junio de 2013. El territorio se encuentra bajo resguardo del Estado mexicano por medio de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) y además forma parte del territorio de otra etnia llamada los tohono o'odham (pápagos). Esta situación ha hecho que los “migrantes” indígenas nahuas reconstruyan sus prácticas culturales (ritual a la Santa Cruz) en medio de un conflicto territorial y por la defensa y reconstrucción de sus identidades étnicas.

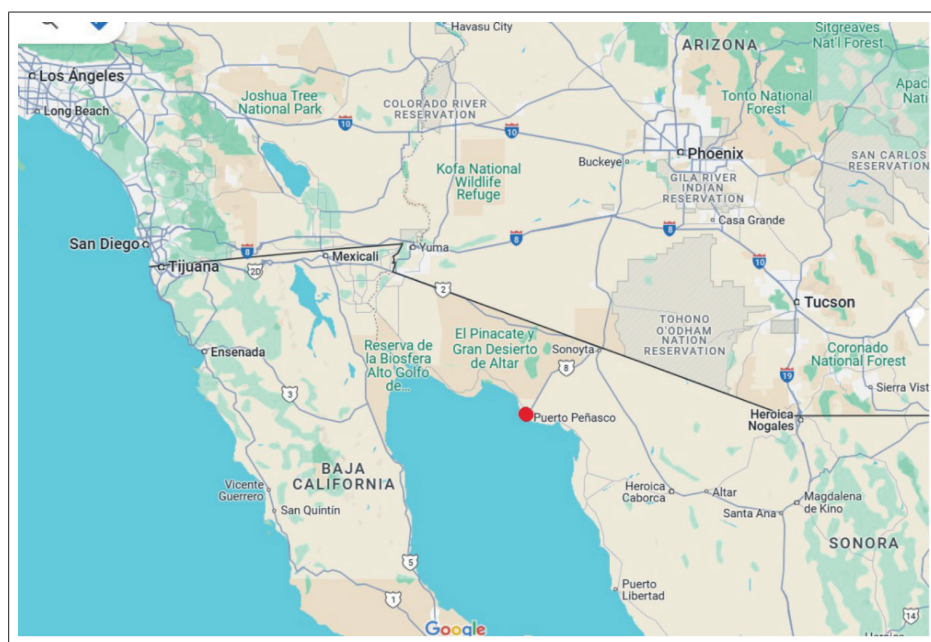
El trabajo describe el proceso de migración, asentamiento y reconstrucción de las identidades étnicas de las familias indígenas migrantes en un territorio que no es el de origen. Aporta una discusión del patrimonio cultural inmaterial como “demanda social de memoria”.

1 [https://www.gob.mx/semarnat/articulos/conoce-la-reserva-de-la-biosfera-el-pinacate-y-gran-desierto-de-altar-en-sonora-183557#:~:text=Esta%20ANP%20alberga%20a%20m%C3%A1s,Biosfera%20Mariposa%20Monarca%20\(2008\).](https://www.gob.mx/semarnat/articulos/conoce-la-reserva-de-la-biosfera-el-pinacate-y-gran-desierto-de-altar-en-sonora-183557#:~:text=Esta%20ANP%20alberga%20a%20m%C3%A1s,Biosfera%20Mariposa%20Monarca%20(2008).)

INDÍGENAS, MIGRANTES Y RADICANTES DEL SUR EN PUERTO PEÑASCO (SONORA), NOROESTE DE MÉXICO

Puerto Peñasco es un municipio que se encuentra enclavado en el estado de Sonora, en la parte noroeste de México. Su cabecera municipal es la ciudad de Puerto Peñasco (conocida también con el nombre de Rocky Point). Al norte colinda con los Estados Unidos de Norteamérica y el municipio General Plutarco Elías Calles; al noroeste, con San Luis Río Colorado; al sureste, con Caborca, y al sur con el Golfo de California (véase mapa 1). Muy cercanas a Puerto Peñasco se encuentran varias ciudades importantes de los Estados Unidos, como Phoenix, en Arizona, que se encuentra a 350 kilómetros de distancia, y Los Ángeles, en California, localizada a 749 kilómetros.

MAPA 1. LOCALIZACIÓN DEL MUNICIPIO DE PUERTO PEÑASCO
(SONORA [MÉXICO])



Fuente: elaboración propia con Google Maps.

Según los datos del censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi 2000), en el municipio de Puerto Peñasco

existían 403 personas hablantes de alguna lengua indígena, así: 140 hablaban el náhuatl, 56 el mixteco, 20 el yaqui, 15 el zapoteco, 11 el tarahumara, 10 el mayo, 9 el purépecha, 6 coras, 5 maya, 4 pápago, 2 huichol, 1 mazahua, 1 tlapaneco, 1 huasteco, 1 tzotzil, 1 chontal y 1 otra lengua, y había 119 casos reportados como no especificados. Para el año 2020 el Inegi reporta que la población de 3 años y más que hablaba al menos una lengua indígena fue de 471 personas, lo que corresponde a 0,75 % del total de la población de Puerto Peñasco. Las lenguas indígenas más habladas fueron náhuatl (232 habitantes), mayo (55 habitantes) y pápago (53 habitantes)².

Los datos anteriores muestran parte de la diversidad cultural establecida en este municipio, familias indígenas que llegaron a este lugar por la oferta de trabajo en el sector turístico y de la construcción. Los principales estados de la república donde nacieron estas personas fueron: Baja California, Guerrero, Oaxaca, Sinaloa y Sonora. Cabe señalar que el grupo étnico de mayor presencia es el náhuatl y que la mayoría no son originarios de Puerto Peñasco, sino de Guerrero, al sur de México.

Durante la estancia en el trabajo de campo para esta investigación se observó que, en efecto, en la Colonia Obrera, sitio elegido para realizar la etnografía, la mayoría de los habitantes hablantes de lengua indígena pertenecían al grupo étnico nahua y provenían de la subregión del Balsas, de pueblos como San Juan Tetelcingo, Maxela, Ahuehuetpan, así como de Copalillo y Tlamacazapa. Estos pueblos se dedican en su mayoría a la siembra del maíz y a la elaboración de artesanía. Esto explica la conexión de su asentamiento en Puerto Peñasco, lugar donde el turismo, sobre todo extranjero, compra los “curios” o artesanías elaboradas por la gente nahua de Guerrero, principalmente establecidos en la Av. 32, Mercado de Artesanías, como se ve en la imagen 1.

Las familias indígenas que llegan a Puerto Peñasco siguen una serie de trayectorias que van formando un ciclo migratorio. Por supuesto que cada trayectoria y ciclo que siguen estas familias tienen características distintas, tanto por el contexto de la industria turística como por los procesos locales e históricos de los lugares de origen.

2 [https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/puerto-penasco#:~:text=Lengua%20ind%C3%ADgena&text=La%20gr%C3%A1fica%20muestra%20las%2010,y%20P%C3%A1pago%20\(53%20habitantes\).](https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/puerto-penasco#:~:text=Lengua%20ind%C3%ADgena&text=La%20gr%C3%A1fica%20muestra%20las%2010,y%20P%C3%A1pago%20(53%20habitantes).)

Como se muestra en el mapa 2, las familias nahuas inician sus trayectorias migratorias saliendo del estado de Guerrero a partir de finales de los años sesenta, pero con un mayor auge a partir de los años setenta. Cada una de las familias está indudablemente ligada a la elaboración y venta de artesanías. Además, estas familias no solo dependen de su actividad artesanal, sino que siguen vinculadas a los ciclos agrícolas de sus lugares de origen y, por supuesto, a los ciclos rituales vinculados con estos.

Desde principios de los años sesenta las familias nahuas encontraron en la comercialización del barro una serie de mercados turísticos en ciudades como Taxco, Acapulco, Cuernavaca y México (Good, 1988, 186). Sin duda, la estrategia de reproducción social de los artesanos nahuas se enlaza con el contexto mundial de crecimiento de la industria turística. Acapulco y Taxco son dos de los lugares más representativos en el estado de Guerrero, al sur de México, que detonaron el turismo y la llegada de visitantes internacionales, de manera que este contexto para la venta de artesanías implicó una gran oportunidad.

IMAGEN 1. AVENIDA 32. ENTRADA AL MERCADO DE ARTESANÍAS, COLONIA OBRERA, PUERTO PEÑASCO (SONORA [MÉXICO]), 2025



Fuente: elaboración propia con Google Maps.

Pasados los años noventa, el puerto de Guaymas, en Sonora, y los Cabos San Lucas, en Baja California Sur, se fortalecen como zonas de turismo internacional.

Puerto Peñasco no es la excepción. El auge que se le ha dado a este municipio fronterizo y costero se muestra con una impresionante inversión en infraestructura hotelera, de servicios, inmobiliaria y otras que hacen de Peñasco un destino preferente. Su cercanía con Arizona lo hace la salida más cercana al mar (mar de Cortés) para los pobladores de este estado norteamericano. Cambia Peñasco su tradicional economía sustentada en la pesca (sobre todo de camarón) a una economía apoyada en el turismo y el negocio inmobiliario.

La llegada de familias canadienses y norteamericanas, personas adultas de la tercera edad (denominados *snowbirds*), que en temporada de invierno se internan en México para no padecer las heladas en sus lugares de origen, da pie a un crecimiento y expansión de dichas ciudades. Las familias nahuas llegan de esta manera a otros “nuevos” destinos y empiezan la construcción de redes familiares o de paisanaje (por barrios, localidad o subregión) que brindan solidez para la construcción de plataformas comerciales desde donde se ofrece su artesanía. Las artesanías que elaboran son hechas de yeso, concha de mar y bisutería. Existe una primera distinción en este sentido, ya que los que se dedican principalmente a la elaboración de artesanía son las familias de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo, mientras que las de Copalillo y Tlamacazapa se dedican al comercio.

Al comienzo de los noventa y con el auge del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) se da pauta al desarrollo turístico como potencial económico en Puerto Peñasco. La venta de artesanía representaba para las familias nahuas un ingreso muy remunerable, ya que el precio por una pieza de artesanía oscilaba entre veinte y cien dólares. La posibilidad de quedarse a vivir en este lugar también se presenta gracias al auge en los comercios. En síntesis, la elaboración y venta de artesanías fue el móvil principal de la búsqueda de la vida en el norte, en Puerto Peñasco.

Para el caso de las familias nahuas que llegan a mediados de los años ochenta al municipio costero de Puerto Peñasco, la construcción de un lugar propio empieza con la “toma” de tierras en una colonia en la que el metro cuadrado se encuentra muy por debajo de los costos del suelo costero. El metro cuadrado hace más de veintidós años les costó entre cien y doscientos pesos, por lo que comprar un lote³ de cien o ciento veinte metros cuadrados representaba un gasto no muy grande, gracias a las buenas ventas que para

3 Porción de terreno para una familia que varía entre 100 y 250 metros cuadrados.

entonces tenían. La venta promedio de una familia de artesanos era de entre cien y trescientos dólares diarios, en el periodo comprendido entre 1988 y 1990, cuando Peñasco representó junto con Mazatlán, Guaymas, Rosarito y Cabo San Lucas los “nuevos” destinos turísticos de sol y playa en el noroeste mexicano.

MAPA 2. MIGRACIÓN DE NAHUAS DE GUERRERO A MÉXICO
ENTRE LOS AÑOS SETENTA A NOVENTA



Fuente: elaboración propia a partir de datos de campo.

Una vez asentadas las familias en estos lotes que lograron comprar, el siguiente paso en la apropiación de sus lugares fue la lucha por los servicios públicos y por la construcción de una zona de venta de artesanías (mercado de artesanías), que es prácticamente la puerta de entrada a Sandy Beach, lugar residencial de norteamericanos y canadienses.

Sin embargo, el lugar de asentamiento, la Colonia Obrera, no se pobló de manera desordenada. El orden en el establecimiento tiene que ver con una localización espacial de cada una de las familias nahuas, según el lugar de origen. Así, las familias nahuas llegadas del pueblo de Tlamacazapa se localizan justo detrás de la avenida de las artesanías, la que lleva a Sandy Beach. La mayoría

de las familias se concentraron en tres manzanas y lograron enclavar como centro de su localización una cruz, que veneran cada 2 y 3 de mayo desde hace más de veinte años (véase imagen 2).

La historia de la cruz que se ha puesto en las calles donde viven las familias nahuas de Tlamacazapa tiene más de veinte años. Las primeras personas de este pueblo veían un bulto grande y negro, como una sombra; también veían y oían a una mujer vestida de blanco que se aparecía justo allí, en esa esquina. Por esta razón, nadie quería habitar esta zona, sección o manzana de la colonia; entonces decidieron, “como es la costumbre en el pueblo”, poner la Cruz para bendecir el lugar y consagrarlo; con esto dejaron de escuchar y ver la aparición. A partir de entonces se celebra a la Santa Cruz. Las familias de Tlamacazapa son las que se asentaron alrededor de esta cruz y son las encargadas de organizar “la fiesta” a este símbolo sagrado. Es la calle 32 la que alberga a unas cuarenta familias nahuas del pueblo de Tlamacazapa.

De esta manera, es la cruz la que delimita y señala social y espacialmente la localización de la “comunidad” de Tlamacazapa, y a partir de la fiesta a este símbolo sagrado se muestra el “poder” o la “distinción” de esta comunidad entre el resto de los paisanos nahuas. Esta celebración es una manifestación no solo hacia las otras familias asentadas, sino también es una muestra de la representatividad de los pueblos nahuas para el resto de la sociedad indígena y mestiza de Peñasco. El gasto que hacen las familias de Tlamacazapa es notorio, ya que se les da de comer a casi cuatrocientas personas cada 3 de mayo y se hace, después de la misa, un baile toda la noche. Cada persona de Tlamacazapa coopera con 20 dólares o 200 pesos mexicanos para la celebración. La organización la lleva a cabo un comité que se elige el 4 de mayo en un almuerzo que se da solo a las familias de Tlamacazapa. A este cambio de comité le llaman “el relevo”, y en él se juntan los del anterior comité y las personas más allegadas que cooperaron. Se elige el nuevo comité y el mayordomo, que va prendiendo las veladoras una por una hasta que se terminan todas las que dejaron el día anterior en el altar las personas que llegaron a la fiesta o a ver la cruz. El mayordomo nuevo tiene que hacer este pequeño ritual para mostrarse ante todos como el que se encargará, durante todo el próximo año, de la responsabilidad de organizar la fiesta a la Santa Cruz el 4 de mayo, por las familias de Tlamacazapa.

IMAGEN 2. FOTOS DE LA CELEBRACIÓN A LA SANTA CRUZ
POR FAMILIAS NAHUAS DEL PUEBLO DE TLAMACAZAPA (GUERRERO),
COLONIA OBRERA, PUERTO PEÑASCO (SONORA [MÉXICO]) 2013



Fuente: Álex Ramón Castellanos Domínguez.

Por otro lado, las familias llegadas del pueblo de Ahuehuepan y de San Juan Tetelcingo, ambos vecinos en el estado de Guerrero, concentraron sus lotes y casas cercanos al Centro de Desarrollo Comunitario. La mayoría de estas familias son las que elaboran en sus casas taller las artesanías de yeso que se venden en los locales comerciales y en la playa de Puerto Peñasco. Algo muy particular en la historia de estas familias es también la celebración de las posadas⁴. Cada año, desde hace más de veinte años, las familias de ambos pueblos rescatan una tradición que les permite iniciar la convivencia cultural en la colonia. Casi todas las familias nahuas de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo forman comités para organizar las posadas y la celebración

4 Las posadas hacen referencia a una celebración navideña en México que se realiza a partir del 16 de diciembre de cada año. En esta celebración se hacen rezos y se recrea el peregrinaje de María y José para buscar una posada donde descansar con el niño Jesús. Son populares por la comida, la música y el encuentro entre todas las personas que asisten a ellas.

a la Virgen de Guadalupe. En esta celebración se organiza cada familia para recibir a los peregrinos.

La representación de la peregrinación es un ritual que permite a los pobladores recorrer las calles de la colonia y visitar los hogares de las familias nahuas de ambos pueblos. Este recorrido es una delimitación espacial, pero también sociocultural, para dar a saber al resto de los habitantes quiénes son estas familias, de dónde vienen y, además, dónde se localizan en Peñasco. Las posadas y la celebración a la Virgen de Guadalupe son el inicio de una organización social de las familias de estos pueblos que poco a poco, a partir de estas festividades, van construyendo un consenso que desemboca también en la celebración a la Santa Cruz.

Las familias de San Juan Tetelcingo también empezaron a participar en la puesta de ofrenda en el Cerro de Medio Camino. Subían hasta doscientas o trescientas personas, y empezaron a hacer una plancha de cemento más grande para que pudieran caber todos en el cerro. Sin embargo, esto causó la molestia de los guardias de la Reserva de la Biosfera del Pinacate, ya que precisamente el cerro se encuentra dentro de los límites de dicha reserva. Así las cosas, un día, al subir de nuevo para colocar la ofrenda, llenos de sorpresa se dieron cuenta de que habían roto ya la plancha de cemento, tiraron las cruces y las aventaron y rompieron las cosas que se encontraban allí como veladoras y restos de la ofrenda anterior. Esto sucedió como en el año 2007 o 2008, ya que en el año 2010, al entrevistar a algunas familias de San Juan Tetelcingo, me invitaron a la primera celebración de la Santa Cruz que se realizó en una capilla denominada La Sagrada Familia (imagen 3), adonde llevaron la Cruz que los de San Juan originalmente tenían en el Cerro de Medio Camino. En un principio, las personas de San Juan Tetelcingo subían el 1.º de mayo a uno de los tres cerros del llamado Cerro de Medio Camino; luego, el 2 de mayo subían al segundo cerro junto con los de Ahuehuepan y por último, el 3 de mayo culminaban en el tercer cerro. Logré comprobar en campo que se realiza una sola visita a uno de los tres cerros. En este lugar tanto la gente de Ahuehuepan como de San Juan Tetelcingo (solo algunas familias) se ponen de acuerdo para poder llevar la ofrenda a la cruz de color azul, cruz de agua, que se visita.

Las familias de Tlamacazapa y el resto de las familias nahuas de San Juan Tetelcingo y Ahuehuepan, si bien comparten el referente de ser paisanos, gente del sur llegada a Peñasco, nahuas o indígenas, residentes, a la vez establecen diferencias en sus acciones y delimitan su identidad étnica.

IMAGEN 3. FOTOS CAPILLA DE LA SAGRADA FAMILIA,
CELEBRACIÓN A LA SANTA CRUZ. FAMILIAS NAHUAS DEL PUEBLO
DE SAN JUAN TETELCINGO (GUERRERO). COLONIA OBRERA,
PUERTO PEÑASCO (SONORA [MÉXICO]), 2013



Fuente: Álex Ramón Castellanos Domínguez.

LA RESERVA DE LA BIOSFERA EL PINACATE Y EL RITUAL A LA SANTA CRUZ EN EL CERRO DE MEDIO CAMINO

En el portal oficial del Gobierno de México⁵ se describe al Pinacate y el Gran Desierto de Altar como “[...] un vasto acervo de vestigios arqueológicos que se remontan a más de 20.000 años atrás [*sic*]; es un sitio cultural importante para los Tohono O’odham[,] quienes consideran que el origen de su creación se dio en el Pico Pinacate y donde aún realizan ceremonias sagradas [...]” (2018).

Además, se menciona que en esta reserva de la biosfera “[...] se pueden encontrar más de 540 especies de plantas vasculares, 40 especies de mamíferos, 200 de aves, 40 de reptiles, además de encontrar también anfibios y

5 <https://www.gob.mx/semarnat/articulos/reserva-de-la-biosfera-el-pinacate-y-gran-desierto-de-altar-161908>

peces de agua dulce. Existen especies endémicas, amenazadas y en peligro de extinción [...]”. (*idem*).

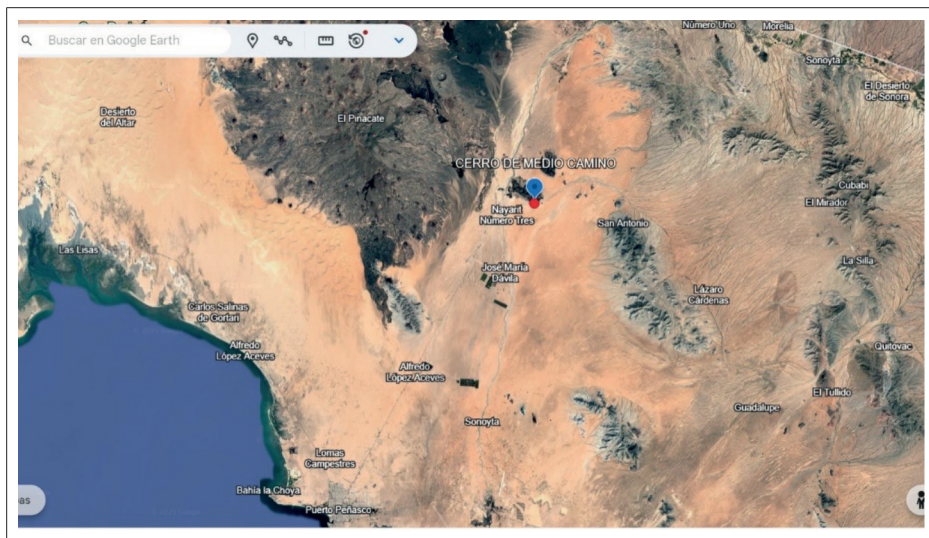
En un artículo publicado por Gardú *et al.* (2012), se afirma también que:

[...] esta parte de Sonora ha estado habitada, a lo largo de la historia, por abundante y singular flora y fauna, y por diversos grupos que dejaron a su paso signos interesantes de ingenio para sobrevivir en ella. Esta singularidad biótica y cultural ha dado lugar a una rica historia de exploraciones y descubrimientos científicos en los campos de la geología, biología, arqueología, etnografía e historia, y ha justificado en gran parte la declaratoria en la que el gobierno federal la constituye en reserva de la biosfera (Rb), mediante decreto publicado el 10 de junio de 1993, en el *Diario Oficial de la Federación* [...]. (3)

Sin duda, la Reserva de la Biosfera ha sido considerada un patrimonio natural único y, por otro lado, un sitio geográfico que revela una importancia social y cultural para varios grupos, entre ellos los tohono o’dham o pápagos. Es tan importante desde muchos aspectos que según Gardú *et al.* (2012), se debe considerar como un geosímbolo y “[...] como tal, un espacio geográfico transitado, apropiado y disputado física y simbólicamente, desde la prehistoria hasta la actualidad [...]”. (232).

Así, cabe señalar el hecho de que las familias indígenas nahuas, no originarias de Sonora, hayan encontrado, tomado, un espacio geográfico y se hayan apropiado de él y lo hayan convertido en un lugar simbólico y sagrado (mapa 3). ¿Pero cómo es que ha pasado eso? De qué manera, una reserva de la biosfera como el Pinacate alberga un sistema de cerros denominado el Cerro de Medio Camino en el que se realiza un ritual a la Santa Cruz entre del 1.º al 3 de mayo cada año y que además dicho ritual, en su versión inicial en los territorios de origen, esté vinculado al calendario agrícola. ¿A qué tiempo, ciclo o calendario se circunscribe la práctica ritual llevada a cabo en el Cerro de Medio Camino? ¿Cómo dio inicio este ritual en Sonora, en la Reserva de la Biosfera el Pinacate?

MAPA 3. RESERVA DE LA BIOSFERA EL PINACATE Y LOCALIZACIÓN DEL CERRO DE MEDIO CAMINO



Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps.

En entrevista con Esteban Calixto (2010), del pueblo de Ahuehuepan e iniciador del ritual a la Santa Cruz en el Cerro de Medio Camino, se pudo comprobar que este ritual de subir el 1.º de mayo al cerro que se localiza a la mitad del camino que va hacia Sonoyta, frontera con Estados Unidos, se origina por una teofanía:

[...] Allí había una capillita abajo y siempre cuando yo compraba figuras de palo fierro, y entonces iba allá en Sonoyta a comprar las figuras y siempre en la capillita a mitad de camino está la capillita que es de la Virgen de Guadalupe; ahí siempre pasábamos porque somos creyentes católicos y un día... este... junté unas piedras yo que ocupaba yo y juí subiendo hasta el cerrito hasta allá arriba ontá un cruz y pues hay taba la imagen... No sé de quién es de un santito... San Judas Tadeo, y una casita de madera y así estaba y pues lo soñé, esa misma noche así con su vestido blanco y como una barba... y así como estamos orita platicando y estábamos en el cerrito allí donde fui a recoger las piedras, allí estábamos sentados viendo los carritos como pasan, viendo pasar los carros y me dijo pues... yo puedo hablar por ustedes, puedo pedir, lo que quieras tú dime, pero puedes venir a visitarme cuando quieras, cuando pases puedes venir a verme [...].

A partir de esta experiencia, Esteban seguía comprando en Sonoyta sus figuras de palo fierro, hasta que un día cerca de la capillita donde a medio camino paraban siempre, se fijó alrededor y vio clarito la imagen del cerro que había soñado días antes. Paró su coche y subió de nuevo hasta la punta del cerrito y volvió a ver una cruz y la imagen de San Judas Tadeo. Recordó que ese lugar era el que había soñado y que justo allí le había indicado el “Ser” que se le había aparecido en sueños que hiciera una ofrenda:

[...] y ora allí le festejo y dije voy a festejarlo y allí al Santa Cruz le voy a hacer su basecita y también pedí permiso pues de quién era ese cruz... era de un señor que era ejidatario de allí y dijo pues sí póngalo pues si quieres ponlo allí, pero luego ya el señor tuvo problemas con los señores que cuidan todo el ejido ese... los del Pinacate de la Reserva esa... siempre no daban chance de poner cemento ni nada, no quieren que se ponga ni cemento ni nada de eso... no le digo no lo voy a hacer una basecita así chiquita onde quepa la veladora y ya luego lo limpiaron mis paisanos los demás... lo pusieron más grandecito y lo pegaron y lo acomodaron y lo hicieron más grande... los de San Juan, si esos de allá de San Juan... ya iba mucha gente y ya subía el sacerdote [...].

El Cerro de Medio Camino, como algunos lo llaman ahora, es sin duda un geosímbolo. Es un sistema de cerros en el que a partir de una teofanía se ha constituido un espacio geográfico como referente identitario de las familias nahuas principalmente de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo, ya que las familias de Tlamacazapan celebran a la cruz que tienen en la esquina de la cuadra donde se asentaron en la Colonia Obrera. Este sistema de cerros consta de tres cerros alineados en forma triangular aproximadamente con una distancia entre ellos de entre tres a cinco kilómetros.

En su trabajo sobre *Territorio y cultura* (Giménez 1996, 14-16) retoma la definición de Bonnemaïson (1981, 256) “[...] un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico, que, por razones políticas, religiosas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad [...]”. Según Gilberto Giménez, esto sería la definición de geosímbolo.

El proceso ritual comienza con la elaboración de la comida, casi siempre tamales de mole con pollo, que se preparan de manera especial para este día y preparan las esposas de Esteban Calixto y de Daniel Calixto, ambos jefes de las primeras familias que llegaron a Peñasco desde Ahuehuepan. Algunos

de los ingredientes provienen de Guerrero, por ejemplo, los chiles, el chocolate y algunas especias.

La comida ritual se empieza a preparar dos días antes de la “subida” al cerro. Las mujeres matan y pelan las gallinas, preparan la olla para poder remojar en el agua caliente las hojas de maíz para los tamales y para cocinar las gallinas. Las mujeres ponen la leña y muelen los ingredientes. Conviene señalar que en la preparación solo participan mujeres casadas. En esta ocasión, Esteban le enseñó a su hijo a moler los ingredientes y le permitieron a este participar, quizá solo porque él fue quien junto con Esteban (su papá) dirigió las peticiones a la Santa Cruz el 1.º de mayo (ver imagen 4). Una vez que se tienen las gallinas cociéndose en la olla, la esposa de Esteban junto con su hija prepara la masa para hacer los tamales. Se le agrega sal a la masa y se bate hasta que tiene una consistencia suave y manejable para poder envolverla en las hojas de maíz, las cuales también se traen de los pueblos del Balsas en Guerrero. Todo este procedimiento toma un día y una noche, justo la noche anterior a la subida al cerro, al 1.º de mayo.

IMAGEN 4. FOTOS DE LA CELEBRACIÓN A LA SANTA CRUZ
EN EL CERRO DE MEDIO CAMINO POR LAS FAMILIAS NAHUAS
DE AHUEHUEPAN Y DE SAN JUAN TETELCINGO





Fuente: Álex Ramón Castellanos Domínguez.

Por último, se puede decir que el ritual anterior da motivo al inicio del ciclo de ventas de las familias nahuas de la Colonia Obrera. El ciclo de ventas, a grandes rasgos, es el siguiente: 1) Semana Santa (marzo-abril), 2) primero de mayo (día festivo), 3) Cinco de Mayo (día en el que se conmemora la Batalla de Puebla), 4) verano (julio-agosto), 5) 15 y 16 de septiembre (días patrios), 6) Día de los Muertos (octubre-noviembre), 7) posadas y Día del Pavo (diciembre) y 8) de mediados de diciembre a febrero no hay ventas.

Como se puede apreciar, las ventas empiezan prácticamente después del 1.º de mayo, día en el que suben al Cerro de Medio Camino. Si en sus comunidades se pide por buenas lluvias y cosechas, aquí se pide por buenas ventas y turismo.

UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE CULTURA, PATRIMONIO Y GEOSÍMBOLOS

Como bien lo menciona Sherry B. Ortner (1984) en su ensayo sobre la teoría antropológica, desde los años sesenta el concepto de “cultura” atraviesa por las relaciones de diversas escuelas antropológicas a lo largo de los años y en sitios como Europa o los Estados Unidos. En su ensayo habla de una discusión que a partir de los años sesenta y setenta se convierte en eje de la

idea de cultura. Esta discusión se relaciona con la comprensión de la cultura como cultura objetivada y cultura interiorizada, interna o subjetivada, o bien, como cultura material y cultura inmaterial (simbólica). Al menos en los Estados Unidos, como lo señala la autora, para los años ochenta esa discusión se presentaba entre quienes se adscribirán al materialismo cultural y quienes se situaban en la antropología simbólica.

Sin embargo, quiero poner énfasis en que después de la década de los setenta, con los trabajos del antropólogo Clifford Geertz, el concepto de “cultura” dio pie a toda una corriente antropológica a la cual se le dio el nombre de “antropología simbólica”. Lo cierto es que su definición modificó desde entonces la idea sobre lo que significaba la cultura. La llamada concepción simbólica de la cultura en la que esta se define de manera general como “pautas de significados compartidos” o “universo simbólico que da sentido a nuestras acciones” dio auge a los estudios antropológicos y repercutió incluso en otras disciplinas. De acuerdo con Gilberto Giménez (2007):

[...] la concepción hoy por hoy más difundida en el ámbito de las ciencias sociales es la llamada *concepción simbólica de la cultura*, introducida en los años setenta por Clifford Geertz (1973) y reformulada desde una perspectiva más sociológica por John B. Thompson (1993) [...]. (229) [Bastardilla del texto].

Para este trabajo abordamos la cultura como *un proceso*, desde una perspectiva dinámica, que relaciona diversos aspectos o enfoques como los de la antropología estructural, la tradición marxista, los planteamientos de interiorización de la cultura de Pierre Bourdieu, etc. Todos ellos, como afirma Giménez (2007), “[...] tienen en común el reconocimiento de la naturaleza semiótica de la cultura, y por eso no son excluyentes, sino complementarios [...]”. (38).

Partimos de una concepción “simbólica de la cultura” definida por Giménez (2007) como “[...] [e]l proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. (39)

La definición anterior la puede complementar la idea de cultura situada o enmarcada en mundos culturales concretos, históricamente transmitidos en formas simbólicas en virtud de las cuales los individuos comparten sus experiencias, o bien organizan socialmente el sentido de sus acciones, concepciones

y emociones, como lo plantea John. B. Thompson (1998, 197; citado por Giménez 2007, 31). Estos planteamientos, si bien muy generales y sintéticos, nos acercan a la idea de patrimonio cultural como un distintivo “declarado y valorizado” que se distingue del resto del universo simbólico de los grupos sociales portadores de cultura.

Por consiguiente, según Hugué de Varine (1976) (citado por Giménez 2007, 217), el concepto de “patrimonio cultural” implicaría “[...] la revalorización de un sector de los bienes culturales del pasado y del presente como antídoto frente a la presión deshumanizante de la técnica y de la complejidad organizacional moderna [...]”. Según Giménez (2007), entendido así el patrimonio, correspondería a una “demanda social de memoria”; es decir, a un vínculo estrecho con la identidad de un grupo y a su memoria colectiva. En síntesis, en opinión de Giménez (2007):

[...] el llamado patrimonio cultural no es toda la cultura de un grupo o de un país, sino solo una sección valorizada de la misma que funge como simbolizador privilegiado de sus valores más entrañables y emblemáticos... El patrimonio cultural en México no es un círculo con un solo centro, sino en todo caso un conjunto de múltiples círculos intersectados o superpuestos, cada uno con su propio centro. Por ejemplo, el patrimonio de los grupos étnicos se define frecuentemente por la percepción valorizada de un núcleo cultural constituido por la religión... prácticas rituales acompañadas por variedades dancísticas, una lengua nativa... un determinado repertorio musical, todo ello en el contexto de una territorialización marcada por geosímbolos que funcionan como referentes de identidad [...]. (222).

De lo anterior se puede concluir que la articulación del Cerro de Medio Camino a un sistema socioterritorial amplio en el marco de un proceso de etnogénesis y multiterritorialidad étnica se centra en la creación de un geosímbolo que articula pasado y presente en el contexto de diáspora étnica por migración y que además centra, ordena, encausa y orienta el ciclo de ventas de las artesanías de las familias nahuas en esta zona turística de Puerto Peñasco.

En la definición de geosímbolo se aprecia cómo los geógrafos consideran la cultura como “[...] una instancia de mediación entre los hombres y la naturaleza... la cultura es todo aquello que humaniza el paisaje [...]”. (Giménez 2007, 161-163). Por eso se puede afirmar que los geosímbolos como objetos de representación simbólica y de apego afectivo desempeñan un papel

dentro de la conformación de las identidades socioterritoriales. A partir de este apego socioterritorial o topofilia se fincan las bases para la conformación de una nueva territorialidad e identidades étnicas. Sin duda, esto integra lo que se expone en el caso del Cerro de Medio Camino como parte del patrimonio cultural inmaterial (PCI) de las familias nahuas que construyen un sentimiento de pertenencia territorial, que consagran y “convierten” un sitio geográfico en un lugar antropológico, cultural y patrimonial-sagrado.

Al menos en el caso del Cerro de Medio Camino, se puede hablar del cruce entre la naturaleza, incluso protegida por el Estado mexicano, y la concepción simbólico-cultural del espacio de un grupo como los nahuas, que a partir de una teofanía consagran un sitio geográfico a una deidad que aparece en el sueño de uno de los integrantes de estas familias y en el espacio físico del camino entre Puerto Peñasco y Sonoyta, frontera con Arizona (Estados Unidos).

Las familias asentadas en Sonora pertenecen a diversos grupos etnolingüísticos, de manera que la experiencia de apropiación subjetiva, cultural-simbólica de los espacios de asentamiento en Puerto Peñasco necesariamente tiene que abordarse a partir de su etnicidad. Con esto no se estaría hablando solo de territorio en general, sino de una apropiación social étnica del espacio, a lo que Alicia Barabás (2008) llamará etnoterritorios.

Barabás (2008) plantea que tanto la representación del espacio y la territorialidad se dan en una mezcla de catolicismo y elementos de una matriz cultural mesoamericana. En este sentido, sostiene que los etnoterritorios se conciben como:

[...] espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares. Cada lugar pertenece a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud [...]. (121-123)

Continúa la autora diciendo que en su opinión estas entidades anímicas sagradas se manifiestan como un principio, una fuerza, un espíritu; se presentan en forma de nagueles o también en forma de santos católicos. Además, afirma que estas entidades anímicas sagradas son espíritus, pero pueden por tanto corporizarse, están consustanciadas con los lugares que controlan; de esta manera

Barabás (2008, 123) plantea que en su opinión “[...] la territorialidad es un componente básico en las cosmovisiones indígenas como la corporalidad [...]”.

Un elemento importante en esta interacción social entre los humanos y el mundo de las entidades anímicas sagradas es la reciprocidad o Ética del Don. A partir de estas relaciones de reciprocidad se van construyendo las alianzas entre humanos y seres anímicos, pero a la vez se van territorializando o materializando en el espacio dichas relaciones. Esta reciprocidad requiere rituales, ofrendas y sacrificios como elementos de comunicación y de relación.

Según esta lógica de las entidades anímicas o dueños de los lugares, podemos decir, junto con Barabás, que las nociones de “territorialidad” devienen de una tradición mesoamericana, pero han sido reconfiguradas hasta ser nuevas construcciones culturales. Estas nuevas construcciones culturales o reconfiguraciones se dan como parte de procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero que a su vez persisten en las concepciones y en las prácticas sociales.

Las relaciones entre estos seres y los humanos se realizan de diversas maneras, en los rituales, a partir de la lógica del don y la reciprocidad, en niveles cosmológicos verticales y horizontales, en la réplica de jerarquías y de organización social tanto en el mundo sobrenatural de estos seres como en las sociedades de cada cultura. A partir de esta breve síntesis de los elementos que propone la autora para reconocer los territorios étnicos, plantea también una definición de estos:

[...] el territorio como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional. Los territorios culturales estudiados son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llamé etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo [...]. (129)

Según Barabás, a partir de elementos como la cosmovisión, la tradición oral y los procesos rituales, se puede delimitar o encontrar la etnoterritorialidad simbólica. Los niveles horizontal y vertical, los cuatro puntos cardinales y el centro son orientaciones espaciales étnicas que propone la autora recuperar en el estudio de la etnoterritorialidad. Además, advierte la necesidad de

trabajar sobre las fronteras simbólicas y sobre la construcción de redes de los etnoterritorios.

Otro de los estudios socioterritoriales que vinculan etnicidad, cultura y territorio es la propuesta de Carlos Zambrano. El antropólogo colombiano Carlos V. Zambrano (2006) en su libro *Los ejes políticos de la diversidad cultural* hace una distinción que retomamos para nuestro trabajo. Habla de la diferencia entre la pluralidad de territorios y los territorios plurales. Aquellos denotan a grandes rasgos la cualidad de multiplicidad de territorios (Zambrano 2006, 148), es decir, espacios geográficos sujetos a un ordenamiento o disposición de este que muestra la organización de la diversidad de los actores o sujetos que lo habitan. Mientras que estos, los territorios plurales, el autor los define como: “[...] Además de abarcar la multiplicidad descrita anteriormente, abarcan todos los espacios terrestres ocupados por representaciones que tienden a legitimar la jurisdicción sobre sus habitantes y configuran las relaciones sociales entre las diferentes percepciones de dominio [...]”. (149)

De esta manera, el territorio plural étnico, en el marco de las relaciones interétnicas e incluso con el Estado y los diversos actores transnacionales en el marco de la globalización, nos permite reflexionar acerca de cómo el proceso mismo de asentamiento, de apropiación simbólica y creación de apego y pertenencia socioterritorial (Giménez 2007) se complementa con una representación política del espacio en la que la dominación, o bien la jurisdicción sobre este, tiende a legitimar acciones entre los grupos etnolingüísticos.

Entender la territorialidad como un proceso que presenta al espacio como objeto de representaciones culturales y políticas implica reconocer la trascendencia de las relaciones sociales en las que dichas representaciones se construyen. En este sentido, Zambrano (2006, 150) señala que “[...] el territorio se conquista, razón por la cual es lucha social convertida en espacio [...]”. Con esto queda claro que la apropiación espacial que llevan a cabo os grupos étnicos en Puerto Peñasco (Sonora) es producto también de una lucha constante por el dominio o jurisdicción sobre dichos espacios.

¿SE PUEDE RECONSTRUIR EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN SITUACIONES DE DIÁSPORA ÉTNICA?

Si bien ahora la discusión sobre los patrimonios ya no se centra del todo en la distinción entre patrimonio cultural y natural, patrimonio material e inmaterial o tangible e intangible, sobre todo porque se oficializó la definición

de patrimonio cultural inmaterial en la convención de 2003 de la Unesco, sí cabe preguntarse por las articulaciones y complejidades, incluso para la salvaguardia de este último, sobre todo cuando se cruzan espacios naturales con aspectos de apropiación cultural en situación de migración o diáspora, que nos enfrentan a preguntas como la que se hace en el título de este apartado. La Unesco^[6] (2003) define el patrimonio cultural inmaterial en el texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de la siguiente forma:

[...] Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana [...]. (2)

La definición anterior, si bien establece una relación entre comunidades y grupos respecto de los espacios naturales y sus usos, representaciones o expresiones y su transmisión de generación en generación, se sitúa, al menos pensando en los grupos etnolingüísticos⁷, en sus territorios de origen o nativos. Pero ¿qué pasa si dichos grupos o algunas de las familias de las comunidades, sobre todo vinculadas a grupos étnicos o etnolingüísticos, tienen que salir, migrar de dichos territorios de origen y asentarse en otros espacios? Más aún, ¿qué pasa si dichas familias encuentran que en sus procesos de asentamiento hay espacios que llegan a considerar sagrados y se vuelven parte de un sistema socioterritorial ampliado en el que territorios de origen y nuevos asentamientos forman dicho sistema? Además, cada espacio social apropiado desde la identidad y las prácticas rituales consideradas PCI guarda en sí

6 <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>

7 Retomamos el término “etnolingüístico”, de Miguel Alberto Bartolomé (1997), que lo define así: “Un grupo etnolingüístico estaría integrado por el conjunto de hablantes de variantes de una lengua o de diferentes lenguas de una misma familia lingüística” (54).

mismo la posibilidad de que se vea como parte de los derechos culturales de cada pueblo, comunidad o grupo.

Qué pasa cuando un grupo de migrantes nahuas del estado sureño de Guerrero en México llega a un municipio costero del noroeste llamado Puerto Peñasco, colindante con la zona fronteriza del estado de Arizona en los Estados Unidos, y da inicio a un ritual sagrado en dicho espacio a una entidad anímica que impulsa a las familias a realizar ofrendas (*huentli*⁸) en tres cerros, articulando con esto un sistema socioterritorial que comprende los etnoteritorios o territorios de origen de las familias con el “nuevo” espacio sagrado que se encuentra dentro de una reserva de la biosfera o área natural protegida llamada el Pinacate y que además es territorio de origen de otro grupo étnico, los tohono o’dham. ¿Podemos considerar lo anterior como una articulación de espacios patrimoniales? ¿Podemos hablar de la creación de un PCI a partir de la apropiación espacial y denominación de un sistema socioterritorial como el Cerro de Medio Camino? ¿Cuál es la gestión, acompañamiento o defensa y salvaguarda del PCI en este caso que las familias nahuas deberían realizar ante el Estado mexicano?

En el marco de las preguntas anteriores, se puede establecer un puente para la construcción de respuestas, incluida la del título que da nombre a este apartado, si tomamos en cuenta el decreto por el que se les reconoce al menos a cuatro pueblos originarios o indígenas en México la protección, preservación y salvaguarda de los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación, suscrito por el entonces presidente Andrés Manuel López Obrador y publicado en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF) el 9 de agosto de 2023. Se puede decir que existe ya un marco legal que permitiría dar seguimiento a la gestión para el reconocimiento de PCI al culto realizado por las familias nahuas en el Cerro de Medio Camino. En los artículos 4 y 5 de dicho decreto (DOF 2023) se establece lo siguiente:

[...] Las autoridades del Estado mexicano deben respetar y promover las acciones necesarias para proteger, preservar y salvaguardar el patrimonio cultural y natural, el equilibrio ecológico y el medio ambiente de los lugares y sitios sagrados y sus rutas de peregrinación, por lo que no serán objeto de nuevas concesiones o permisos relacionados con la minería u otras industrias que los

8 Nombre que se da a la ofrenda en lengua náhuatl.

afecten o deterioren [...] para garantizar el ejercicio efectivo de los derechos reconocidos en el presente decreto, se crea, con carácter permanente, la Comisión presidencial [...] encargada de la coordinación para proteger, preservar y salvaguardar los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos wixárika, náayeri, o'dam o au'dam y mexikan [...]. (8)

Si bien los anteriores artículos establecen una pauta fundamental para la defensa y gestión del PCI de los pueblos y territorios originarios en México, aún falta legislar para la defensa de sitios sagrados que se construyen o apropian en condición de diáspora étnica, migración o lo que llamamos multiterritorialidad étnica.

CONCLUSIONES

En general, creemos que la territorialidad de los grupos etnolingüísticos nahuas comprende tres espacios: la playa, la Colonia Obrera y los tres cerros donde se celebra a la Santa Cruz o el sistema de cerros llamado “de Medio Camino”. En estos lugares la dinámica de vida hace que sus recorridos y trayectorias cotidianos se vuelvan lugares significativos. Pero sobre todo, pensamos que la estrategia fundamental que finca las bases para afirmar que las familias nahuas, de los distintos pueblos, van construyendo un espacio propio, es el vínculo con lo sagrado. La consagración de las ventas y del periodo de ventas, la ofrenda al Ser supremo que encuentran en los Cerros de Medio Camino y la Cruz nos hacen pensar en la creación de una nueva territorialidad étnica o multiterritorialidad étnica, en un espacio geográfico marcado por sus propias tradiciones y cultura y con sus diferencias. Por tanto, la espiritualidad étnica es una manifestación del vínculo entre las entidades anímicas y la vida interior de los pueblos originarios. Dicha relación la podemos enmarcar en lo que se ha llamado cultura popular y retomarla como parte de la defensa del patrimonio cultural intangible (PCI). Para el caso de las familias nahuas en Sonora (México), es muy claro cómo las distintas manifestaciones rituales hacia los cerros y santos patrones, los mitos y la peregrinación son prácticas culturales que vinculan a las familias “migrantes” o en situación de diáspora étnica con los espacios geográficos de asentamiento, lo cual hace que se establezca un nuevo patrón y campo morfogenético que actúa como vínculo entre ellas y los diferentes lugares donde se establecen, o que vayan tejiendo lo invisible como parte de su espiritualidad y vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia M. 2008. "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, julio-diciembre, Universidad de Los Andes, Bogotá, 119-139.
- Bonnemaison, Joël, 1981. "Voyage autoir du territoire". *L'Espace Géographique*, 4, 249-262.
- Diario Oficial de la Federación (DOF). 2023 (9 de agosto). "Decreto por el que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos indígenas wixárika, náayeri, o'dam o au'dam y mexikan y se crea la Comisión presidencial para su cumplimiento". Secretaría de Gobernación. México.
- Garduño, Everardo; Alberto Tapia Landeros y Eva Caccavari. 2012. "Shuk Toak. Historia natural y cultural de un geosímbolo de Sonora". *Región y Sociedad*, año XXIV 5. El Colegio de Sonora.
- Giménez, Gilberto. 1996. "Territorio y cultura". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II(4), diciembre, 9-30. (Colima, [México]): Universidad de Colima.
- Giménez, Gilberto. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (Iteso). Colección Intersecciones.
- Good, Eshelman Catharine. 1988. *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Ortner, Sherry B. 1984. "La teoría antropológica desde los años sesenta". *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166. Cuadernos de Antropología. Universidad de Guadalajara.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 2006. *Los ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

EMILIA ABIN GAYOSO

*Entre las memorias subterráneas y el patrimonio vivo
del viejo Barrio Sur de Colonia Sacramento (Uruguay)*

El Barrio Histórico no surge de la noche a la mañana. Es un proyecto construido y posible por un proceso dialógico entre actores políticos, intereses y políticas económicas y turísticas, algunas ideas de valores patrimoniales y de desarrollo de ciudad anteriores. Barrio Sur de Colonia del Sacramento se transformó en Barrio Histórico entre las décadas del setenta y ochenta como resultado de un proceso de revalorización material y simbólica y de la patrimonialización del espacio urbano asociado a hallazgos arqueológicos de la época colonial y a la reconstrucción de símbolos históricos como la muralla más antigua de Uruguay y el portón de campo. La particularidad histórica explica la fusión de estilos arquitectónicos portugués, español y del periodo poscolonial, características que en la contemporaneidad le valieron doblemente su reconocimiento como sitio patrimonial nacional. Primero, en 1968, en el marco de gobiernos autoritarios se conformó el Consejo Ejecutivo Honorario para Preservación y Reconstrucción de la Antigua Colonia del Sacramento; luego, en 1995, la Unesco lo declaró patrimonio de la humanidad por su “valor universal excepcional”. En la actualidad es uno de los destinos turísticos más destacados del Uruguay¹. Es también una suerte de barrio patrimonial-escenográfico, con un marcado vaciamiento poblacional, con un recambio en los propietarios originales y con disputas por sus usos y significaciones históricos, actuales y posibles. Estas disputas se observan también con las memorias:

Por un lado, la memoria histórica asociada a la historia y arquitectura colonial y al proceso de patrimonialización centrado en la materialidad urbana, en las calles adoquinadas, en las casas de estilo portugués y español. Por otro lado, están las memorias sociales barriales, emotivas, vividas de residentes que habitan o habitaron el Barrio Sur, medianamente organizados, que entre el 2001 y el 2009 se reunieron y publicaron un folletín llamado *Memorias del Barrio Sur*. Por último, en los últimos cinco años, residentes referentes fueron declarados por el Gobierno local memoria y patrimonio vivo del

1 Según los datos publicados por el Ministerio de Turismo (2022), Colonia fue el cuarto destino más visitado, después de Montevideo, Punta del Este y el litoral termal, al recibir 309.185 personas. Este número es similar al de años anteriores, prepandemia COVID-19. En el 2019 recibió 285.988 personas y ocupó el cuarto lugar, cifra similar al promedio de los cinco años 2010-2015 (Ministerio de Turismo, 2019 y 2016).

Barrio Histórico; se elaboró un video documental titulado *Voces silenciadas* con entrevistas a viejos residentes del Barrio Sur (este documental es exhibido en los museos del Barrio Histórico) y se han fijado placas con códigos QR en las fachadas de casas de algunos residentes-referentes históricos que remiten a ese documental.

Este capítulo propone abordar la incorporación actual de estas memorias sociales barriales, que si bien remiten a un pasado reciente, no refieren a la dictadura militar, sino al proceso de expulsión poblacional iniciado en tiempos y contexto de autoritarismo. Estas narrativas memoriales subterráneas emergen como recurso estratégico en la construcción de una argumentación de integración de las memorias vivas al discurso y argumento del patrimonio histórico, en el marco de la necesaria reflexión y búsqueda de acciones que mitiguen los efectos no deseados de la especulación inmobiliaria y de la turistificación asociados a la patrimonialización.

El capítulo está organizado de la siguiente manera: primero se hace una breve presentación del Barrio Sur y su proceso de transformación por patrimonialización en clave arquitectónica y turística. Luego, un pequeño apartado relativo a las memorias patrimoniales y las memorias subterráneas. En la tercera y la cuarta sección abordaremos el caso de del Barrio Sur y las disputas de sus vecinos y exvecinos por reemerger como parte integrante del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento. La tercera sección se centra en la organización de los vecinos a partir de comienzos del siglo XX por el reconocimiento de las memorias del Sur —y los residentes originarios— como parte del Barrio Histórico. La cuarta sección refiere a la transformación de los vecinos en patrimonio vivo y parte del Barrio Sur/Barrio Histórico.

BREVES APUNTES SOBRE EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN POR PATRIMONIALIZACIÓN DE LA ANTIGUA CIUDAD DE COLONIA DEL SACRAMENTO

Si bien el Barrio Histórico de Colonia del Sacramento se construye como tal en la contemporaneidad, está asociado a una narrativa histórica particular. La ciudad de Colonia del Sacramento, fundada por los portugueses en 1680, enclave estratégico sobre el Río de la Plata, era una ciudad fortificada con su zona rural con quintas y chacras y camineras de conexión. Desde su fundación fue un espacio en disputa, de conflictos territoriales entre España y Portugal. Varias veces fue conquistada, invadida y sitiada. Otras tantas fue la diplomacia

la que medió en el pasaje de manos entre un imperio y el otro. Incluso los ingleses la ocuparon. Los procesos de independencia también la afectaron. Su historia está pintada de ocupaciones, destrucciones y de reconstrucciones que comienzan a finales del siglo XVII y ocupan buena parte del XVIII.

Barrio Histórico de Colonia del Sacramento tiene características particulares resultantes de su historia particular. Por su origen portugués, tiene calles angostas, con un pavimento en cuña y tejas de mulso, con direcciones que escapan a la planificación en damero típicamente española establecida en las Leyes de Indias y que encontramos en el resto de las ciudades coloniales latinoamericanas en general —y rioplatenses, para el caso que nos interesa—, pues se adaptan al terreno y a su función como sitio militar y enclave poblacional. La arquitectura presente en la ciudad irá tomando elementos propios de la construcción hispana, como las azoteas, y elaborando nuevas mezclas al integrar características de las construcciones portuguesas y españolas e incorporando en el proceso otras influencias arquitectónicas europeas de la mano principalmente de artesanos italianos migrantes que llegaron en años de expansión de la ciudad durante el periodo definitivamente español y de independencia. Este proceso de transformación urbana por acción y superposición de estilos que conforman palimpsestos es común en muchas ciudades de origen colonial en América Latina. Para ser reconocidas como Barrio Histórico, sin embargo, otras operaciones simbólicas se necesitaron.

La trama histórica y su expresión material en el espacio construido por medio del urbanismo y la arquitectura se interpretaron en claves simbólicas histórico-arquitectónicas que permitieron su puesta en valor y su protección como patrimonio cultural de la Nación. Si bien no se abordarán al detalle los pormenores del proceso histórico de patrimonialización en este momento, es importante señalar que, aunque hubo un primer intento a finales de la década de 1920, el proceso exitoso comenzó en 1968, durante el gobierno de Pacheco Areco, pocos meses antes de la implementación de las Medidas Prontas de Seguridad². La valorización de la antigua Colonia del

2 Pacheco Areco fue presidente entre 1967 y 1972. Fue quien instaló el 13 de junio de 1968, con su estilo de autoritarismo civil (Rilla y Yaffé, 2021), las medidas prontas de seguridad, medidas que duraron 1117 días y con las cuales se militarizaron funcionarios públicos, se involucró cada vez a las fuerzas armadas en los quehaceres civiles del Estado y se desplegaron acciones represivas y reprimieron movilizaciones sociales y estudiantiles en Montevideo y en ciudades de otros departamentos como Colonia. Esta es una mi-

Sacramento se vincula a la excepcionalidad de su caso (reforzando la idea de una “excepcionalidad uruguaya”), al comienzo de la gesta artiguista por la independencia, entre otros aspectos. Este proceso utiliza el patrimonio como un dispositivo ideológico asociado en este contexto a la construcción del Estado Nación, y en nuestra interpretación, al papel de los militares en la historia. Todos estos relatos históricos, profundamente militares, se desarrollan en tiempos de autoritarismo y, después, en la dictadura militar. El decreto hace referencia al valor educacional que tienen los testimonios de los hechos históricos y culturales —se hacía antes referencia a la traza y la arquitectura— y su aporte a la “la formación de nuestra personalidad nacional” (Decreto n.º 618/918). Al final de esta primera consideración, declara que la antigua Colonia del Sacramento debe estimarse como “parte integrante del patrimonio cultural de la Nación” (*ibid.*). Esta es una primera operación.

De acuerdo con los estudios realizados por la Oficina de Planeamiento y Presupuesto (OPP) en las décadas de 1960 y 1970 relevados por Thul (2012), Colonia ocupaba en el sistema turístico nacional el lugar de puerto de entrada de viajeros —provenientes de Buenos Aires la mayoría—. Era una suerte de “zaguán de paso” rumbo a Montevideo y las playas del este (Thul 2012, 144). Se reconocía, sin embargo, el potencial de Colonia y la necesidad de actuar al respecto. Por otra parte, como señalan varias investigaciones (Thul, 2012, Ibarlucea, 2019, Abin, 2023a, entre otras), el valor histórico patrimonial del Barrio Sur, o de la ciudad vieja de Colonia del Sacramento, no lo percibían las autoridades locales ni nacionales tan valioso como para invertir fondos para su protección, conservación y restauración. No obstante, la insistencia de académicos y políticos con proyectos de ley que presentaron desde la década de 1920 hasta finales de la de 1960 logró calar y generar una propuesta atractiva para el poder nacional. Una que aunaba patrimonio histórico y turismo. Se comienza a vislumbrar entre los políticos la reunión del valor histórico y patrimonial con el turístico económico, además de la naturaleza como recurso o motor de desarrollo ya conocido para los relatos turísticos de Colonia. Es decir, se propuso e implementó un nuevo modelo de transformación urbana que en lugar de recurrir al motor naturaleza, sol y playa como recurso atractivo, se asoció a la historia, la arquitectura y la cultura

nima mención del contexto histórico político nacional en el que inicia el proceso de patrimonialización del Barrio Sur de Colonia del Sacramento.

aglutinadas bajo el paraguas del valor del patrimonio nacional. Esta fue una de las operaciones simbólicas. El patrimonio cultural con carácter capitalista.

El Poder Ejecutivo firmó el 10 de octubre de 1968 el Decreto sobre Preservación y Restauración de la Antigua Ciudad de la Colonia del Sacramento 618/918. Se trata del documento fundacional y fundamental de la institucionalización y patrimonialización del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento. Este decreto crea el Consejo Ejecutivo Honorario para la Preservación y Restauración de la Antigua Ciudad de la Colonia del Sacramento, órgano encargado de llevar adelante la *metamorfosis* material y simbólica del Barrio Sur en Barrio Histórico.

El decreto que crea la nueva institucionalidad y la instrumentalización para una política de patrimonialización alude a las posibilidades o potencialidades de desarrollo y crecimiento económico que tiene por turismo cultural. Hace referencia a la política de desarrollo promovida por organismos internacionales que declaran “la importancia económica del acervo natural, histórico y cultural de cada país, por virtud del turismo cultural que dicho acervo promueve” (Decreto n.º 618/968).

La trama histórica y su expresión material en el espacio construido por medio del urbanismo y la arquitectura fueron interpretados en claves simbólicas histórico-arquitectónicas que permitieron su puesta en valor y su protección como patrimonio cultural de la Nación en tiempo de autoritarismo. Luego, en 1995, el Barrio Histórico de Colonia del Sacramento se inscribió en la Lista del Patrimonio Mundial de la Unesco. Su valor excepcional universal está dado por “la presencia de destacados testimonios en su traza urbana y en sus construcciones, vinculados con la naturaleza y objetivos de los establecimientos coloniales europeos, en especial durante el periodo inicial de fines del siglo XVII” (Unesco, 1995).

Cravotto (1996), uno de los arquitectos que acompañó desde el principio el proceso de patrimonialización del Barrio Sur en Barrio Histórico, declara en el libro que acompañó la divulgación de la declaración del sitio como patrimonio mundial, resumiendo lo planteado:

Afirmar que la Colonia del Sacramento es el único ejemplo de su género entre los repetidos e implacables dameros de las ciudades del sur de Iberoamérica, fundadas según las Leyes de Indias del imperio español, sostener que la ciudad tiene un código singular y muy funcional y que no se le conocen parientes vivos en esta meridional zona del mundo, supone admitir —sin esfuerzo— que estamos ante un excepcional y valioso testimonio de la historia colonial de América. (Cravotto, 1996, 258).

FOTOGRAFÍA 1. CALLE DE LOS SUSPIROS



Fuente: Emilia Abin Gayoso.

A partir de entonces comienza una nueva etapa en el proceso histórico de patrimonialización y de conformación del Barrio Histórico como destino turístico (Ibarlucea, 2015, 2018; Thul, 2012; 2005, Blixen, 2005). Se produce un segundo recambio de propietarios. Se exagera el uso de casas como locales comerciales, restaurantes, hoteles y hostales. Disminuye aún más el número de residentes permanentes. Se produce un efecto de turistificación del sitio (Ibarlucea, 2015, 2018) que afecta de nuevo la forma de habitar del barrio.

Estos planteos remiten a Barrio Histórico conformado por casas de piedras. Al leer las declaraciones de 1968, de la postulación para ser incorporado en la lista, el valor excepcional dado o el libro publicado por académicos en 1996 que fundamenta la incorporación del Barrio y la historia de la transformación patrimonial, los residentes del Barrio Sur no aparecen mencionados. No integran los planteos ni planes de transformación barrial en tono patrimonial. Tampoco son protagonistas en los discursos de los políticos ni de los académicos que publica la prensa local o nacional en ese tiempo.

Con todo, como ocurre en otros casos, este tipo de procesos de vario-
lización repercute en las formas de habitar. Se registró un vaciamiento de
la población originaria asociada primero de la nueva imagen de lugar para
habitar —o habitar como segunda morada para el caso de argentinos princi-
palmente que compraban casas viejas y las restauraban en las décadas de 1970
a 1990— y de la especulación inmobiliaria asociada a todo el proceso de patri-
monialización y luego turistificación con el sello de la Unesco (Abin, 2023a,
Ibarlucea, 2015, Thul, 2012).

VECINOS SIN BARRIO, PERO CON MEMORIAS

Esta ciudad fortaleza, antes de ser Barrio Histórico era un barrio más de Colonia:
el Barrio Sur, barrio periférico, marginal, barrio de gente pobre, de conventillos
y lavanderas; un barrio de prostíbulos y de boliches... una zona de la ciudad
percibida por muchos habitantes de Colonia como peligrosa y ruinoso (en
amplios sentidos de los términos). Un barrio con “falta de higiene”, “des-
trozado”, con vegetación que crece fuera de lugar, y “abandonado en todos
sus aspectos”, de acuerdo con las descripciones del medio de prensa local
La Colonia (La Colonia, 1.º de agosto de 1961, 1).

¿Cuál era el lugar que se les daba a los residentes del Barrio Sur en este pro-
ceso? La fundamentación de decreto que empieza la transformación simbólica
y material del Barrio Sur en Barrio Histórico da pistas al respecto. Comienza
con un pequeño párrafo que pone a la región de San Gabriel y la Ciudad de
Colonia del Sacramento en el centro de las relaciones geopolíticas europeas
de los siglos XVII y XVIII y su expresión en América del Sur y del Río de la
Plata (Decreto 618/918), siendo consistente con los discursos históricos y
reconocidos (Capurro, 1928) que integran, como el de Azarola Gil (1940),
ediciones especiales para los estudiantes de secundaria. El valor de la historia de
Colonia no queda recluso al espacio-Colonia, sino que remite a la his-
toria de la región y de Europa. La zona de la ciudad llamada comúnmente
Barrio Sur, nombrada en el documento únicamente como antigua Ciudad
de la Colonia del Sacramento, es el artefacto urbano y arquitectónico que opera
como testimonio material de la veracidad de la narrativa histórica. Legitima las
narrativas históricas trascendentales para Europa, para el Río de la Plata y para la
conformación del Uruguay como país. Por otra parte, esta narrativa no se pone en
duda: principia el texto de la fundamentación y decreto con la referencia al peso
histórico de Colonia del Sacramento recurriendo a la palabra *visto*. La historia

de Colonia y el espacio-Colonia en la historia se expresan en el documento como una verdad, no como una interpretación o un punto de vista. Hay un uso estratégico de la historia como argumento inicial e irrefutable para fundamentar el decreto que promueve la preservación del sitio y con él de la historia y la temporalidad colonial y de inicios de la República. El presente de la península, es decir, el Barrio Sur de 1968, no aparece. El presente solo se menciona como riesgo ante la destrucción de la tradición.

La primera acción a pocos años del proceso de transformación simbólica del Barrio Sur por patrimonialización transcurre en tiempos de gobiernos autoritarios y militares, con Pacheco como presidente. Con Pacheco Areco al mando, Uruguay experimentó lo que Rico (1989) denominó un “giro conservador”. Este cambio se caracterizó por la implementación de medidas oficiales similares a las adoptadas por las dictaduras militares de Brasil, Argentina (1966), Paraguay y Bolivia. Uruguay mantuvo un Estado de derecho vigente hasta 1973, cuando comenzó la dictadura militar (1973-1985).

¿Qué posibilidad de resistencia tenían los vecinos del barrio marginado? Uno de los vecinos me contó la historia de Martínez, vecino que vivía en la casa de piedra que hoy aloja el Archivo Regional.

—Vecino: “Había un señor Martínez y le expropiaron la casa. ¿Y él les decía y yo dónde voy a ir? Y ellos eran 30, 30 vivían ahí. ¿Y yo dónde voy a ir ahora, comisario? Bueno, si no se va, pierde el puesto en la policía. —Martínez era la policía— Así que imagínate si había presión”.

—Emilia: ¿Hubo alguna situación de alguna familia, o alguna persona que se resistiera?

—Vecino: Nadie.

Se recuerda el temor a que le sacaran la casa. “¡Claro, por eso la gente empezó a venderla!” me decía un vecino. Otro comentaba:

“Bueno, hay otra cosa... la casa que te conté en la Calle el Suspiro, que era mi abuelo, que nació ahí, vivía con mi padre, tenía cinco años, vivía en la calle de los Suspiros y yo vi el telegrama y todo cuando vino la policía y le expropiaron la casa”.

Por otra parte:

No todos eran propietarios, muchos eran conventillo... porque mira... esas casas, muchas eran viejas sucesiones que era imposible, que para ponerse de acuerdo entre todos... los 45 primos que eran, por ejemplo, entonces la alquilaban. Y entonces vendían esa casa y se sacaban un problema de encima. Pero cuando

venían esa casa era por lo menos tres, cuatro o cinco, diez familias que se tenían que ir, porque era un conventillo. Después venía Puppo, te ofrecía plata y se quedaba con la casa y la revendía y se llena de miles de dólares.

Juan Carlos Puppo, según relatan vecinos y exvecinos del Barrio Sur, fue una figura clave en la compraventa y especulación inmobiliaria durante la transformación patrimonial del barrio. “Un señor de Colonia que tenía inmobiliaria, y a todos los que les expropiaban las casas les ofrecía dinero y se quedaba con las casas” recuerdan algunos (Abin, 2023a). Diego Blixen, que lo entrevistó en 2003, lo describe como uno de los agentes inmobiliarios y rematadores más importantes de Colonia. Se comparte un fragmento del texto de Blixen:

Juan Carlos Puppo, conocido rematador y por cuyas manos pasó casi el cien por ciento de las compraventas realizadas en el barrio, tal como él mismo lo dice, fue el primero y casi el único que aprovechó la oportunidad que se presentaba. De hecho, apenas algunas horas después de la decisión del Poder Ejecutivo de restaurar el Barrio Histórico, Puppo ya se estaba organizando. “Cuando me dicen que se constituyó el Consejo [Ejecutivo Honorario], incorporo todo eso a mi negocio inmobiliario y me pongo a hablar con un amigo norteamericano”. Y comenzó a vender el Barrio Histórico cuando ni siquiera habían terminado de rehacer la Puerta de Campo. (Blixen 2005, 41)

En pocas palabras: los propietarios de los conventillos vendieron sus casas, y las familias residentes que las alquilaban o piezas de las pensiones se vieron forzadas a mudarse. Propietarios de casas en no muy buen estado de conservación las vendieron y compraron otras en mejores condiciones en otros barrios. La mayoría de las casas pasaron en pocas décadas a ser propiedad de extranjeros que las utilizan como lugar de vacaciones, de emprendimientos comerciales o de inversiones. Se produjo un cambio de uso/sentido: de moradas a locales comerciales, hospedajes y restaurantes. Se perdió la vida de barrio (Abin, 2023a). Se produjo un recambio poblacional con cambio de propietarios, luego vaciamiento poblacional y una sustitución de propietarios residentes a una no residentes (Abin, 2023b). Hasta 1969, de acuerdo con el censo realizado por el Consejo Ejecutivo Honorario (CEH), vivían unas ochocientas personas en las manzanas que ocuparían la vieja ciudad amurallada. Estos son algunos datos demográficos que nos permiten observar el vaciamiento poblacional.

La población en el Barrio Histórico pasó, según censos oficiales, de 763 habitantes en 1985 a 466 en 1996 y 332 en 2004 (no hay datos procesados del Censo 2011 a la fecha), pero en un censo no oficial realizado por el CEH, en 2009 se relevaron 235 vecinos en 84 familias residentes, lo que evidencia un proceso de despoblación. (MEC-IC, 2011, 82).

Por otra parte, la primera acción significativa del Gobierno en el proceso de transformación fue de carácter simbólico. En ningún documento ni decreto relativo a la restauración y valorización de la zona se mencionó el nombre “Barrio Sur”. Tampoco se incluyó en la creación de las instituciones encargadas de ejecutar este proceso. Incluso en la prensa se observa la sustitución de la denominación “Sur” por términos como “Histórico” o “Antigua Colonia del Sacramento” (Abin, 2023b). Tal fue la sustitución, que hoy muy pocas personas fuera de quienes vivieron este proceso saben que el Barrio Histórico de Colonia del Sacramento antes se llamaba Barrio Sur.

En 2001, con motivo de la celebración del Día del Patrimonio, un grupo de vecinos y exvecinos del Barrio Sur, en colaboración con actores sociales, políticos y miembros de la Asociación de Arquitectos de Colonia, organizó el primer encuentro del Barrio Sur. Este evento inicial se llevó a cabo en el Bastión del Carmen, un teatro cerrado y formal. A partir de ese momento, y hasta 2010, las reuniones anuales se organizaron en la Plaza Mayor, que se convirtió en un espacio simbólico de reencuentro y de reapropiación del territorio urbano de los habitantes del barrio.

Estas reuniones abiertas, conocidas como los reencuentros de vecinos y exvecinos del Barrio Sur, se extendían desde la mañana o el mediodía hasta la noche. Como parte de estas jornadas, surgió la publicación de un folletín titulado *Memorias del Barrio Sur*. Este documento se consolidó como un archivo valioso que recopilaba anécdotas y recuerdos de la vida cotidiana del barrio, sus familias, personajes emblemáticos, espacios significativos y actividades que daban vida a la comunidad.

El folletín comparte las memorias de un Barrio Sur que ya no existe en su forma original. Relata vivencias en los conventillos, usos del espacio urbano; celebraciones como carnavales, murgas y candombe (incluyendo el toque del caracú quemado, reconocido por la Unesco como parte del patrimonio cultural intangible de la humanidad); juegos infantiles, relaciones con el río y construcciones de piedra. Estas memorias reflejan una conexión profunda con la barrialidad y las dinámicas de comunidad.

Este folletín nos permite acercarnos al proceso de transformación del barrio en su camino hacia convertirse en patrimonio cultural desde la mirada de los vecinos. Este proceso implicó la revalorización de un pasado histórico que, de manera paradójica, invisibilizó y, en muchos casos, desplazó a los propios habitantes del Barrio Sur. Las interpretaciones de este proceso varían: algunos vecinos y exvecinos se identifican como víctimas de gentrificación, mientras que otros, propietarios en su momento, aprovecharon la oportunidad para vender sus casas y mudarse a viviendas en mejores condiciones. Sin embargo, todos comparten un sentimiento común: la pérdida de la esencia que definía al Barrio Sur, que terminó en un barrio que describen como “sin vida”. Uno de los vecinos describe el barrio como vacío:

Para acá adentro —dentro de las murallas— no hay nadie. Está todo vacío, el ruido de la naturaleza... No hay nadie. Donde había vecinos, no hay. Donde había música, no hay. Donde había vida, no hay. Eso es lo peor. Donde había vida, no hay. No hay más vida. Las paredes valen millones de dólares, pero no hay vida. (Post en: Voces Silenciadas, 2019).

El folletín *Memorias del Barrio Sur* es un testimonio de estas vivencias. El Barrio Sur es también su patrimonio intangible: el candombe con el Caracú Quemado y las murgas los Vagabundos del Sur y las memorias de sus vecinos, decía uno de ellos.

El Barrio Sur es lo que cada uno de nosotros vivió, por más que se le quiera llamar ‘histórico’. Por más que muchos profesionales vengan a lucrar aquí con el Barrio, rasgándose las vestiduras por el patrimonio y luego derriben conventillos y casas para obtener ganancias, el Barrio Sur está dentro de nosotros. (Residente Memorias del Sur, 2007, 33).

Los sitios patrimoniales urbanos enfrentan diversos desafíos asociados a la turistificación, tales como la gentrificación, la pérdida de población residente y problemas relacionados con la conservación y el mantenimiento del valor de autenticidad. Consciente de estos problemas, la Unesco solicitó en 2002 a los sitios inscritos en la lista de patrimonio mundial la elaboración de planes de gestión que atendieran estas cuestiones, así como el reconocimiento del patrimonio vivo y del patrimonio cultural intangible del lugar. Tiempo atrás,

durante la visita del director general de la Unesco anterior a la incorporación del sitio en la lista, Federico Mayor Zaragoza expresó, en conversaciones con vecinos del barrio, palabras que resonaron profundamente. Según recuerda uno de ellos, Mayor Zaragoza afirmó que “lo importante no eran los muros que se nombraban, sino las vivencias y la gente que estaba en Colonia” (Caballero en: *Voces silenciadas*, 2019). Para ese entonces, apenas quedaban vecinos en el área. Estas palabras —“lo que importa son las vivencias y la gente”— calaron hondo en los vecinos y exvecinos del Barrio Sur, que comenzaron a desarrollar acciones en su búsqueda de reconocimiento. Su objetivo era posicionar al Barrio Sur como parte integral de la historia, el pasado reciente y el presente del Barrio Histórico. Que sus memorias barriales colectivas fueran conocidas y reconocidas como parte de la historia del Barrio Histórico. A partir de entonces propondrían un cambio en la nominación: Barrio Sur /Barrio Histórico.

VECINOS COMO PATRIMONIO VIVO. INTEGRACIÓN DE SUS MEMORIAS AL ARGUMENTO PATRIMONIAL³

En el pendón de la fotografía se puede leer: “Aquí vivieron Lita Budiño y Pipa Malnero, organizador Baile popular en Baldío de enfrente. Barrio Sur. Patrimonio Inmaterial. Consejo Ejecutivo Honorario”. Los pendones están acompañados de los logos de Patrimonio Mundial de la Unesco y del Día del Patrimonio del Ministerio de Educación y Cultura.

En 2009, vecinos y exvecinos del Barrio Sur colocaron pendones rojos en las fachadas de sus hogares, como el que se muestra en la fotografía 2, para identificar construcciones con carácter de casas/moradas de vecinos del Barrio Sur. La colocación de estos banderines fue una de las acciones de este grupo para reivindicar sus memorias barriales y su arraigo territorial. Estos pendones marcaron tanto las casas de familias que aún residían en la península como las que fueron hogar de quienes tomaron o debieron tomar por efectos directos e indirectos de la transformación barrial por patrimonialización y turistificación otros destinos para morar. El *aquí vivieron* no solo remite a un tiempo pasado desde un presente en el que las personas nombradas están muertas. Hace referencia también a que algunas pueden estar vivas en el presente, pero viviendo en otro lugar. Nada en el pendón lo especifica.

3 Una versión anterior de esta sección se publicó en Abin Gayoso (2023b).

FOTOGRAFÍA 2. PENDÓN



Fuente: Abin, 2019. Cortesía de Eduardo Caballero.

Siguiendo las recomendaciones de la Unesco sobre la integración del patrimonio cultural inmaterial y patrimonio vivo, el Gobierno local y el nacional apoyaron las iniciativas de los vecinos del Barrio Sur/Barrio Histórico. Durante el Día del Patrimonio se aceptó que se realizaran reuniones abiertas de vecinos en espacios públicos —como la plaza mayor del Barrio Histórico—, se publicó y promocionó esta actividad y se respaldó la propuesta de la colocación de los pendones rojos como símbolo de la memoria barrial colectiva.

FOTOGRAFÍA 3. INSCRIPCIÓN DE LA PLACA



Fuente: Emilia Abin Gayoso. (Cortesía de Pocha Barreto).

En la placa se lee:

El intendente de Colonia Dr. Walter Zimmer juntamente con los Amigos y Vecinos del Barrio Sur en el Día del Patrimonio “Carlos Vaz Ferreira” en reconocimiento a la señora Elida Barreto, Memoria viva del entrañable Barrio Sur. Colonia del Sacramento, 4 de octubre de 2008.

En esa dirección, pero como acción desde la institucionalidad pública, el Gobierno local declaró a algunos vecinos y vecinas añosos como *Memoria viva del Barrio Histórico*. Se hizo un acto y se entregaron placas conmemorativas y de reconocimiento como la que puede observarse en la fotografía 3, para investir a algunas personas como “memoria viva del entrañable Barrio Sur”.

Pocha Barreto, una de las vecinas distinguidas, nos mostraba orgullosa su placa colgada en la pared de su casa. Vivió casi toda su vida en el Barrio Sur, mudándose siempre dentro de los límites barriales, y fue su última casa dentro del barrio una vieja construcción frente a la plaza de los Gobernadores, la casa 8, que figura en el mapa 2. Hoy es una tienda de detalles. Pocha se mudó. Vivió buena parte de su vejez del otro lado de la muralla, afuera.

Casi una década más tarde, se hizo otra muestra de incorporación desde la institucionalidad, de las memorias del Sur. En conversaciones con vecinos y exvecinos mayores del Barrio Sur, muchos ahora con más de 70 años, compartieron con entusiasmo que habían sido entrevistados y filmados. Aunque no siempre sabían o comprendían el propósito exacto, reconocían la importancia de estas acciones, considerando que eran iniciativas institucionales destinadas a mejorar la situación del barrio y su comunidad.

Voces Silenciadas⁴ es un proyecto educativo de los Museos del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento⁵, ganador del Premio Ibermuseos de Educación en 2016. Consiste en entrevistas a doce vecinos y exvecinos que dejaron el barrio como resultado de la patrimonialización y turistificación. Según la presentación oficial en la web institucional del museo, el proyecto busca legitimar y visibilizar el patrimonio inmaterial, alzando la voz de una comunidad afectada por el desplazamiento y el vaciamiento poblacional. Estas conversaciones íntimas con los protagonistas de una historia compartida fomentan la empatía, acercan a la comunidad a los museos y facilitan la reconciliación con el pasado.

El avance de presentación del documental comienza de la siguiente manera: “Antes de que el barrio de Colonia fuera declarado patrimonio de la humanidad era el Barrio Sur”. Suena música instrumental emotiva y dramática. Luego comienza a desfilar una serie de imágenes icónicas del Barrio Histórico: el faro, la catedral, un techo de tejas, pared de piedra y farol, un atardecer, la puerta de la Ciudadela o Puerta de Campo, la puerta de madera y pared roja de la casa Nacarello. Estas son imágenes icónicas del Barrio Histórico, postales. Luego empieza una sucesión de primeros planos de personas (no aparecen sus nombres) que hablan de su infancia, de cómo era la vida cotidiana en su barrio y de las cosas que cambiaron y las que ya no son. El avance termina con varios vecinos que dicen: “Este barrio es único”; “¡Era maravilloso! ¡Era maravilloso!”.

El mapa 1 difiere del clásico mapa que podemos encontraremos en los folletos turísticos del Barrio Histórico con sus sitios turísticos destacados, aunque algunos puntos emblemáticos, como el Portón de Campo, la plaza Mayor y

4 Voces silenciadas (2019) www.youtube.com/channel/UCUUA1xUZclOXL2ByMvANCKw/videos

5 <http://www.museoscolonia.com.uy/documentos/proyectos/162-voces-silenciadas>

la catedral están presentes. Es un mapa del Barrio Sur/Barrio Histórico, que además incluye doce puntos marcados en rojo. Estos indican las viviendas de las personas entrevistadas para el documental *Voces silenciadas*.

MAPA I. VOCES SILENCIADAS



Fuente: Emilia Abin Gayoso.

Leyenda en el ángulo superior izquierdo: “Barrio Sur. La voz de una comunidad protagonista de un proceso de desplazamiento y vaciado poblacional del Barrio”. Leyenda en el ángulo superior derecho: “Voces silenciadas. La conversación infinita con los protagonistas de una historia en común nos interpela empáticamente sobre aspectos cotidianos atesorados en [nuestra] su memoria. Posibilidad de diálogo que nos permite reflexionar y entender sobre los procesos históricos, aprender de las acciones pasadas, proyectando una nueva visión integradora de futuro”.

Se trata principalmente de pensiones y conventillos, o casas multifamiliares. Algunos de estos lugares son de la memoria del Barrio Sur; lugares de encuentro y conformación de la identidad barrial en las narrativas memoriales del barrio. Algunos de ellos son: el conventillo de la familia de los Usuca (n.º 6), el de Bertón (n.º 7) y de Nacarello (n.º 5). En estos tres conventillos vivían muchas familias del barrio.

En el conventillo del Sr. Morán vivían más de veinte familias, entre ellas los Usuca, familia que le dio el nombre al conventillo. Hace décadas que es un restaurante, y aunque cambie de nombre y firma, se le recuerda por ser

el lugar donde nació el Caracú Quemado y su toque de candombe tan distintivo. El candombe es hoy patrimonio inmaterial del Uruguay. De esa pensión también salieron las primeras murgas del Barrio, siendo los Vagabundos del Sur la más reconocida y ganadora de varios carnavales locales.

La pensión de Nacarello hoy es el museo portugués. Cuenta El Vila, un vecino del Barrio Sur, que:

Nicola Nacarello trabajaba durante el día en la Zona Franca, y al regresar a la pensión, en la que también vivía, sacaba un austero sillón a la vereda y se sentaba a fumar un cigarro. Nacarello habitaba en la parte del frente, en lo que hoy es el museo. La pensión, donde vivían nueve familias, quedaba atrás. Sus edificaciones eran de peor calidad. No había luz ni agua. La humedad avanzaba por casi todas las paredes y el frío, en las noches de invierno, apenas si retrocedía ante los precarios braceros que se encendían en los cuartos, donde la familia entera dormía. Todos dormían vestidos y las sábanas eran un lujo que pocos se podían dar. La higiene también ocurría en la pieza. ('El Villa' (2003), en Blixen, 2005, 21)

FOTOGRAFÍA 4. MUSEO CASA NACARELLO



Fuente: Emilia Abin Gayoso.

La casa fue expropiada en el marco del proceso de revalorización patrimonial en la década de 1970 para ser transformada en museo. Fue abierto al público

en 1994. Así se nos invita en una de las páginas de promoción de visitas a Colonia y sus museos:

Las razones por las cuales debemos incluir a este sitio en nuestro *tour* en Colonia del Sacramento son numerosas; quizás la más importante sea que se trata de una de las construcciones más antiguas que se conserva casi en perfecto estado. Desde sus muros, sus tejados y techos a dos aguas, así mismo su color rojo oscuro hace de esta casa museo uno de los más destacados del casco antiguo⁶.

El conventillo de Bentón (n.º 7) hoy es un gran patio de artesanías. Los locales de las tiendas comerciales, es decir, las viejas habitaciones de la pensión, rodean el patio o jardín central.

Estos son lugares densos, lugares de memorias (Nora, 2008); en ellos la memoria se cristaliza y se refugia. En ellos la memoria colectiva logra condensarse. Son simultáneamente lugares recomendados para ir de turismo patrimonial. Muchas construcciones de piedra o de material pintado de rojo o rosado son contempladas, visitadas, fotografiadas, compartidas y narradas en dos sentidos, componiendo una trama de significado. Dan cuenta de apropiaciones colectivas que combinan sujetos, lugares, narraciones y temporalidades diversas. Son lugares que operan como marcas de identificación que evocan y condensan las memorias patrimoniales y las memorias barriales separadas, pero con posibilidad de intersección. El proyecto que dio origen a una investigación, al fondo de archivo Barrio Sur (en el Archivo Histórico Regional) y al documental *Voces silenciadas* plantea lo siguiente:

permite legitimar y visibilizar el patrimonio inmaterial; alzando la voz de una comunidad protagonista de un proceso de desplazamiento y vaciado poblacional del barrio y de su histórico carácter de barrio vivo [...]. La conversación íntima que establecemos con estos protagonistas de una historia en común nos interpela empáticamente sobre los aspectos cotidianos atesorados en su [nuestra] memoria. Esto posibilita un diálogo que acerca y mejora el vínculo entre la comunidad y los museos, reconciliándolos con el pasado. Lo que implica una revisión de los hechos históricos recientes y la revaloración de los discursos locales como nexos temporales recreadores de la historia⁷.

6 <https://visitaruruguay.com/colonia/museo-casa-de-nacarello/>

7 <http://www.museoscolonia.com.uy/documentos/proyectos/162-voces-silenciadas>

En los documentos de constitución del fondo Barrio Sur se define el objetivo: “reivindicar y transmitir el patrimonio inmaterial de los pobladores del ‘Barrio Sur o Barrio histórico’, a través del rescate de la memoria como elemento reconstitutivo de la identidad local”⁸.

Esta iniciativa también responde a uno de los objetivos del Plan de Gestión del sitio, que busca estudiar, relevar e inventariar los comportamientos culturales tradicionales como parte del patrimonio inmaterial vinculado a la memoria comunitaria. De esta forma, se atienden las demandas de la Unesco, señaladas tras las misiones técnicas de 2008 y 2009 (MEC-IC, 2011, 144).

Finalmente, actualizando las marcas territoriales incipientes y fugaces de los pendones rojos colocados por los vecinos, se pusieron quince códigos QR⁹ en las fachadas de las casas de algunos vecinos y exvecinos del barrio Sur/ Barrio Histórico. Estos códigos QR conducen a las entrevistas filmadas del documental *Voces silenciadas*. Aquí las *casas* adquieren una doble dimensión: una como materialidad del patrimonio y memoria hegemónica del pasado remoto de la antigua ciudadela, y otra, como casa/moradas, hogares y lugar de memoria del pasado reciente del barrio y sus vecinos, patrimonio inmaterial del Barrio Sur. Casas de piedra patrimoniales y moradas de memoria.

DISCUSIÓN. SOBRE LAS MEMORIAS PATRIMONIALES Y LAS MEMORIAS SUBTERRÁNEAS

Entender el patrimonio como una construcción social en lugar de algo dado, permite analizarlo como un proceso activo, selectivo, ideológico y político. En este marco, aunque el patrimonio remita a tiempos pasados, su significado responde siempre a las circunstancias y los intereses presentes de quienes lo activan. Este enfoque permite aceptar que, como plantea Rosas Mantecón (1998, 5), “no se trata del homenaje a un pasado inmóvil, sino de la invención a posteriori de la continuidad social”. Además, comprender el patrimonio como construcción social posibilita “reconocer las fracturas y el conflicto tanto en su proceso de definición y en las políticas

8 <https://www.museoscolonia.com.uy/archivo-historico/163-archivo-historico-regional-fondo-barrio-sur>

9 <http://www.museos.gub.uy/index.php/noticias/item/1915-voces-silenciadas-colonia-del-sacramento>

de conservación, como en la relación de los habitantes de una nación con ese patrimonio” (Rosas Mantecón, 1998, 5). Así mismo, este entendimiento abre la puerta para considerar el patrimonio como un dispositivo ideológico y como una herramienta o recurso en el marco del capitalismo.

El patrimonio, en tanto dispositivo cultural e ideológico, legitima un pasado y una forma de relacionarse con él, y simultáneamente deslegitima, niega y oculta otros pasados y sus posibles interpretaciones. Se construyen narrativas que privilegian ciertos contenidos históricos mientras relegan o desestiman otros, creando tensiones y exclusiones en la memoria colectiva.

La memoria es, como sostiene Pollack (1989), un elemento fundamental en la construcción de la identidad de un grupo social, identidad que se renueva y reconstruye en la vida cotidiana compartida. Implica una operación colectiva que involucra e imbrica determinados acontecimientos e interpretación del pasado, encuadrando aquello que se quiere y decide conservar y recordar. La construcción de la memoria es uno de los mecanismos que permiten definir y reforzar sentimientos de pertenencia, de identidad de grupo, construyendo y fortaleciendo un *nosotros*. Opera entonces tanto para la construcción de grupos pequeños como los de vecinos y exvecinos organizados, como para el Estado nación, con su efectivización mediante los Gobiernos nacionales o locales, con su despliegue relativo al pasado del tiempo colonial y de inicio de la República con las gestas independentistas.

El olvido es institucionalizado cuando el efecto de una política, sea deseado o indirecto, es colectivo; cuando se destruyen material o simbólicamente bienes, lugares, espacios, nombres, prácticas sociales y culturales de un grupo que están cargados de recuerdos y de elementos que les constituyen y definen como comunidad, elementos que no son compatibles con la identidad puesta en valor (Delgado y Estepa, 2014). Ese ejercicio implicó crear una suerte de paréntesis entre ese pasado remoto reactivado y el presente del patrimonio y el turismo, silenciando el pasado reciente.

Reconociendo las fracturas y el proceso conflictivo, se abre la posibilidad de disputar estos espacios y significados. Uno de los vecinos comentaba que los turistas, como consecuencia de lo que les explican los guías, suelen creer que, tras la partida de los portugueses y los españoles, las casas quedaron vacías hasta convertirse en museos, restaurantes y locales comerciales. Este imaginario genera un vacío significativo. Muchas personas desconocen el Barrio Sur. “No tienen ni idea de lo que fue el Barrio Sur y opinan. Pero no

saben lo que pasó acá. No conocieron el barrio. Y eso me duele mucho” (Pos en *Memorias del Barrio Sur*, 2003, 3).

Estas palabras reflejan ausencias y desconocimientos, y evocan recuerdos y vivencias emotivas de quienes habitan o habitaron el Barrio Sur. Revelan otro lado del proceso histórico: primero como barrio histórico, luego como patrimonio nacional y finalmente como patrimonio de la humanidad. Hablan de otros nombres, otros protagonistas y una cotidianeidad distinta, marcada por la especulación inmobiliaria, la expulsión de algunos habitantes y la venta de propiedades de parte de otros. Este proceso implicó pérdidas de vínculos sociales, así como mejoras para algunos y perjuicios para otros. Estas palabras nos invitan a reflexionar con carácter de las memorias subterráneas (Pollack, 1989) del Barrio Sur y el proceso de su transformación en Barrio Histórico y las tácticas desplegadas para que emerjan y sean incluidas en las narrativas hegemónicas del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento.

La memoria colectiva y la identidad se vinculan estrechamente con la apropiación subjetiva y afectiva de estos espacios urbanos: la plaza, las calles, el río y el muelle. Existe una evidente interconexión entre memoria, identidad y territorio. Sin embargo, estos lugares del Barrio Sur quedan fuera del encuadre de los mapas turísticos y de los recorridos propuestos. La canchita de fútbol Pocas Pilchas y los conventillos emblemáticos, como el de los Usuca, Nacarello o Bertón, que aparecen en los mapas, lo hacen únicamente como restaurantes, museos y paseos de artesanías, perdiendo su carácter barrial y su significado original.

Las reuniones de vecinos en las calles y plazas y posteriores publicaciones de los folletines *Memorias del Sur* nos hablan de la ocupación del espacio urbano como espacio de encuentro, de interacción y de posibilidades, tal como sugiere Delgado (2011), de su importancia como escenario que enmarcan anécdotas y recuerdos individuales y colectivos. Compartir, narrar y escuchar experiencias, como sostiene Jelin (2001), contribuye a la construcción de comunidad. Estos sentimientos de pertenencia, junto con la delimitación de grupos y colectivos específicos, como los vecinos y exvecinos del Barrio Sur, se refuerzan mediante la acción colectiva de narrar acontecimientos del pasado en lugar denso de memoria (Nora, 2008), articulados en una espacialidad determinada, como plantea Pollack (1989).

Las memorias barriales del Barrio Sur no buscan subvertir el orden ni cuestionar las memorias patrimoniales hegemónicas. En realidad, como

señala Thomasz (2006), en algunos —casos como este— el argumento del patrimonio actúa como una *doxa* que da por sentado el valor del bien cultural patrimonial. Los grupos sociales en disputa por las memorias pueden en ocasiones reproducir el orden hegemónico establecido por la reglamentación y las definiciones patrimoniales, y criticar las formas de operar, de conservar y de restaurar.

En esta dirección, muchos de los planteamientos de vecinos y exvecinos del Barrio Sur recurren a la memoria como patrimonio inmaterial del barrio, alineándose con los argumentos de la Unesco sobre la importancia del patrimonio intangible. Un ejemplo claro se encuentra en el comienzo de una solicitud de exoneración de tributos municipales presentada en 2009 ante el Gobierno local. En este documento se observa el recurso a la memoria inmaterial como argumento y la manera particular de denominar al barrio:

Los abajo firmantes somos residentes permanentes del Barrio Sur Histórico declarado Patrimonio Mundial por Unesco. Portadores de la memoria de este siglo, utilizados en cuanta ocasión se necesita para argumentar que aún hoy es un barrio habitado, orgullosos sabedores del papel que nos toca jugar, pero a la vez condicionados con necesarias normativas de preservación del lugar y comprometidos veladores de su integridad y autenticidad. Somos tributarios de una de las más caras contribuciones del departamento de Colonia [...]. (Documento cedido por un vecino del Barrio Sur)

El trauma colectivo que supuso el desmembramiento del barrio, la pérdida de su esencia comunitaria y su desvitalización —como se lee en entrevistas, declaraciones y el documental—, al ser sistemáticamente descrito como un “barrio sin vida”, es el resultado de políticas y acciones de revitalización que transformaron su identidad. Aunque este trauma no es comparable al trauma colectivo asociado con las torturas, desapariciones forzadas y asesinatos perpetrados durante las dictaduras latinoamericanas, sí representa conflictos y heridas que siguen sin sanar.

Actualmente, como vimos, estas memorias son objeto de políticas de reconocimiento y reconstrucción de parte del Estado. El documental *Voces silenciadas*, con su nombre en sintonía con el reconocimiento de las violencias del pasado reciente y de la necesidad de conocer las memorias subterráneas del sur, es muestra de ello. Podemos preguntarnos si por medio de este documental se abre el camino a la aceptación e incorporación de las memorias

subterráneas y subalternas del Barrio Sur a las memorias y narrativas patrimoniales del Barrio Histórico. De ser así, se extendería la amplitud del pasado considerado valioso.



REFLEXIONES FINALES

La valorización de la antigua Colonia del Sacramento se vincula a la excepcionalidad de su caso (reforzando la idea de una “excepcionalidad uruguaya”), al inicio de la gesta artiguista por la independencia, entre otros aspectos. Este proceso utiliza el patrimonio como un dispositivo ideológico asociado en este contexto a la construcción del Estado Nación, y en nuestra interpretación, al papel de los militares en la historia. Todos estos relatos históricos, profundamente militares, se desarrollan en tiempos de autoritarismo y después en dictadura militar. El pasado reciente, como tal, apenas comienza a reconocerse y valorarse como objeto de reconstrucción, divulgación y conocimiento junto a las memorias del Barrio Sur a principios del siglo XXI.

El decreto de 1968 nos permite ver la ausencia inicial del aspecto humano vivo y del habitar el espacio urbano barrial en la propuesta y la concepción de Barrio Histórico Patrimonial. Este aspecto del habitar humano estaba presente en los tres grupos de descripciones contemporáneos o posteriores al decreto: el académico, la prensa y los residentes. La materialidad histórica y arquitectónica emerge como único valor para rescatar y proteger y poner a circular como recurso político y económico.

Con la incorporación del sitio en la lista de patrimonios de la humanidad, la relación piedras patrimoniales-residentes originarios y memorias barriales solo aparece mencionada, no es tal.

Se puede concluir que la vieja Colonia del Sacramento cambió poco en su función y valor al cabo del último siglo y medio. Su verdadera transformación se inició hace relativamente poco tiempo [1968] cuando la comunidad cultural y las autoridades del país tomaron conciencia de la crucial relevancia histórica que encerraba y comenzaron la tarea de rehabilitar y recontextualizar las sustancias que dormían en esas venerables piedras. El resultado está a la vista. Reconocida por la Unesco como patrimonio de la humanidad, Colonia del Sacramento, hoy Barrio Histórico, ha conseguido encontrar el lenguaje de su ayer sin perder su relación profunda y viva con la gente. No es un museo vivo y silencioso, sino un lugar donde el pasado y el presente, lejos de estar en colisión, viven y se relacionan con respeto y afabilidad. (Cravotto, 1996, 278-281).

Citas como estas se publicaron en los libros de divulgación del Nuevo Sitio Patrimonio de la Humanidad. Si ponemos esta cita en diálogo con las memorias de las expropiaciones y las ventas de casas que acarrearón un corrimiento y recambio de la población, hay conflicto que debe ser indagado. Por otra parte, el contrapunto constante entre la materialidad patrimonial y la incipiente idea del valor de las personas que habitan el patrimonio. ¿Qué personas son las mencionadas? ¿De qué formas de habitar estaríamos hablando? ¿Qué memorias asociadas a esas materialidades? A finales del siglo XX —y podríamos suponer, incluso hasta hoy— el valor de la piedra patrimonial en el mundo capitalista es mayor que el de las memorias de quienes fueron desplazados por efectos directos e indirectos de la patrimonialización iniciada en tiempos autoritarios y continuada con el sello de la Unesco. El patrimonio es un recurso, además de un dispositivo ideológico. Esto influye en la construcción/tensión del tipo de patrimonio que se quiere construir. Estas tensiones articuladas deben ser consideradas. Los vecinos, en su puja por el reconocimiento de sus memorias, se transforman en actores sociales utilizando ambos sentidos del patrimonio como estrategia de supervivencia económica, como lo evidencia la solicitud exitosa de exoneración de tributos con carácter de patrimonio inmaterial (Abin, 2023a) y la instalación de puestos de venta que comparten espacios de sus casas.

Por otra parte, el paréntesis entre ese pasado colonial y de inicios de la República iluminado y el presente que lo promociona como sitio para visitar, reforzado por las autoridades y el proceso de patrimonialización y de turistificación, que ha invisibilizado al Barrio Sur durante décadas, parece

haber llegado a su fin con la incorporación de la palabra “Sur” en el nombre del Barrio Histórico.

Será interesante observar si la nominación “Barrio Sur-Histórico” o “Barrio Sur-Barrio Histórico” prospera; es decir, si se institucionaliza y se replica en otras organizaciones locales o nacionales con capacidad de influir en el devenir de este espacio urbano tan disputado. Si esto sucede, la lucha emprendida por vecinos y exvecinos por el reconocimiento del barrio y sus memorias habrá alcanzado un notable éxito.

BIBLIOGRAFÍA

- Abin Gayoso, Emilia. 2023a. “Patrimonialización, vaciamiento, pérdida de vida de barrio y disputas por las memorias del Barrio Sur como parte del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento, Uruguay. *Quid*, 16(19). Disponible en: n.º 19 (2023)
- Abin Gayoso, Emilia. 2023b. “Patrimonialización y memorias en disputa en el Barrio Sur/ Barrio Histórico de Colonia del Sacramento, Uruguay”. *Memoria y políticas culturales. Procesos globales, conflictos locales*, editado por Adriana Aguayo Ayala y Rocío Ruiz Lagier, 339-371. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Azarola Gil, Luis (s./f.). *Historia de la Colonia del Sacramento 1680-1828*. Montevideo.
- Blixen, Diego. 2005. *De prostituta a Señora. La historia reciente de Colonia del Sacramento*. Montevideo: Ediciones del Caballo Perdido.
- Capurro, Fernando. 1928. *La Colonia del Sacramento*. Montevideo.
- Cravotto, Antonio. 1996. “Aspectos urbanos y arquitectónicos”. *Colonia del Sacramento Patrimonio Mundial*, editado por Unesco. Montevideo: Testoni Studios Ediciones.
- Delgado, Manuel. 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- Delgado, Emilio y Jesús Estepa. 2014. “El Patrimonio como huella de la memoria histórica: análisis didáctico de dos monumentos en España y Japón”. *CLIO History and History teaching*, 40. <http://clio.rediris.es>
- Ibarlucea, Laura. 2015. “De Barrio Sur a Patrimonio de la Humanidad. Patrimonialización del barrio histórico de Colonia del Sacramento-Uruguay”. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24(2), Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos, 374-398.
- Ibarlucea, Laura. 2018. “Patrimonio cultural y turismo en una ciudad Patrimonio Mundial: encuentros (y desencuentros) en Colonia del Sacramento, Uruguay”. *Gestión del patri-*

monio. *Paisajes culturales y participación ciudadana*, editado por Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación e Intendencia de Río Negro, Montevideo: CLAEH, 221-238.

Jelin, Elizabeth. 2001. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Memorias del Barrio Sur. 2003. *Folletines barriales* [Folleto].

Museo Departamental de Colonia del Sacramento. 2019. *Voces silenciadas* [Documental]. <https://www.youtube.com/channel/UCUUA1xUZclOXL2ByMvANCKw/videos>

Nora, Pierre. 2008. *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Pollak, Michael. 1989. "Memoria, esquecimiento, silencio". *Revista de Estudios Históricos* 3.

Rosas Mantecón, Ana. 1998. "Los usos del patrimonio cultural en el centro histórico de México". *Alteridades*, 16, 35-43.

Thomasz, Ana Gretel. 2006. "El patrimonio y la memoria barrial: relaciones de hegemonía y subalteridad en el barrio porteño de San Telmo". *Runa*, XXVI, 49-72.

Thul, Florencia. 2012. "El adiós al Sur. La creación del Barrio Histórico de Colonia como atractivo turístico". *El turismo bajo la lupa académica*, editado por Alfredo Falero y Rossana Campodónico, Montevideo: CSIC-UdelaR, 141-158.

Unesco (1996). *Colonia del Sacramento Patrimonio Mundial*. Montevideo: Testoni Studios Ediciones.

Uruguay. Ministerio de Educación y Cultura e Intendencia de Colonia. (2012). *Plan de Gestión del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento*. Montevideo: MEC; Intendencia de Colonia. <https://acortar.link/XkI6RY>

Uruguay. Ministerio de Turismo. (2019). *Turismo receptivo 2019. Estadísticas*. <https://acortar.link/3lOiNh>

Uruguay. Ministerio de Turismo. (2022). *Turismo receptivo 2022. Estadísticas*. <https://acortar.link/YDZtle>

NICOLÁS PADÍN

*El patrimonio cultural inmaterial
en la Norpatagonia argentina: reflexiones
y desafíos a partir de la experiencia neuquina*

Este capítulo tiene por objetivo realizar un análisis sobre el estado del patrimonio cultural inmaterial (PCI) en la Norpatagonia argentina y sus perspectivas, a partir del análisis de las experiencias sobre la temática desarrolladas en la provincia del Neuquén a partir de inicios del siglo XXI. Para ello se realizarán reflexiones conceptuales sobre la noción de PCI consensuadas internacionalmente, en diálogo con los posicionamientos comunitarios de actores sociales y culturales comprometidos con la salvaguardia de su patrimonio vivo y con la creación de una nueva institucionalidad cultural de parte de las agencias estatales diseñadas para encarar los desafíos que implica su abordaje.

Por último, se realizará una revisión crítica de las estrategias de salvaguardia del PCI en Neuquén y la Norpatagonia argentina, a partir del análisis de un caso testigo referente a lo actuado en el proceso de visibilización de las cantoras campesinas del norte neuquino. Este implicó la generación de una agenda de trabajo interdisciplinario, la producción de un marco normativo específico y acciones de recopilación musical, trabajos etnográficos y producciones historiográficas, entre otros aspectos. La implementación de las estrategias de salvaguardia significó el despliegue de acciones que consideran la renovación del paradigma patrimonial que implicó la Convención para la Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la Unesco en 2003. Considera que estamos ante una perspectiva reciente para reconocer el patrimonio cultural que se centra en los actores sociales y los procesos culturales, más que en las concepciones tradicionales orientadas históricamente a las manifestaciones materiales de los acervos patrimoniales, mediante procesos de activación impulsados por el Estado y por especialistas.

Estas consideraciones tuvieron como corolario la creación de una institucionalidad cultural, en sintonía con la amplificación conceptual de la noción de “patrimonio cultural”. Se materializó en capacitaciones, jornadas y congresos locales, regionales y nacionales, y en la creación de áreas gubernamentales para abordar el PCI a partir de la segunda década del siglo XXI hasta la actualidad. En esa línea de actuación, se llevaron a cabo acciones de identificación del PCI en el territorio neuquino, charlas y talleres de formación, y acciones de sensibilización y salvaguardia.

Los resultados de las acciones desplegadas han permitido construir una concepción que entiende la necesidad de trascender las políticas patrimoniales como “piezas de museo”. Al contrario, el PCI constituye una expresión plural de la diversidad cultural, al visibilizar grupos y sujetos sociales

históricamente en situación de subalternidad. En esta línea de análisis, el repertorio de manifestaciones del PCI neuquino es extenso y da cuenta de la exuberancia cultural que habita el territorio patagónico: la trashumancia de crianceros, las cantoras campesinas del norte neuquino; la idiosincrasia y universo simbólico del pueblo mapuche, emblemáticas en el nguillatún y el winoy xipantu, el arte textil, el patrimonio alimentario e innumerables celebraciones populares y religiosas como la Fiesta de San Sebastián y la Fiesta del Ñaco, son algunos ejemplos de un patrimonio vivo en el que una cultura se pone en movimiento y se redefine al tener como horizonte de referencia un acervo cultural que, para proyectarse hacia el porvenir, valora su pasado y sus tradiciones.

FIGURA 1. EL PCI EN NEUQUÉN Y LA PATAGONIA: TEJEDORAS, FIESTA DE SAN SEBASTIÁN, TRASHUMANCIA Y CANTORAS



Fuente: Dirección de Patrimonio Cultural del Neuquén, 2025.

El PCI es un conjunto de expresiones, representaciones y manifestaciones culturales producidas socialmente que tienen el valor de la memoria compartida y

generar sentimientos de identidad y continuidad, que puede tener un soporte material o no. El PCI de la Patagonia y de la provincia del Neuquén alberga un vasto acervo cultural que se manifiesta en costumbres, tradiciones, fiestas, devociones, música, danzas, canciones, celebraciones populares, religiosas, tejidos, cocinas y recetas, lo cual evidencia identidades culturales caleidoscópicas.

PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: APUNTES PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN EN DISCUSIÓN

En su concepción canónica, y de acuerdo con lo consensuado internacionalmente, se entiende por patrimonio cultural inmaterial

[...] los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana [...]. (Convención para la Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial Unesco 2003, 4)

Como se ha mencionado, el PCI es un campo de abordaje reciente donde la institucionalidad, la legislación y los espacios de formación se encuentran en proceso de constitución. En el caso argentino, estos espacios aún tienen características incipientes y no ocupan un lugar central en las agendas culturales. Estas nuevas consideraciones implican abordar el patrimonio cultural como una construcción social e histórica y, en consecuencia, como un espacio de debate y disputas de parte de actores sociales e institucionales con lógicas, prácticas e intereses disímiles.

Ello ha generado espacios de convergencias, pero también de divergencias, en torno a la salvaguardia del PCI, en virtud de la inexistencia de consensos automáticos y, más aún, tensiones sobre las condiciones y desafíos al emprender procesos de salvaguardia de parte de portadores culturales, agencias estatales y especialistas. Esta cuestión se torna particularmente visible respecto al papel nodal atribuido a la participación comunitaria. En este asunto

estamos ante uno de los puntos de mayor ambigüedad de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, impulsada por la Unesco en 2003, en su calidad de instrumento multilateral vinculante.

Si por un lado se reconoce el papel crucial “[...] que las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial [...]” (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Unesco 2003, 3), por otro lado se establece que el ámbito de interlocución privilegiado de la Convención está mediatizado por los Estados parte que la suscriben, por lo cual las postulaciones deben ceñirse a las reglas del derecho y las relaciones internacionales. Esta cuestión, *a priori*, no implicaba mayores problemas, aunque la implementación de la Convención a escala mundial comenzó a evidenciar contradicciones que no se circunscribieron a una dimensión exclusivamente conceptual, perforando en la casuística de los procesos de patrimonialización. A modo de hipótesis, es posible plantear que la Convención tiene un contexto de producción que se sitúa en un periodo histórico de transición paradigmática (Kuhn 1971) desde una concepción del patrimonio cultural orientada a los objetos y el predominio de los expertos, con la mediación estatal, a un enfoque que da cuenta de los acervos patrimoniales en plural, centrado en los procesos culturales, los actores culturales y en la progresiva erosión de la matriz estadocéntrica como ámbito privilegiado de reconocimiento patrimonial. En ese sentido, la concepción hegemónica del PCI, cristalizada en los albores del siglo XXI, evidencia estas hibridaciones y ambigüedades respecto a la tensión entre el imperativo de participación comunitaria y la prevalencia de los Estados a la hora de impulsar los procesos de visibilización del patrimonio cultural.

En la Patagonia, un ejemplo elocuente de lo que se ha mencionado fue la patrimonialización fallida del *nguillatun* mapuche¹. Este proceso binacional

1 El pueblo mapuche es una de las culturas de pueblos preexistentes más importantes de América del Sur. Se concentra en lo que actualmente es Chile y Argentina. La ceremonia del *nguillatún* (rogativa) es uno de los eventos más importantes dentro de la cultura mapuche, y se lleva a cabo para dar gracias a la naturaleza por la vida, la salud y la fertilidad. Se realiza en lugares sagrados, como laderas de montañas, ríos o lagos. El *nguillatún*, también llamado Camaruco, puede durar varios días, y es presidida por un machi, líder espiritual de la comunidad mapuche. Durante la ceremonia se llevan

impulsado por la Unesco y los Estados de Argentina y Chile buscaba que el ritual característico del pueblo mapuche fuera declarado patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Sin embargo, pese a que ambos Estados realizaron estudios de diagnóstico, talleres y consultas, la participación mapuche fue considerada insuficiente por el propio colectivo cultural (Lacarrieu 2008, 21), dado que la postulación no lograba resolver cuestiones políticas, sociales y culturales cruciales asociadas a una larga historia de opresión y estigmatización. El proceso de activación patrimonial implicó como condición *sine qua non* la participación de las comunidades mapuches en ambos países. Esto llevó a conflictos entre sectores y representantes del pueblo mapuche, sobre todo en Chile, y luego a la negativa a declarar este ritual como PCI, dado que se rechazaba la legitimidad de los Estados de Chile y Argentina para hablar en nombre del pueblo mapuche. Se exigía, en cambio, su reconocimiento como pueblo con todas sus implicancias sociales, económicas y políticas (Slavsky 2005, 7).

Esta experiencia es un caso testigo que explicita una modalidad estado-céntrica, “desde arriba”, por la cual se han realizado casi siempre los procesos

a cabo rituales y ofrendas y se realizan danzas y cantos en honor a los espíritus de la naturaleza. Uno de los elementos más importantes del *nguillatún* es el *kultrún*, tambor ceremonial de madera y cuero, que se toca para convocar a los espíritus de la naturaleza. Está decorado con símbolos y colores sagrados que representan diferentes elementos de la naturaleza y los espíritus que los habitan. Otro elemento importante del *nguillatún* es el *rewe* (altar), poste sagrado que representa el árbol de la vida y la conexión entre el Cielo y la Tierra. Durante la ceremonia se realizan ofrendas a los espíritus de la naturaleza, como alimentos y bebidas, que se disponen en el *rewe*. Las ofrendas son una forma de agradecer a los espíritus de la naturaleza por su ayuda y protección. Otro elemento importante del *nguillatún* es la danza ceremonial que se realiza alrededor del *rewe* y que representa la conexión entre el Cielo y la Tierra. Durante este baile, llamado *amu purrún* (baile caminado), los participantes se visten con adornos tradicionales y realizan movimientos que simbolizan diferentes elementos de la naturaleza, como el *choique purrún* (baile del avestruz). Además de la danza, durante el *nguillatún* también se realizan cantos y oraciones en mapudungun, la lengua ancestral del mapuche. Estos cantos y oraciones son una forma de comunicarse con los espíritus y pedir su ayuda y protección. La ceremonia constituye una forma de mantener viva la cultura y las tradiciones mapuches, transmitiéndolas de generación en generación. Realizar el *nguillatún* es una forma de resistencia cultural que permite fortalecer los lazos dentro de la comunidad mapuche al crear un sentido de unidad y comunidad entre los participantes (Raúl Mansilla. 2022. Relevamiento del PCI del Neuquén, Provincia del Neuquén).

de patrimonialización. Para diversos actores sociales, aquellos constituyen una plataforma para reivindicar derechos y plantear viejas reclamaciones que sobrepasan la dimensión del PCI, al involucrar espacios económicos, sociales, culturales y ambientales.

En Argentina, la impronta del patrimonio cultural ha tenido históricamente un fuerte sesgo estatal, mediado por la prevalencia de especialistas ocupados en la nominación y custodia del patrimonio, como arquitectos, historiadores y antropólogos. Ha dado paso, a partir de la segunda mitad del siglo XX, a una amplificación progresiva de un campo de intervenciones que se caracteriza por su dinamismo, mediante intersecciones multidisciplinarias e intersectoriales. Así mismo, la emergencia en la agenda pública del patrimonio cultural se ha transformado en una plataforma clave para revisar críticamente el paradigma de homogeneidad cultural y la colonialidad de las matrices identitarias nacionales, a la luz de las emergencias de procesos de descolonización cultural y las pugnas por la obtención de legitimidad de las culturas originarias, de las tradiciones afrodescendientes y del mestizaje cultural.

Si se adopta una perspectiva diacrónica, es posible decir que el patrimonio cultural originariamente remitía a artefactos materiales considerados monumentos y obras de arte excelsas, representativas del genio humano. A partir de la segunda mitad del siglo XX comenzó un proceso de revisión categorial que significó una progresiva ampliación conceptual: paisajes y entornos contruidos, sitios arqueológicos, tradiciones, costumbres y formas de habitar de importancia histórica y cultural comenzaron a ser considerados parte del acervo de una cultura, dignos de ser preservados. En este sentido, la Carta de Venecia de 1964 significó un punto de inflexión, al considerar que

[...] un monumento histórico comprende tanto la creación arquitectónica aislada como el ambiente urbano o paisajístico que constituya el testimonio de una civilización particular, de una evolución significativa o de un acontecimiento histórico. Esta noción se aplica no solo a las grandes obras, sino también a las obras modestas que con el tiempo hayan adquirido un significado cultural. (Carta de Venecia 1964, 1)

Ello desbrozó el camino para incorporar las manifestaciones de la arquitectura popular, los complejos industriales y las obras de ingeniería como estaciones y puentes ferroviarios, silos, iglesias y escuelas como partes del

patrimonio cultural de una sociedad. Este proceso de expansión conceptual tuvo como punto de llegada una deriva hacia las dimensiones inmateriales y colectivas del patrimonio cultural en concordancia con la pervivencia de una concepción de la cultura proveniente de la antropología, sobre todo la que remite a su versión decimonónica como un “todo complejo”, de acuerdo con la conceptualización clásica que Edward Tylor elaboró en 1871.

Continuemos con una perspectiva genealógica: el análisis histórico de los paradigmas patrimoniales en el siglo XX permite advertir una parábola que transitó desde los enfoques estéticos y monumentales a la noción de “diversidad cultural”. Por supuesto que esta perspectiva es demasiado panorámica y obstaculiza visualizar particularidades, pero tiene la importancia de identificar tendencias generales.

En la concepción inicial primaba una consideración del patrimonio cultural como pasado reificado, a partir de una matriz estadocéntrica asociada a la consideración de los bienes culturales materiales, acotados a un territorio reclamado por una nación. Allí, las políticas de valorización siguieron esquemas de nacionalización permeados por la lógica del Estado nación y un paradigma de la homogeneidad cultural². La construcción del patrimonio funcionó, en este contexto, como un elemento crucial para reforzar la identidad nacional, marcada por los símbolos patrios y los monumentos que expresaban la nacionalidad y el despliegue de estrategias de conservación de una identidad monolítica e invariable, a partir de una amalgama que sintetizó historia, tradición y folclore³.

-
- 2 Esta concepción política define el territorio como una zona de competencia exclusiva de un actor. Se registra una continuidad paradigmática entre el territorio individual, representado por la propiedad privada, y el nacional, entendido como atribución exclusiva del Estado nación (Weber 1944). Cada Estado crea y delimita un territorio al que se corresponde una cultura en singular, que se materializa en monumentos que simbolizan la nación y que, en consecuencia, es preciso custodiar y preservar. En ese marco, con una lógica similar al papel desempeñado por la geografía y la historia, el patrimonio cultural, especialmente sus manifestaciones arquitectónicas y arqueológicas, tiene una función destacada en la invención de una tradición (Hobsbawm 2002), en tanto construcción social que busca crear, prestigiar y añejar tradiciones que les otorgan profundidad histórica a estos nuevos aparatos de poder y persuasión ideológica que son los Estados nación (Silla 2011, 124).
 - 3 Las políticas de patrimonialización fueron un elemento crucial en la construcción de una narrativa histórica oficial que se correspondió con la nacionalización de un pasado,

De modo simultáneo, las políticas patrimoniales implicaron estrategias de invisibilización cultural y exclusión social a actores sociales y culturales que no representaban el “ser nacional”⁴. En este sentido, la función del patrimonio cultural es clave al generar discursos y prácticas performativas asociados con la regulación de identidades nacionales y culturales. Por ello, es indudable que los procesos de patrimonialización, además de contribuir a la construcción de narrativas del pasado, son procesos que repercuten en la producción de identidades al propiciar jerarquizaciones y esquemas de validación o invisibilización para una determinada comunidad.

En segundo término, en el punto de llegada de la parábola trazada, es posible pensar en la actualidad en la existencia de una concepción del patrimonio como expresión de un presente vivo en los marcos de políticas orientadas al reconocimiento de la diversidad cultural y la puesta en valor de bienes materiales e inmateriales y actores sociales. En esta concepción, el PCI es reconocido como propio y legitimado por las comunidades “portadoras” y gestionado por las comunidades y el Estado, mediante estrategias de salvaguardia que implican un descentramiento respecto al tradicional sesgo estadocéntrico de las políticas patrimoniales⁵.

el cual se transformó en un recurso central en los procesos de constitución y consolidación de los Estados nacionales: la creación de un panteón de héroes, rituales, liturgias y una estatuología patrios. En Argentina, las patrimonializaciones de la Casa natal de Sarmiento como primer monumento histórico nacional, el Cabildo de Buenos Aires y la Casa de Tucumán siguieron tales lineamientos.

- 4 En el caso argentino, nos referimos a la invisibilización de la diversidad étnica del país presente en sus pueblos originarios, de colectivos afrodescendientes y de los contingentes de inmigración ultramarina iniciados a fines del siglo XIX que crearon los mitos del crisol de razas y de la nación blanca proveniente de Europa (Grimson, 2019).
- 5 Las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural fueron coincidentes con procesos de deconstrucción de la geopolítica colonial de la modernidad, por la influencia de los movimientos sociales y como respuesta a los procesos de mundialización del capital y de uniformización cultural. En este proceso se vislumbró la yuxtaposición entre diversidad cultural y desigualdades sociales. Así mismo, las políticas patrimoniales globales, con énfasis en la dimensión participativa y el descentramiento de lo político, mediante una menor presencia estatal, se originan en el marco de un clima de época en la que el discurso neoliberal permea todos los ámbitos de la vida. En este contexto, la participación comunitaria puede utilizarse como una modalidad elegante de corrección política y de obtención de legitimidad en el seno de la gubernamentalidad neoliberal (Del Mármol Cartaña 2019).

En Argentina, hasta fines de la década de 1960, prevaleció una concepción material del patrimonio asociada a la idea de monumento, enfocada en las reliquias del pasado. La atención de los especialistas se posó en los símbolos tangibles de las guerras de independencia, la arquitectura colonial, la *belle époque* finisecular y en los sitios arqueológicos. Ello tuvo como corolario una museificación y folclorización de los bienes y manifestaciones culturales, en especial de los relacionados con la dimensión étnica.

En este aspecto, lo indígena ocupó diversos sentidos que transitaron desde una peyorativa negación a partir de mediados del siglo XIX, hasta ser objeto de miradas de mayor condescendencia en las que prevaleció una visibilización de las alteridades indígenas de modo subordinado y, a lo sumo, bajo perspectivas exotizantes, a partir de finales del siglo XX. En las últimas décadas, en cambio, comenzó a ganar terreno una noción del patrimonio como expresión de la diversidad cultural orientada a las arquitecturas locales y a la noción de paisaje cultural, donde es posible pensar la imbricación entre patrimonio cultural material, inmaterial y ambiente. Aquí prevalece la consideración de la diversidad cultural y reivindicación de los pueblos indígenas en una transformación del paradigma patrimonial orientado a la diversidad, los derechos humanos y la sostenibilidad. No obstante, esta agenda de reconocimientos y este nuevo régimen de visibilidad no son inmutables; todo lo contrario, son objeto de pugnas por la obtención de nuevos sentidos sociales y culturales. La irrupción de Gobiernos de extrema derecha en el tablero político de la Argentina y de otros países de la región que ponen en tensión la centralidad del Estado, la entronización del mercado y el cuestionamiento virulento del paradigma de derechos humanos en general ha tenido un fuerte efecto general y sectorial en campos vinculados a la ciencia, la educación y la cultura, y dentro de ella, el patrimonio cultural, con consecuencias regresivas difíciles de discernir en la actualidad.

Sin embargo, independientemente de aquellos avances y tributarios de ellos, en el campo del patrimonio cultural inmaterial se advierte la pervivencia de una perspectiva antropológica de la cultura de corte tradicional, visible en el corazón de la definición de PCI de 2003, emparentada con la conceptualización fundacional de la teoría antropológica como un “todo complejo”. Así, Tylor planteaba que “[...] la cultura o la civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad [...]” (citado en

Lévi-Strauss 1992, 368). En esta definición se produce la articulación de lo inmaterial, lo espiritual, con las prácticas y los objetos. Deriva que culminó concibiendo la cultura como una entidad esencial y que se transformó en hegemónica.

Esta perspectiva esencialista piensa la cultura como objeto observable, auténtico e inmutable. Es una entidad despolitizada, susceptible de taxonomías y clasificaciones. Como plantea Susan Wright, la cultura se desplazó hacia otros campos de saber/poder (al mundo corporativo, medios, política, organismos internacionales), al conservar el núcleo conceptual originario de fines del siglo XIX (Wright 1998, 128). No obstante, ello no obtuvo que se produjera un pasaje del patrimonio en singular al patrimonio en plural, al contemplar su transformación en el marco de procesos históricos concretos, que no es inmutable ni natural, sino que se encuentra inscrito en el mundo social y que, por ende, se constituye en un espacio de disputas y negociaciones con significaciones e intereses disímiles.

En la actualidad, el PCI considera que las comunidades pueden beneficiarse de su patrimonio, constituyéndose en recursos válidos de desarrollo social y económico. Así mismo, el PCI implica necesariamente que esté apoyado en la comunidad y sus intereses y que como tal sea reconocido por las comunidades, grupos o individuos que lo crean, mantienen y transmiten. Al plantear que el PCI es la manifestación más “viva” del patrimonio, ello significa que connota movimiento, sensaciones, emociones, vivencias y experiencias. No obstante, incluso en el PCI los riesgos de los afanes conservacionistas están presentes mediante pretensiones por cristalizar manifestaciones culturales que son, por definición, dinámicas.

El patrimonio cultural no consiste solo en “cosas”, sino también en contextos, procesos y, sobre todo, en sujetos sociales. Precisamente, el PCI cuestiona diversas naturalizaciones: problematiza la tradicional dicotomía entre los objetos y los mundos sociales que lo producen, pone en tensión la noción de tradición frente a lo contemporáneo, esencialismo ante transformación, o dicho de otro modo, la dialéctica entre permanencias y cambios en el mundo social y cultural.

Así mismo, es necesario problematizar la noción de “temporalidad patrimonial”, la cual suele orientarse hacia el pasado (aunque todo patrimonio exige presente, a partir de los desafíos de lo contemporáneo). Por último, los debates sobre las certezas del paradigma patrimonial del PCI implican revisar

las nociones de “autenticidad” y “originalidad”, a partir de la necesidad de pensar de forma genealógica con la finalidad de trascender la retórica nostálgica de la pérdida, tradicionalmente presente en el universo patrimonial.

En últimas, el PCI visibiliza la cuestión de sus usos sociales contradictorios a partir de la premisa de que los entiende como bienes y procesos comunes en tanto “arenas de disputa”. Los desafíos contemporáneos del PCI son variados. Quizá el de mayor trascendencia para la región sea el reconocimiento de la dimensión política del patrimonio, al considerar que la patrimonialización representa para diversos colectivos una herramienta política de defensa de derechos culturales, identidades y de recuperación de derechos e historias colectivos, como el mencionado antes sobre el pueblo mapuche en la Patagonia argentino-chilena.

CANTORAS CAMPESINAS DEL NORTE NEUQUINO.
UNA EXPERIENCIA DE SALVAGUARDIA
DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL
EN LA NORPATAGONIA ARGENTINA⁶

El Gobierno de la provincia del Neuquén ha elaborado en la última década, en conjunto con la comunidad, los resultados de dos procesos de recopilación y registro musical de cantoras campesinas del norte neuquino, realizados en Las Ovejas en el año 2019 y en Varvarco a fines de 2022, respectivamente. Estas iniciativas constituyen uno de los aspectos nodales de las políticas públicas culturales desarrolladas por el Gobierno de la Provincia, que tiene como eje la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del Neuquén y el reconocimiento de las cantoras como una de sus finalidades prioritarias.

6 Agradecemos la colaboración de Susana Valdez, docente y cantora del norte neuquino. Diversos pasajes del artículo son tributarios de las conversaciones y momentos compartidos con ella en fiestas y encuentros.

El segundo jalón de este proceso de revalorización patrimonial fue la creación de trabajos interdisciplinarios de recopilación e investigación que originaron la grabación de una trilogía discográfica, en conjunto con el Instituto Nacional de la Música⁷. La prensa regional llevó a la primera plana a mujeres tradicionalmente excluidas de las crónicas oficiales, al indicar que:

[...] Grandes, chicas o más grandes, una treintena de ellas prestó su arte al servicio de la memoria social. Un convenio firmado entre el Instituto Nacional de la Música (Inamu) y el Ministerio de las Culturas de la Provincia hizo posible que, durante toda una semana, las cantoras grabaran lo que será una trilogía discográfica y un microdocumental, donde quedará documentada gran parte de la cultura campesina de los pueblos del norte neuquino. Preservar, valorizar y divulgar ese patrimonio son los objetivos principales de los materiales sonoros y fílmicos que albergarán años y años de vivencias campesinas [...]. (Río Negro 2019)

Estas acciones tuvieron un fuerte efecto: se profundizó la difusión y visibilización de este PCI al llegar a todos los niveles del sistema educativo neuquino (primario, secundario, terciario y universitario) y a centros de formación musical de Argentina. Se realizaron presentaciones en la Televisión Pública Abierta (Aire Nacional. Televisión Pública Abierta 2023) y en Tecnópolis, la cual es la feria de ciencia, tecnología y cultura de mayor convocatoria del país (Instituto Nacional de la Música 2023) y se participó en diversos congresos, jornadas y talleres de la especialidad, realizados muchos de ellos por las propias cantoras⁸. Así mismo, ante los desafíos de la pandemia de la COVID-19

7 Este proceso involucró diversas áreas de gobierno, municipalidades, comisiones de fomento y universidades que se articularon colaborativamente para desplegar las acciones de recopilación musical y testimonial. Las iniciativas de registro musical contaron con la participación de la totalidad de los Gobiernos locales del norte de la provincia. También participaron cantoras de diversas generaciones, sonidistas, camarógrafos, fotógrafos, historiadores, antropólogos, gestores culturales y pobladores.

8 Como parte de este proceso de salvaguardia, se han desarrollado instancias de articulación en el ámbito de la educación formal y no formal que han contribuido de un modo decisivo en la sensibilización del PCI de las cantoras. Talleres de formación, cursos y encuentros en diversos niveles del sistema educativo de la Provincia del Neuquén y en escuelas superiores de música del país y la región realizados por las propias cantoras se han transformado en uno de los pilares del proceso de salvaguardia del canto campesino

en 2020, en el contexto de la delicada situación sanitaria del mundo y las medidas de confinamiento tomadas por los Gobiernos, se idearon diversos mecanismos para continuar con el plan de salvaguardia, que desembocó en la creación del sitio web <https://cantorasdelnorteneuquino.neuquen.gob.ar/> (*Neuquén al Instante* 2020) como un espacio donde las tecnologías de la información y la comunicación se ponen al servicio del reforzamiento del patrimonio cultural por medio de una plataforma en la cual es posible situar permanentemente los aportes de las propias cantoras, investigaciones, registros audiovisuales y todos aquellos materiales involucrados en la perpetuación de este PCI.

El itinerario de activación patrimonial significó el reforzamiento de la importancia de las cantoras para el norte neuquino y la Norpatagonia, y tuvo como nuevo objetivo continuar con las acciones oficiales y comunitarias a partir de la puesta en marcha de un segundo proceso de recopilación de cantoras mediante un registro discográfico doble y la elaboración de un libro de biografías (Ministerio de las Culturas de la Provincia del Neuquén 2023) que pretende continuar con las diversas tareas de salvaguardia del PCI que se orientan a revitalizar, fortalecer y promocionar la práctica cultural y la transmisión del arte de las cantoras por medio de su difusión en diversos dispositivos de reproducción musical, en el sistema educativo provincial y en el sitio web de cantoras.

¿CANTORAS CAMPESINAS?: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

La hipótesis ordenadora del escrito reside en pensar que los procesos de patrimonialización de expresiones inmateriales de la cultura⁹ desarrollados en las últimas décadas en la Norpatagonia se inscriben en procesos globales de revitalización de las políticas de identidad (Barbero 2002, 15) que trascienden los históricos marcos de homogeneidad cultural de los Estados nación,

del norte de la Patagonia argentina. Véase <https://cantorasdelnorteneuquino.neuquen.gob.ar/category/novedades/>

- 9 Los procesos de activación patrimonial (Prats 1997, 32) constituyen instancias colectivas a partir de las cuales una manifestación de la cultura es objeto de diversas políticas de preservación y salvaguardia, como edificios históricos, piezas arqueológicas, testimonios y como en este caso, el PCI.

a partir del cual se asiste a la irrupción de actores sociales secularmente invisibilizados y silenciados. Tales tendencias no constituyen meros epifenómenos de procesos de largo alcance, sino que se sustentan en instancias de agencia cultural que han permitido a diversos colectivos perpetuar su idiosincrasia, más allá de los constreñimientos y hostilidades de las que han sido objeto por parte del Estado y del mercado, evidenciando la persistencia de identidades sociales que ligán el presente con una larga historia de memorias culturales¹⁰ (Argumedo 2004, 4). Uno de aquellos colectivos que ha logrado atravesar seculares modalidades de hostilidad son precisamente las cantoras de la Patagonia norte. La relevancia del canto popular se enmarca en procesos de activación patrimonial que suponen pensar al patrimonio (y la “cultura”) en plural, más que en singular, como una construcción social en la cual colectivos deciden políticamente qué y cómo determinados bienes y prácticas culturales son preservados del pasado en el presente, siguiendo el lúcido planteo de Walter Benjamin sobre la función de “alumbramiento de la historia, pero no del pasado, sino del futuro [...]” (Zemelman 1998, 5).

En tal sentido, el patrimonio no es un fenómeno natural ni anodino, sino que está cargado de resonancias políticas (Prats 1997, 32). Ello se advierte en la adopción de una vocalidad propia de las cantoras: ante la intervención de investigadores y gestores culturales que tradicionalmente han abordado el canto, se estableció una imagen canónica de la cantora como una campesina anciana de voz aguda que toca la guitarra con carisma y rusticidad. La emergencia de nuevas generaciones de cantoras supuso negociaciones respecto a la construcción de una imagen unívoca de ser cantora por visiones que tenían en cuenta una diversidad de situaciones etarias y sociales.

La tensión entre imágenes nativas y extranjeras sobre el “ser cantora” la revisaron críticamente sus propias protagonistas, independientemente de los

10 El ejemplo más elocuente en este sentido es la existencia de dispositivos de disciplinamiento social y represión cultural desplegados por agencias del Estado nacional y provincial como la escuela, la policía y la gendarmería bajo el horizonte del paradigma nacionalista y del desarrollismo modernizador, por la cual se prohibió el canto campesino y su baile característico, la cueca. Esta situación llegó al paroxismo durante la última dictadura cívico-militar en Argentina (1978-1983), por la cual se implementaron mecanismos de censura y prohibición. Una anécdota imprescindible que narra aquellos tiempos aciagos y la capacidad de agencia y resistencia cultural de las cantoras en Cippitelli s./f.

marcos de validación de las instituciones patrimoniales. En este sentido, lejos de ser la participación comunitaria un capítulo que cumplir en un proceso de patrimonialización, la experiencia de las cantoras supuso una intervención activa respecto a la sensible dimensión sobre los criterios y contornos de los aspectos de una cultura que son dignos de ser salvaguardados¹¹. A partir del protagonismo asumido por ellas es posible decir que hay diversas “formas de ser cantora”: las generaciones antiguas y las jóvenes en un arco generacional que abarca abuelas, madres y nietas, lo cual permite revisar una tensión crucial del PCI referida a la cuestión de la autenticidad de una manifestación cultural: ante el dilema sobre la dimensión generacional y campesina que suponía la “pérdida” de los atributos tradicionales de las cantoras asociados a la ancianidad y a las labores de campo, se construyó una imagen de las cantoras proclive a incorporar el matiz y las transformaciones que atravesó el oficio en las últimas décadas.

FIGURA 3. LIBRO “CANTORAS CAMPESINAS DEL NORTE NEUQUINO”



Fuente: <https://cantorasdelnorteneuquino.neuquen.gob.ar/investigaciones/>

-
- 11 No planteamos una mirada naíf de los procesos de revalorización patrimonial: si la experiencia de salvaguardia del PCI de las cantoras del norte neuquino significó la incidencia de estas en la definición de sus atributos—lo cual permitió, incluso, flexibilizar categorías conceptuales—, ello no debe eclipsar tener en cuenta el enorme poder que retienen las agencias estatales y los expertos en la gestión del patrimonio cultural respecto a qué es y que no es patrimonializable.

De este modo, es posible plantear que las cantoras se sitúan en un punto de intersección singular entre la “[...] revitalización de las identidades y la revolución de las tecnicidades [...]” (Barbero 2002, 10). Es cierto que los procesos de globalización económica e informacional han reavivado la cuestión de las identidades en sus diversas dimensiones. Sin embargo, ¿la globalización solo puede significar el desarraigo de individuos y comunidades al inscribir las identidades en las lógicas de los flujos? ¿La diferencia cultural tiene espacio solo como la exótica ornamentación de identidades transformadas en algoritmos del capitalismo de plataformas?

En este trabajo planteamos que esta caracterización constituye uno de los rostros de un presente polimorfo en el cual también es posible generar reanclajes a partir de las tecnicidades, posibilitando la galvanización de las identidades como espacio de reconocimiento y de sentido. Las cantoras nos advierten que el pasado no es una reliquia sin ligazón con el presente, sino como continuidad de la experiencia, como mecanismo de inscripción de la historicidad en la constitución de lo social, en una voluntad por generar, siguiendo a Argumedo, una matriz autónoma de pensamiento (y praxis) popular que implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales. A partir de este posicionamiento, es posible revisar la habitual asociación de la cultura popular como el atávico reducto de lo tradicional, espacio de folclorización de la pureza cultural, de identidades reificadas destinadas a permanecer invariables en el tiempo. Al hacerlo se puede trascender el falso dilema por el cual las culturas populares, para abrazar las bondades de la modernidad, debían desprenderse de sus legados y saberes para poder ingresar al panteón de los sujetos modernos o perecer como exóticas manifestaciones destinadas al deleite excéntrico.

CANTAR Y CONTAR: CARTOGRAFÍAS DE LA MEMORIA Y LA CULTURA POPULAR

Las cantoras populares de la Patagonia norte en Argentina y Chile constituyen la expresión cultural vital de una antigua tradición musical manifestada mediante tonadas y cuecas, que se resiste a ser considerada una expresión cultural del pasado, en una dialéctica entre tradición y modernidad. Esta expresión artística interesa menos por el virtuosismo académico que por la densidad del mensaje testimonial que rememora, emanando en cada entonación y rasguido de guitarra una cultura que se resiste al olvido y que reivindica su identidad.

La música del norte neuquino da cuenta de los diversos estados de ánimo que atraviesan una cultura campesina, sustentada secularmente en la labor trashumante de mujeres y hombres crianceros. La voz de las cantoras es contexto de momentos de encuentro y de reflexión evocativa sobre sucesos que marcan la historia de una vida y la pertenencia a una cultura y que revelan el sentido comunitario del canto campesino. En ocasiones, también es un canto solitario y resiliente, que tiene como testigo silencioso a las montañas, donde la guitarra se transforma en la única compañía posible. El canto y la guitarra encierran un complejo universo, densifican nudos de sentido que dan cuenta de un modo de templar el carácter y estar en el mundo. Espacio de generación de memorias sociales y catalizador de cohesión colectiva, el canto y mensaje de estas mujeres, en los márgenes del canon folclórico, nos sumerge en un universo sociocultural que constituye una mediación de la cultura popular fundamental en la reproducción y agencia de los sujetos sociales en la Patagonia. Escuchar sus historias de vida en cada décima, tonada o cueca constituye una experiencia cultural que despliega su alcance comunitario en sociabilidades, festividades y celebraciones religiosas y que contribuyen a crear la urdimbre social de la comunidad. Ello implica revisitar antiguas dicotomías como tradición- modernidad y permanencia-cambio por una perspectiva que vislumbre sus relaciones y zonas grises, más que sus oposiciones.

La música popular interpretada por estas mujeres tiene como punto de partida pensar la cordillera de los Andes como un espacio geográfico, cultural y social a partir del cual se han desarrollado intensos procesos de intercambio e hibridación, que invitan a trascender una visión que la ha pensado como límite, a partir de la consolidación de los Estados nación de Argentina y Chile. Pensar la frontera, más allá de las delimitaciones territoriales, abre un abanico de posibilidades para reflexionar sobre las culturas populares, con independencia de los contextos nacionales, al entender que lo cultural frecuentemente es ciego a las parcelaciones jurisdiccionales.

Abordar el canto popular de mujeres “de un lado y otro de la Cordillera” permite pensar dinámicamente estos espacios como regiones culturales, históricamente constituidas y cómo se vinculan a diversos procesos de mediación en los cuales las radios, las celebraciones religiosas, las festividades populares, constituyen una rica urdimbre donde convive tradición y modernidad, lo sagrado y lo profano, lo cultural y lo masivo. ¿Qué nos dice el repertorio musical y poético del canto popular norpatagónico sobre sus

orígenes y mutaciones? Efectivamente, en la intersección de las influencias ibéricas y de los pueblos originarios se asienta la estructura y ritmo de este canto popular que tiene como columna vertebral la cordillera de los Andes entre Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

Sin embargo, ¿estamos ante la presencia de una manifestación fosilizada de la cultura? Indagando sobre los gustos musicales de cantoras y de los participantes de las fiestas populares de la región además de las cuecas, tonadas y vales entonados por cantoras, surgía un repertorio inusitado: rancheras y corridos completan este variopinto panorama. Más allá de la perplejidad inicial surgía la radio como medio de comunicación que establece conexiones entre México y parajes alejados de la Patagonia. ¿En aras de una supuesta pureza cultural podríamos eliminar tales influencias?

Estos interrogantes permiten reescribir una cartografía de las culturas populares que poseen líneas de comunicación más extensas de lo que las narrativas de las nacionalidades latinoamericanas pueden sugerir y que ponen en tensión la existencia de un modelo cerrado de comprensión de la cultura por el cual las fronteras políticas fueron pensadas como límites reales de los procesos culturales. La cultura popular del norte patagónico constituye solo una expresión de la vastedad de ejemplos que contrastan con esta concepción estática de la cultura. Precisamente, el canto popular de las cantoras nos advierte cómo las culturas populares son muchas veces refractarias al arbitrio de las delimitaciones jurisdiccionales, en juegos de intercambios de influencias que trascienden los moldes monocromáticos de la cultura oficial.

Los saberes, prácticas e historias que las cantoras traspasan de generación en generación configuran un arco de transmisión cultural que se actualiza desde el presente, mirando tanto al pasado como fundamentalmente al futuro. Los esfuerzos por atravesar el carácter evanescente de la modernidad instauran el desafío de una cultura popular por absorber las transformaciones sociales en los marcos de su lógica y estructura cohesiva. De este modo, la presencia de estas mujeres demuestra que las profecías de una fatal homogeneización cultural no han tenido la potencia suficiente para ponerle una lápida a la caleidoscópica vitalidad de las culturas populares.

En este sentido, la experiencia de las cantoras constituye una posible brújula de identidad en un mundo caracterizado por las tempestades de la incertidumbre estructural. En una época en la que reina la perplejidad e inestabilidad (Bauman 2001, 9; Lewkowicz 2004, 6), sus saberes tienden un puente entre pasado y presente. Constituyen “raíces en movimiento” de

identidades que reconocen su legado en un contexto de creciente uniformidad cultural (Schmucler 1987, 5). Las cantoras ocupan un lugar clave en la cultura popular de la región, en función del sentido comunitario del canto, al crear una alquimia cohesiva para campesinos, crianceros trashumantes y habitantes del norte patagónico. Además de su importancia musical, es insoslayable el papel social y simbólico del canto campesino en tanto argamasa comunicativa en momentos clave de la vida de una persona y un colectivo: la vida, la muerte, la relación con lo divino y la picardía popular brindan la cadencia de la dinámica cultural por medio de bautismos, velorios de angelitos, parabienes y celebraciones familiares. Las cantoras son, por tanto, una parte fundamental de la urdimbre de hilos sociales que sostienen a la comunidad.

HISTORIA, MÚSICA Y GÉNERO: EL CANTO ANTE LOS AVATARES DE LA VIDA INDIVIDUAL Y SOCIAL

El mensaje de las cantoras es fundamental: enseñanzas, historias de vida, homenajes, reconocimientos y sucesos clave de la vida personal y comunitaria se transmiten por medio del canto. Por su mediación se perpetúa la memoria social, contando las historias de los pueblos y los avatares de la vida de sus habitantes. De este modo, en el norte neuquino los dispositivos de construcción de la memoria se alejan de los parámetros convencionales de la cultura oficial. Las narrativas de la historia de la región no se encuentran solo en libros, sino en las estrofas que entonan las cantoras. Allí, las peripecias del destino individual y colectivo, invisibles en los grandes relatos, emergen en cada lugar donde una cantora toca su guitarra, y allí reside uno de los aspectos de su importancia cultural, al immortalizar atributos relevantes de la vida social.

El canto constituye un antídoto de arraigo popular contra el olvido. En tonadas, décimas y cuecas se cifran los mecanismos por los cuales las sociedades del norte neuquino crean instancias de continuidad entre pasado y presente. Frente al paso inexorable del tiempo, mediante su voz y su guitarra, las cantoras cumplen una función social crucial de cohesión cultural al permitir forjar tramas de continuidad entre las nuevas generaciones y las precedentes.

Así mismo, diversos testimonios nos advierten sobre las tensiones de género en torno al oficio de ser cantora. Las historias de restricciones patriarcales recorren los relatos donde se comprueba la inexistencia de un consenso generalizado sobre su función en las representaciones colectivas. Si no hay dudas de que serlo es una fuente de prestigio, padres y parejas no siempre

han aceptado dócilmente tal protagonismo. Historias de desaprobación conyugal, de abandono del canto o de hacerlo “a escondidas” por imposiciones masculinas son usuales y marcan la pauta sobre una experiencia en torno a la música femenina poblada de ambigüedades, discontinuidades y resistencias.

Los testimonios orales recogen las percepciones contradictorias respecto al canto campesino atravesado por cuestiones de género: si para algunos la figura de la cantora era antaño una presencia controvertida por su centralidad y atractivo, para otros la cantora cumple una función social importante al constituirse en un nexo entre lo sagrado y lo profano, una fuente de conexión con lo divino, un bálsamo para apaciguar los pesares y tribulaciones mundanas, pero fundamentalmente para alegrar y amenizar en los momentos celebratorios de la vida en comunidad.

EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN NEUQUÉN: PROBLEMAS Y DESAFÍOS

Trabajar interdisciplinariamente el PCI del Neuquén significa procurar identificar, registrar, proteger, salvaguardar y divulgar la vitalidad cultural de la región, expresada en su patrimonio y en los grupos sociales que sostienen la perpetuación de sus tradiciones cotidianamente. Lejos de ser manifestaciones culturales reificadas, el PCI regional constituye una constelación de referencias identitarias que tienen la funcionalidad de servir como brújulas culturales en un contexto global donde se imponen lógicas que tienden a la mercantilización y la homogeneización cultural.

La discusión de los procesos de salvaguardia de las diversas facetas del PCI se enmarca en fenómenos culturales contradictorios que tienen en cuenta, por un lado, inquietudes ante la posibilidad del riesgo de pérdida del patrimonio vivo y, por otro lado, la sensación de una revitalización de saberes y prácticas culturales, que inclinan a muchos colectivos a vislumbrar un proceso de “retorno a las raíces”. Ello brinda pistas para reflexionar sobre los efectos paradójicos de influencias culturales que repercuten en las dinámicas regionales que erosionan y simultáneamente potencian el PCI. La mirada de los propios protagonistas es ambigua: si algunos actores sociales piensan que estamos lejos de que se pierda(n) el (los) patrimonio(s), siendo vivenciado como una gran responsabilidad mantener viva la llama de la memoria social y continuar con el legado que permite la transmisión de este legado cultural, otros actores culturales mantienen una posición de mayor

escepticismo ante los embates homogeneizadores y mercantilizantes de las industrias culturales masivas.

La elaboración colectiva de una cartografía del PCI en la Norpatagonia constituye un proyecto que necesariamente tiene que ser una iniciativa colectiva y comunitaria y que tiene una dimensión política insoslayable en virtud de las negaciones y omisiones pasadas y presentes de los Estados nacionales y provinciales mediante una estructura de colonialidad que goza de plena vigencia como en Argentina. Si la presencia estatal en las experiencias de salvaguardia del PCI es nodal, se plantea como fundamental la incorporación de otros actores sociales y los propios portadores culturales a la hora de definir los contornos y contenidos de las políticas patrimoniales. En un contexto en el que el ideario de mercado se ha entronizado como el organizador privilegiado de las relaciones económicas, sociales y culturales, es necesario reivindicar la presencia del Estado como instancia crucial en la generación de políticas públicas culturales y la creación de derechos culturales que difícilmente puedan ser materializados por las bondades de la mano invisible del mercado. Las tareas por revertir una matriz cultural nacional homogénea, que invisibilizó y silenció a diversos colectivos culturales en la Patagonia (pueblo mapuche, cantoras, crianceros trashumantes, entre los casos más conspicuos) con políticas de deslegitimación y estigmatización permite comprender que la envergadura de los objetivos es importante y que, por tanto, crear un territorio que reivindique una cultura y memoria en plural es una labor, por definición, colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Argumedo, Alcira. 2004. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Colihue.
- Baied, Carlos. 1989. "Trashumance and agrarian geography in northwestern Neuquén, Argentine Patagonia". *Mountain Research and Development*, 9.
- Barbero, Jesús. 1993. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gili.
- Barbero, Jesús. 2002. "Tecnidades, identidades, alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo". *Diálogos de la Comunicación*, 64, 8-23.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Bortolotto, Chiara. 2014. "La problemática del patrimonio cultural inmaterial". *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1, 1-22.
- Cippitelli, Mario. s./f. "La cueca prohibida". *Más Neuquén*. <https://masneuquen.com/la-cueca-prohibida/>
- Del Mármol Cartañá, Camila. 2020. "Un tango pintado a pincel: la participación comunitaria en las postulaciones de patrimonio inmaterial para la Unesco". *Disparidades. Revista de Antropología*, 75, 1-15.
- Grimmson, Alejandro. 2019. *Mitomanías argentinas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacarrieu, Mónica. 2008. "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión". *Boletín Gestión Cultural*, 17, 1-26.
- Lévi Strauss, Claude. 1992. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Ministerio de las Culturas de la Provincia del Neuquén. 2023. *Cantoras campesinas del norte neuquino*. Neuquén: Ministerio de las Culturas.
- Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, Llorenç. 2000. "El concepto de 'patrimonio cultural'". *Cuadernos de Antropología Social*, 11, 115-136.
- Silla, Rolando. 2011. *Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Smith, Laurajane. 2011. "El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63.
- Schmucler, Héctor. 1997. *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- Weber, Max. 2002. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.
- Wright, Susan. 1998. "La politización de la cultura". Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Zemelman, Hugo. 1998. *Conversaciones didácticas. El conocimiento como desafío posible*. Buenos Aires: Educo-Universidad Nacional del Comahue.

LEGISLACIÓN, PERIÓDICOS Y SITIOS WEB DE INTERÉS

Carta de Venecia. 1964.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. 2003. Unesco.

Identificación y relevamiento del PCI del Neuquén. 2022. Ministerio de las Culturas de la Provincia del Neuquén. <https://cantorasdelnorteneuquino.neuquen.gob.ar/>.

“La música de las cantoras del norte neuquino para ver y escuchar”. 2019. *Río Negro*, 27 de octubre. <https://www.rionegro.com.ar/la-musica-de-las-cantoras-del-norte-neuquino-una-historia-para-ver-y-escuchar-1152514/>

“Las cantoras campesinas del norte neuquino ahora de manera online”. 2020. *Neuquén al instante*. 6 de agosto. https://www.neuquenalinstante.com.ar/noticias/2020/08/06/83287-las-cantoras-campesinas-del-norte-neuquino-ahora-de-manera-online_

Ley n.º 3163/2018. Honorable Legislatura de la Provincia del Neuquén.

“Presentación del álbum trilogía de cantoras del norte neuquino en Tecnópolis”. https://inamu.musica.ar/actividades/presentacin-del-album-triloga-de-las-cantoras-campesinas-del-norte-neuquino_5499290

Programa Aire Nacional. Televisión Pública Abierta. 2023, 13 de noviembre. <https://www.tvpublica.com.ar/post/cantoras-campesinas-del-norte-neuquino>

RITOS FÚNEBRES

JOSÉ ANTONIO GARCÍA AYALA

*La patrimonialización del Día de Muertos,
patrimonio cultural inmaterial de la humanidad
en la Ciudad de México: potencialidades y desafíos*

En el año 2008 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) inscribió en la Lista Representativa como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad las festividades del Día de Muertos indígena, después de ser programando originalmente el 7 de noviembre de 2003 en París (Francia) en una reunión de la misma institución internacional en la cual se programó como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Se les consideró expresiones tradicionales integradoras, representativas y comunitarias, cuya riqueza cultural es vasta no solo por el sincretismo de tradiciones que le dan una identidad única, sino porque se pueden rastrear hasta la época prehispánica. Estas celebraciones indígenas son el resultado de un sincretismo entre las culturas de las épocas precolombina y virreinal, las cuales están ligadas al término de la temporada de cosecha. Y aunque se piensa que estas se circunscriben fundamentalmente a las ofrendas y altares, van más allá de estos (Radio INAH [@radioinah] 2013a) y hoy se consideran una parte esencial de nuestro patrimonio, aunque se distinguen de acuerdo con el estrato social, la alimentación y las costumbres de cada región, pero coinciden en ver la muerte como algo natural (Radio INAH [@radioinah] 2013b).

Como ha pasado con diversos productos culturales identificados como mexicanos, estos son resultado de la síntesis de las formas simbólicas originadas antes de la conquista del territorio que hoy comprende a México de parte de los españoles y sus aliados originarios de estas mismas tierras, con aquellas que ya existían antes de este hecho. De acuerdo con Lourdes Aquino Rodríguez, el Día de Muertos tiene sus inicios antes de la llegada de los hispanos, pues varios años antes, de los dieciocho meses del calendario mexica, en seis de estos por lo menos existían festividades en honor a los difuntos (Hermida Rosales 2017). No obstante, habrá que reconocer que todas estas celebraciones se sintetizaron en el Día de Todos los Santos y el Día de las Ánimas, festividades católicas realizadas el 1.º y el 2 de noviembre por los españoles en las ciudades mexicas de México-Tenochtitlán y México-Tlatelolco en 1521, año de su conquista (Brandes 2000, 7-20). Los españoles celebraban misas especiales a los fieles difuntos, visitaban tumbas, les ofrecían flores, velas y alimento con solicitudes y súplicas rituales, construcción de altares caseros y preparación de dulces, costumbres que se pueden encontrar actualmente en todo el mundo católico (Brandes 2000, 7-20).

No fue hasta 1740 cuando el Día de Todos los Santos y el Día de las Ánimas empezaron a tener una interpretación más parecida a la actual en la Ciudad de México, capital de la república mexicana, en la que se transformaron las ciudades México-Tenochtitlán y México-Tlatelolco. En este año el fraile Francisco de Ajofrín dio cuenta de la producción de artesanías y de figurillas de pasta de azúcar denominadas “alfeñiques”, como parte de la festividad a la cual denomina Día de Muertos (Brandes 2000, 7-20). Estos dulces y designación son exclusivamente mexicanos, al igual que una gran inmensidad de panes, pero sobre todo el humor y el júbilo que traspasa todo el festejo, propio de la visión de la muerte para el mexicano, única en todo el planeta (Brandes 2000, 7-20). Como parte de estas festividades, se instalaba la feria de los muertos en la Plaza de la Constitución, donde se vendían dulces y panes con formas de muertos, como ejemplo de la reinterpretación del Día de los Santos y los Fieles Difuntos. Esta se fue transformando en la época virreinal y en el México independiente en esta urbe, y se integró la visita a los panteones desde 1860 y el altar de muertos desde 1930. Luego la reinterpretaron en la época posrevolucionaria intelectuales y artistas, con el apoyo de Gobiernos como el del presidente de la república mexicana Lázaro Cárdenas del Río, como parte de la identidad nacional (Malvido 2006, 41-56).

En sentir del mexicano, la muerte es parte de la vida, y están dialógicamente amalgamadas, pues no puede existir una sin la otra. Por consiguiente, la muerte es algo natural y en ciertos casos hasta deseable. Por eso, como lo interpreta Octavio Paz (1961, 57), a esta se le frecuenta, se le hace bromas, se le acaricia, se le celebra, se juega con ella y se le ama hoy y siempre, y como en la época prehispánica, es solo un pasaje a otro mundo, a otra dimensión, que no tiene tintes negativos o de castigo. Por tanto, paradójicamente a la muerte se le desprecia y se le rinde culto, por el gran respeto que se le profesa.

Así, en la actualidad lo único que tienen en común el Día de Todos los Santos y el Día de los Fieles Difuntos o de las Ánimas con los Días de Muertos es que todos son fechas consagradas a la memoria de quienes ya no están en este mundo terrenal (Brandes 2000, 7-20). Pero en México este recuerdo de los que han partido tiene un valor simbólico bastante significativo, pues se tiene la creencia de que mientras no los olvidemos, seguirán siempre con nosotros y vivirán para siempre en nuestro corazón.

La consolidación del Día de Muertos se dio en el siglo XX, sobre todo después de la Revolución mexicana, cuando el Estado estaba construyendo una identidad mexicana en todos los ámbitos. Como parte de este proceso de

distinción y reconocimiento como semejantes, se le asoció con lo indígena, y aunque las festividades del Día de Muertos no implican resabios directos o simples de rituales prehispánicos, sus raíces más profundas están en las religiones de Mesoamérica, que abarca de la parte meridional de México a la parte poniente de Nicaragua y Costa Rica. Pero sobre todo se asocia con las celebraciones del altiplano central de México, de pueblos de origen pepehua, otomí y nahua, que han sincretizado lo prehispánico con lo hispánico, al igual que lo han hecho con los carnavales y las ánimas (Brandes 2000, 7-20), nativas de esta región cultural.

De manera que esta tradición se ha reconfigurado a lo largo del tiempo con un carácter nacional, pero conserva sus propias particularidades en muchas regiones de la república mexicana, como los estados de México, Tlaxcala, Aguascalientes, Zacatecas, Oaxaca, Chiapas, Michoacán, Morelos, Tabasco y Puebla, así como la península de Yucatán, la Huasteca y el norte de México, entre otras regiones. Estas festividades adquieren rasgos que las distinguen en cada territorio identificado con una cultura, como parte de un proceso de territorialización que hace que las prácticas asociadas a estas, así como sus representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas necesarias para producir artesanías, comidas, obras literarias, teatrales, gráficas y audiovisuales, entre otras, al igual que sus espacios culturales que le son inherentes, sean únicos y a la vez parecidos entre sí. Todos estos componentes materiales e inmateriales han sido determinados por procesos de incorporación de valores contenidos en el espacio-tiempo de una colectividad.

Cabe señalar que esta territorialización es un proceso de apropiación física, simbólica y emocional de una parte del espacio físico por una colectividad. Esta apropiación tiene dos dimensiones: el material (transformación del espacio físico) y el inmaterial (adscripción de sentido, valores y emociones). Esta implica la construcción de una relación simbólica y afectiva con el territorio en la que el espacio físico se transforma en un componente esencial de la identidad un colectivo, adscribiendo a sus integrantes y distinguiéndolos de otros (Castaño-Aguirre *et al.* 2021, 201-2017).

Pero existe la creencia popular de que hay comunidades indígenas en las que el Día de Muertos se festeja de manera auténtica. Entre estas están el pueblo purépecha, asentado en la isla de Janitzio (Michoacán), el pueblo zapoteca de Xicotlán (Oaxaca) y el pueblo nahua de Mixquic, en la alcaldía de Tláhuac, en esta urbe, que junto con otros semejantes, comparten fama nacional e internacional y atraen al turismo cultural (Brandes 2000, 7-20).

Esta última localidad, en conjunto con otras, donde también tiene un lugar destacado el Centro Histórico de la Ciudad de México y Xochimilco, patrimonio cultural de la humanidad desde 1987, ha impulsado una patrimonialización del Día de Muertos en esta urbe, donde en el siglo XXI se han visto sus potencialidades.

La patrimonialización es un proceso social que consiste en la asignación de valores a los componentes patrimoniales materiales e inmateriales asociados en este caso al Día de Muertos. Lo promueven comunidades locales que desean conservar esos elementos de su entorno inmediato, los cuales condensan rasgos identitarios esenciales que los distinguen, como en el pueblo de Mixquic, pero sobre todo son impulsados por la Secretaría de Turismo federal y la Secretaría de Cultura local. Estas instituciones públicas han visto en esta tradición una forma de promover la identidad nacional y capitalina, y esto ha dado pie a eventos masivos, como las ofrendas monumentales y los desfiles asociados a esta celebración. Esto también ha sido promovido por los eventos y los programas especiales, notas periodísticas y documentales, calaveritas literarias y demás productos de comunicación, asociados a esta festividad en prensa, radio, televisión, cine e internet.

Todo esto ha permitido un mayor conocimiento y adopción del Día de Muertos de parte de la población general que habita Ciudad de México, aunque esto puede significar también que se corra el riesgo de estereotiparla. Sin embargo, a la vez esta festividad se encuentra ante el desafío de ser hibridada con el Halloween, desvirtuándose con el afán de comercializarla más y motivar su consumismo. El vocablo “Halloween” es una abreviación de All Hallows Evening, que se traduce como ‘Víspera de Todos los Santos’. A esta fiesta también se le denomina Noche de Brujas, y tiene sus antecedentes en el Festival Celta de Sahmain, que marcaba el final de la cosecha y el inicio del invierno, además de que se creía que durante este las almas de lo muertos regresaban al mundo de los vivos, motivo por el cual se prendían hogueras y las personas se disfrazaban con máscaras para pasar inadvertidas.

Posteriormente, en Irlanda y Escocia, el Festival Celta de Sahmain se mezcló con la vigilia de Todos los Santos. Los migrantes irlandeses y escoceses llevaron esta tradición a los Estados Unidos de América, país que lo difundió mundialmente por los medios de comunicación masiva durante el siglo XX. En la actualidad este festejo gira alrededor de lo macabro y lo misterioso, con vínculos con la muerte, los espíritus y lo sobrenatural. Por ello, esta celebración se caracteriza por la preparación de postres alusivos a la muerte, maratones de

películas de terror, la visita a lugares encantados, la organización de juegos temáticos, el tallado de calabazas, las fiestas de disfraces terroríficos y la tradición del truco o trato, que consiste en disfrazarse e ir de puerta en puerta a pedir dulces. Por ello, aunque el Halloween guarda algunas semejanzas con el Día de Muertos, como marcar el final de la cosecha y el inicio del invierno, haber transformado a la posterior celebración católica del Día de Todos los Santos o la creencia del regreso de las almas de los muertos al mundo de los vivos, la Noche de Brujas, tiene un carácter distinto centrado en el miedo a lo sobrenatural, en tanto el Día de Muertos tiene un sentido de amor y respeto hacia los difuntos. Cabe señalar que la hibridación del Día de Muertos se produjo al fusionar las tradiciones indígenas mesoamericanas con las festividades católicas introducidas por los españoles, esencialmente la conmemoración de Todos los Santos y Fieles Difuntos. Este sincretismo creó con creatividad una celebración única, auténtica y memorable que conserva ambos elementos culturales y religiosos.

Por tanto, este trabajo se orienta a aportar un mayor entendimiento de las potencialidades y desafíos de la territorialización de la Ciudad de México¹, derivados de la patrimonialización de las festividades indígenas del Día de Muertos, efectuada a partir de su declaratoria como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. También se verá cómo los diferentes acontecimientos celebrados en esta capital con motivo de estas celebraciones han contribuido a su identificación como tradición única y a su diferenciación de otras similares.

La originalidad del capítulo radica en el enfoque espacial desde el cual parte este estudio, al considerar los espacios urbano-arquitectónicos vinculados con esta celebración como lugares de alta significación que permiten impulsar un mayor sentido de pertenencia socioterritorial por medio de su articulación como parte de los paisajes que estructuran las distintas prácticas que se realizan como parte del Día de Muertos. Esto se debe a la potencialidad de estos geosímbolos, como emblemas de esta tradición, que despliega un apego a las comunidades involucradas en este festejo, un arraigo a la estos sitios y a la Ciudad de México en general, así como una mayor asimilación y entendimiento de la cosmovisión indígena interrelacionada y que ha sido adaptada y asimilada por los mexicanos como parte de su visión sincrética en

1 Véanse fotos libres de derechos del Gran Destile del Día de Muertos en <https://www.shutterstock.com/es/search/mexico-city-day-dead>

la que se amalgaman, además de las culturas de la época prehispánica, otras de la época virreinal e incluso posterior a esta.

DESARROLLO

En la actualidad la celebración del Día de Muertos en Ciudad de México es una de las fechas más esperadas de cada año. En esta urbe, la tradición de recordar a los difuntos ha adquirido sus propias particularidades y singularidades, sobre todo desde la declaratoria como patrimonio inmaterial por la Unesco en 2003 de los festejos indígenas. Se distinguen de estos y de otros realizados en México, por la mezcla entre lo tradicional y lo espectacular, que se ha convertido en un referente mundial. Esta gran diversidad y su interacción con otras festividades como el Halloween permiten plantearnos el siguiente interrogante: ¿cuáles son las potencialidades y desafíos vinculados a la patrimonialización del Día de Muertos indígena como patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad en la Ciudad de México? Para ello habrá que identificar cómo se celebra el Día de Muertos en esta urbe, lo cual es bastante heterogéneo, si partimos de la enorme diversidad de territorios que la conforman, que van desde los pueblos de origen indígena hasta los barrios, colonias, conjuntos habitacionales y fraccionamientos, que incluyen los eventos auspiciados por distintas instituciones públicas y privadas, entre los que destacan aquellos de carácter masivo.

Las festividades del Día de Muertos son expresiones tradicionales integradoras, representativas y comunitarias, cuya riqueza cultural es extensa. Estos festejos son ricos culturalmente, por el sincretismo de tradiciones que le dan una identidad única, y porque estas se pueden rastrear hasta la época prehispánica. Al reconfigurarse con el tiempo con un carácter nacional, pero con sus propias particularidades en la Ciudad de México, estas celebraciones han adquirido rasgos que las distinguen en los territorios que la conforman como parte de su proceso de territorialización. Así, las prácticas asociadas a estos festejos, junto con sus representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas necesarias para producir artesanías, comidas, obras literarias, teatrales, gráficas y audiovisuales, entre otras manifestaciones culturales, son únicas y parecidas entre sí.

En este paisaje de la Ciudad de México conformado por el Día de Muertos, esta fiesta produce una territorialización diferente de la de otros días del año, que a la vez en ciertos casos se transforma cuando se manifiesta la

producción turística de la fiesta; un producto cultural esencial es la ofrenda. Esta territorialización consiste en honrar a los difuntos, y se expresa en la transformación de un espacio físico por medio de los distintos productos culturales, prácticas y tradiciones derivados de esta celebración de la memoria de los antepasados, como cuando se construye un altar en un lugar, se pone la ofrenda en él y por medio de la conmemoración de los difuntos se enseña a aceptar el ciclo natural de la vida con alegría y esperanza; esto produce empatía, identidad colectiva y un sentido de pertenencia socioterritorial profunda en la sociedad mexicana. La configuración de la ofrenda es muy diversa, pues existe una infinidad de ofrendas, de acuerdo con las tradiciones, las influencias y lo que le gustaba al difunto o a los difuntos a los cuales estén dedicadas. Sin embargo, en general se compone de un mantel, sal, velas o veladoras, copal, incienso, calaveritas de azúcar, tamarindo, grenetina, chocolate, amaranto o barro, papel picado, ya sea metálico o de china; petate, xoloitzcuintle de barro, comida, bebida, agua o alguna bebida, pan de muerto, flores, retratos y en su caso, una cruz, ya sea católica o prehispánica.

Algunos de estos componentes de la ofrenda guardan un simbolismo especial, como los que se relacionan con los cuatro elementos de la naturaleza, pues aparte del agua, el papel picado representa el aire, las veladoras o velas el fuego y el petate la tierra. Además, las calaveritas y el pan de muertos representan a los difuntos a los que se les dedica la ofrenda, y a aquellas se les pone el nombre de quienes son honrados. Los xoloitzcuintles son los perros que acompañan a las almas al otro mundo, mientras que las flores, por lo general de cempaxúchitl, simbolizan al sol, que al igual que el fuego, las guían en su camino. La comida o bebida que se pone en estas ofrendas es para recibir a los difuntos después de su camino al Más Allá y para que preparen su regreso.

Otro elemento muy significativo son los escalones de los altares sobre los cuales se pone la ofrenda, que simulan los niveles del Inframundo. Este es propio de la cosmovisión prehispánica, pues a diferencia de la cosmovisión judeocristiana, en Mesoamérica no se creía en un Cielo o un Infierno, al cual se acudía de acuerdo con el comportamiento en el mundo de los vivos, pues no se tenía una concepción del bien y el mal, sino que al alma le correspondía un paraíso distinto según la forma como moría la persona. Así, en la mitología de los mexicas, si moría por un rayo o un acontecimiento relacionado con el agua, el alma iba al Tlalocan; si había muerto en batalla o en trabajo de parto, al Tonatiuh Ichan; al Chicnauhmicatl, si era un niño, y el resto iba

al Mictlan, el Inframundo, gobernado por Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, dios y diosa de la Muerte, respectivamente. El Inframundo se componía de nueve niveles; de ahí que a veces los altares tengan esta cantidad de escalones; cuando tienen tres, estos representan el Cielo, la Tierra y el Inframundo.

Otros elementos que integran algunas ofrendas o que se ponen fuera de sus altares para adornar diferentes espacios urbano-arquitectónicos son las artesanías. Entre estas destacan las calaveras de barro y de papel maché, o los cráneos de barro vitrificado adornados con diferentes colores. Cuando varios de estos están dispuestos verticalmente, uno encima del otro, simulan un zompantli o tzompantli, que era una estructura de calaveras humanas usada en rituales para honrar a los dioses y simbolizar poder y autoridad. Entre la comida tradicional de esta época resalta el pan de muerto, de origen hispano, cuya parte superior simboliza los huesos del difunto, y están endulzados con azúcar o con algunos otros sabores. En cuanto a los textos vinculados al Día de Muertos, aparte de las obras académicas o de divulgación de esta tradición, están las calaveritas literarias, que son breves composiciones poéticas, satíricas e irónicas, compuestas de versos rítmicos y rimados, que se utilizan para burlarse amablemente de personajes públicos o para recordar a personas vivas o fallecidas.

Otras manifestaciones culturales del Día de Muertos son las pinturas, como los murales donde aparecen personajes alusivos a la muerte, como el denominado *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*, de Diego Rivera, mural en cuya parte central aparece la Calavera Garbancera, a la que renombró como La Catrina. Esta fue obra de José Guadalupe Posadas, para representar a las personas de bajos recursos económicos que trataban de vestirse como las adineradas que usaban vestimentas francesas. Posadas era un excelente grabador que es recordado principalmente por su obra gráfica en la que representaba a diferentes personajes como calaveras, sobre todo en la época porfiriana (Sanguino 2021).

La Catrina se ha convertido en el personaje más característico de los festejos del Día de Muertos en Ciudad de México, y en los eventos especiales dedicados a esta tradición es infaltable. Ha aparecido en obras cinematográficas como el cortometraje *Hasta los huesos*, de René Castillo (2001) o el largometraje *El libro de la vida*, de Jorge R. Gutiérrez (2014). A estas películas se les suman otras inspiradas en esta celebración, como *Coco*, de Lee Unkrich y Adrián Molina (2017); *Día de Muertos*, de Carlos Gutiérrez Medrano (2019); *La Leyenda de la nahualá*, de Ricardo Arnaiz (2007), y *La*

Leyenda de la Llorona, de Alberto Rodríguez (2011). También están películas de ficción como *Día de Difuntos*, de Luis Alcoriza (1988), y *Macario*, de Roberto Gavaldón (1960). Varias de estas cintas se proyectan en la capital en espacios públicos o privados, y también se ven en medios de comunicación como la televisión o la internet. Además canciones, como *Las cinco catrinas* (Do Ríe, Mi 2021) y las distintas versiones de *La Llorona* (Dominio Público, s./f.), canción popular oaxaqueña.

Todos estos productos culturales se han popularizado y llenan los ambientes de Ciudad de México, formando parte de una territorialización que hace también que los espacios culturales que le son inherentes sean únicos y a la vez parecidos entre sí. Este proceso de apropiación física, simbólica y emocional ha determinado la incorporación de valores contenidos en el espacio-tiempo de las distintas colectividades, patrimonializando distintos lugares de la urbe. El pueblo de San Andrés Mixquic es el lugar más singular y auténtico de estos sitios, al tener una herencia cultural que data de la época prehispánica y haber preservado sus tradiciones con los años. Este poblado está dentro del polígono de 7354 hectáreas de la zona chinampera declarada patrimonio cultural de la humanidad en 1987, localizado en las alcaldías Tláhuac, Xochimilco y Milpa Alta (Flores Cuevas 2022).

Más allá de sus chinampas y canales, que forma parte del actual lago Tláhuac-Xico, declarado área de reserva ecológica, y que fue un remanente del lago de Chalco, uno de los cinco lagos originales de la cuenca del valle de México, junto con Texcoco, Zumpango, Xaltocan y Xochimilco, con el que estaba interconectado, San Andrés Mixquic, catalogado como Pueblo Mágico en 2011, quiere decir: ‘en el lugar de los mesquites, lugar de mesquites o lugar de la muerte’ (INPI 2016). Este último significado se le reconoce, porque se dice que proviene de la palabra náhuatl *miquiztli*, que significa ‘muerte’. Esta asociación se refuerza con sus orígenes prehispánicos, cuando era un centro ceremonial donde se realizaban sacrificios rituales (Sandoval Hernández s./f.), pues se creía que era un pasaje al Mictlán (Sánchez López 2023).

Actualmente, las celebraciones del Día de Muertos en el pueblo de San Andrés Mixquic se caracterizan por sus ofrendas de tres niveles simbólicos: Omeyocan (creación), Tlaticpac (tierra) y Mictlán (mundo subterráneo) (Segura 2024a), que se ponen en las casas, adonde a los visitantes se les invita a pasar a conocerlas y se les brinda hospitalidad. Otra tradición es adornar los sepulcros del cementerio que se instaló en el atrio del templo y antiguo convento de San Andrés Apóstol, principalmente con flores como rosas,

crisantemos, terciopelos, zempoalxóchitl y cempasúchil, y a veces con papel picado, entre otras cosas. Con la participación de sus habitantes se refuerza el sentido de comunidad días antes del 1.º de noviembre, y en las calles del poblado se vive un ambiente festivo con música, comida típica y adornos como esculturas de papel de catrinas y catrines, y otros elementos con motivos alusivos a estos festejos. A estos se integra el Desfile Campanero, en el que los pobladores transitan por el pueblo solicitando permiso para rezar y cantar a cambio de alimentos. Estas festividades culminan el 2 de noviembre con la alumbrada nocturna en el panteón. Allí las familias iluminan las tumbas con velas mientras comparten comida, bebida y música para honrar a los difuntos y guiar sus almas que vienen a visitarnos.

Estas tradiciones han tenido un impulso mediático desde mediados del siglo XX, desde cuando habitantes locales como Benjamín Roque han exhibido ofrendas y altares más elaborados (Segura 2024b). Esto ha traído a miles de turistas nacionales e internacionales, atraídos por la fama del pueblo de San Andrés Mixquic como el lugar donde se celebra más auténticamente el Día de Muertos en la Ciudad de México. Esto marcó un hito significativo, al romper el 1.º de noviembre de 2024 el récord Guinness por la ofrenda de Día de Muertos más grande del mundo, con una de 2261,48 m² (Montoya 2024).

Los flujos de turistas que motivan las celebraciones del Día de Muertos no se limitan solo a acudir al pueblo de San Andrés Mixquic, pues ellos se integran a los diferentes eventos masivos de la Ciudad de México. Entre estos también está el Festival del Día de Muertos en Tláhuac, así como el recorrido de panteones míticos, que aparte del panteón de San Andrés Mixquic, incluyen el de Dolores, de la segunda sección del bosque de Chapultepec en la alcaldía Miguel Hidalgo; el de San Lucas, en la colonia Quirino Mendoza, de la alcaldía Xochimilco; el panteón de Santa Cruz Acayuca, en el pueblo de Nextenco, y el de San Isidro, en el pueblo de San Pedro Xalpa, ambos en la alcaldía Azcapotzalco.

Otros eventos incluyen la representación de obras de teatro como *Cada quien su Frida* y *Los cuentos de la Catrina*, escenificados en los teatros Centenario Coyoacán, de la alcaldía Coyoacán y Milán, de la colonia Juárez, en la alcaldía Cuauhtémoc, entre otros lugares. Otra escenificación tradicional es *La Llorona*, inspirada en la leyenda homónima, que tiene raíces prehispánicas y virreinales, principalmente, y que se lleva a cabo durante la noche en el embarcadero Cuelmanco en la laguna de Tlálac, en la alcaldía de Xochimilco. A unos metros de este embarcadero, en la colonia del mismo nombre, está el parque ecoturístico

chinampero Michmani, donde se ofrecen prácticas como el Campamento del Terror, funciones de cine al aire libre y la visita a la isla de las Muñecas.

A estas prácticas que territorializan esta urbe se suma la Noche del Axolotl, efectuada en el nuevo museo del Axolotl del parque de las Águilas, en la alcaldía Álvaro Obregón; el Mezcal Fest MX, edición de Día de Muertos del Club de Leones Ciudad de México de la colonia Hipódromo Condesa, en la alcaldía Cuauhtémoc; el Festival del Café, Chocolate y Pan de Muerto, en el Centro de Convenciones de Churubusco, en el pueblo de San Diego Churubusco, de la alcaldía Coyoacán, y eventos únicos como Coco: Un Festival para Recordar, realizado en la plaza de toros México, de la colonia Ciudad de los Deportes, de la alcaldía Benito Juárez. A este evento habrá que añadir las funciones del Día de Muertos en la arena México, de la colonia Doctores, y en la arena Coliseo, del barrio de la Lagunilla, en la alcaldía Cuauhtémoc, que son dos en aquella y una en esta, donde se vinculan estos festejos con la lucha libre, un espectáculo deportivo declarado patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México desde 2018. En estas funciones se compite por el campeonato del Rey del Inframundo, con luchadores personificados como personajes del Inframundo, acompañados de la Catrina, interpretada por una actriz, y en el último de estos eventos se hace un *zompantli* de máscaras, en el que luchadores que han perdido la máscara la vuelven a portar para esta ocasión especial.

También son de mencionar las instalaciones del arquitecto Miguel de la Torre, creadas para espacios públicos como el Pabellón El Cielo en la Tierra, con 2500 garrafones para formar un oasis icónico azul, que construyó en la Alameda Central del Centro Histórico de la Ciudad de México en el 2018 (Muñoz 2020); un altar/instalación de 50 m² con 6000 tubos de acrílico que puso en el parque España de la colonia Condesa en el 2019 (Archello s./f.-a), y en espacios privados como en un edificio del frente del Mercado de las Flores Nativas de Xochimilco, donde levantó en el 2022 una instalación con 10.000 flores de cempasúchil que forman un círculo sobre 80 m² (Archello s./f.-b). Las primeras dos muestras de arquitectura efímera se instalaron en la alcaldía Cuauhtémoc y la tercera en la alcaldía Xochimilco, y se consideran altares, que son las estructuras donde se instalan las ofrendas del Día de Muertos, como las mencionadas anteriormente, y son parte de las construcciones provisionales que se instalan en estas festividades, entre las que también están los puestos de las diferentes ferias asociadas a estos festejos.

Otros altares son los que se ponen en centros educativos como las islas del campus central de la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México, patrimonio cultural de la humanidad desde el 2007, en el museo Anahuacalli de la colonia Santiago Tenetapla, en el museo Frida Kahlo en la Villa de Coyoacán, los instalados en el Centro Histórico de Coyoacán, todos estos en la alcaldía Coyoacán; en el museo Dolores Olmedo Patiño en la colonia la Noria de la alcaldía Xochimilco, en el Centro Cultural los Pinos, en la primera sección del bosque de Chapultepec de la alcaldía Miguel Hidalgo y en el Proyecto Público Prim en la colonia Juárez de la alcaldía Cuauhtémoc.

FOTO 1. RUTA DEL RECORRIDO DEL GRAN DESFILE
DEL DÍA DE MUERTOS DE CIUDAD DE MÉXICO



Fuente: José Antonio García Ayala, 2025.

Un caso especial de territorialización es el Gran Desfile de Día de Muertos o Desfile Internacional del Día de Muertos² (foto 1), que parte a las 14 horas de la Puerta de los Leones del Bosque de Chapultepec, y desde este punto recorre la avenida Paseo de la Reforma, pasa por las glorietas de la Fuente de la Diana Cazadora, el Monumento a la Independencia, el Ahuehuate, el

2 Se pueden ver fotos libres de derechos del Gran Destile del Día de Muertos en <https://www.shutterstock.com/es/search/desfile-dia-de-muertos>

Monumento a Cuauhtémoc, el Monumento la Joven Amajac, la Fuente de la República, frente al Caballito de Sebastián, donde da vuelta para tomar la avenida Juárez, para pasar a un costado de la Alameda Central, dar vuelta en el Eje Central Lázaro Cárdenas a un costado del Palacio de Bellas Artes, girar en la avenida Cinco de Mayo, al terminar el edificio Guardiola, hasta su intersección con la calle Monte de Piedad, a un lado de la catedral metropolitana de la Ciudad de México y terminar en la Plaza de la Constitución. Se inspiró en el Desfile el Día de Muertos de la película *Spectre*, de la saga de James Bond, el Agente 007, dirigida por Sam Mendes (2015), que quedó impresionado por los disfraces de calaveras de esta festividad, cuando conoció esta urbe, que sería una de las locaciones de la cinta. Entonces al director se le ocurrió usar como telón de fondo estas celebraciones en la escena inicial de la película, y para ello contrató distintos artesanos mexicanos para crear carros alegóricos y calaveras monumentales, y además vistió a miles de extras con disfraces alusivos a esta tradición.

En el 2016, por la gran repercusión mundial del desfile representado en la película *Spectre*, como ya se dijo, el Consejo de Promoción Turística de México, de la Secretaría de Turismo, pensó que era una oportunidad para crear uno y organizó el primero. En la actualidad, en él se pueden ver desfilar carros alegóricos, calaveras monumentales y cientos de personas voluntarias provenientes de lugares distantes de México, ataviadas con disfraces alusivos al Día de Muertos y acompañadas por música, mientras las observan alrededor de un millón de espectadores a lo largo del recorrido.

Pero además de este desfile en la capital de México, está el Desfile de Alebrijes, que se realiza quince días antes del Gran Desfile de Día de Muertos y que va de la plaza de la Constitución al monumento a la Independencia en la avenida Paseo de la Reforma. Ocho días después de este se efectúa el Desfile de las Catrinas, con el mismo recorrido que el anterior, pero en sentido inverso. En la misma avenida Paseo de la Reforma, que recorre las alcaldías Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo, se instala durante quince días el Festival de Flores de Cempasúchil entre la Fuente de la Diana Cazadora y el Monumento a la Independencia, así como el Paseo Nocturno Día de Muertos Ciudad de México, que se ejecuta días antes del Gran Desfile de Día de Muertos y va de la Fuente de Petróleos a la calle de Izazaga en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

A esta territorialización se sumó en esta misma vialidad la Carrera Nocturna de Día de Muertos de Looney Tunes y las Calaveritas Run Bosque de Chapultepec, que parten de la primera sección del bosque de Chapultepec.

Además, habrá que mencionar el Tour Temático *¡Historias de Catrinas!*, un viaje en tribus en el que se recorría el Monumento a la Revolución, el Monumento a Colón (donde hoy está la Joven Amajac), el Monumento a la Independencia, la Fuente de la Diana Cazadora, el Hemiciclo a Juárez, el Palacio de Bellas Artes, la plaza de Garibaldi y la plaza de la Constitución.

FOTOS 2 A 6. OFRENDA MONUMENTAL DEL DÍA DE MUERTOS 2023
EN LA PLAZA DE LA CONSTITUCIÓN





Fuente: José Antonio García Ayala, 2023.

Otro lugar representativo del Día de Muertos es el Centro Histórico de la Ciudad de México, en la alcaldía de Cuauhtémoc, donde además de eventos masivos como los anteriores, se instalan las ofrendas monumentales en la plaza de la Constitución (fotos 2 a la 6). Varían cada año, y han ido desde la instalación de una ofrenda por cada una de las treinta y dos entidades federativas de México, hasta una sola ofrenda tematizada con esculturas monumentales de cartón que representan a distintos difuntos. Estas ofrendas se conjugan con el alumbrado instalado en los alrededores de la plaza. A esto se suma el Festival de Ofrendas y Arreglos Florales del Centro Histórico de la Ciudad de México, donde locatarios, organizaciones e instituciones decoran las fachadas de sus establecimientos con ofrendas y arreglos florales, entre las que destaca la del Palacio de Bellas Artes y el museo Franz Meyer. También son de mencionar el Calavera Art Experience, organizado en el Palacio Metropolitano; el Pan de Muerto/Festival del Chocolate, realizado en el Palacio de la Autonomía; y las Leyendas de Difuntos por las entrañas de la Torre Latinoamericana.

Varios de estas prácticas y eventos que territorializan esta urbe se han retratado en un episodio de la serie documental *El peregrino, denominado: México y los rituales del día de los muertos* (History Latinoamérica 2021), así como en documentales como *Amar hasta a la Muerte* (Ávila-inteliGente, R. [@RolandoAvilaTV] 2021) y *El vuelo de la mariposa* (Miguel, S. R. [@Miguel_SR] 2024).

DISCUSIÓN

Hay que señalar que esta gran cantidad de festividades del Día de Muertos, en las que se entremezclan las tradiciones con los eventos de entretenimiento masivo, dan cuenta de su diversidad. Pero el afán de comercializar más estas celebraciones y motivar su consumismo y el turismo es la causa de que se desvirtúen impulsando su dimensión económica. Es de mencionar que estas celebraciones conviven con otros festejos relacionados con el Halloween, como la Marcha Zombie, que va del Monumento a la Revolución a la plaza de la Constitución, y el Scream Park, instalado en el Monumento a la Madre de la colonia Cuauhtémoc. Y aunque se desarrollan sin problema, habrá que considerar que propician que las festividades del Día de Muerto estén expuestas al desafío de ser generalizadas e hibridadas con la Noche de Brujas, entre otras amenazas, entre las que también está su excesiva comercialización y “turistificación”, entre otras.

Ilustra esta afirmación el estudio de mercado sobre la celebración de Día de Muertos y Halloween en México hecho por Mercawise (s./f.), en el que se comprueba que el 63,5 % de los mexicanos celebran únicamente el Día de Muertos, el 27,4 % celebran este y el Halloween y el 6,6 %, ninguno de los dos. El 66,5 % dan calaverita cuando tocan a su puerta y el 33,5 % no regala dulces. Los motivos para festejar el Día de Muertos son por tradición con 82,3 %, por creencia o relación el 26,3 %, por festejo con 23,1 %, y otro motivo con el 0,5 %. Además, el 46,7 % decora su hogar, en tanto el 34,9 % lo hace en ocasiones, y el 18,4 % no lo decora. En tanto el 56,8 % de los mexicanos pone ofrenda, y los artículos que utilizan para adornar esta son: 79 %, veladoras, 78,6 %, comida, 76,4 %, flores, 72,3 %, fotos, 64,1 %, calaveritas de dulce, 63,8 %, papel picado, 45,6 %, mantel blanco, y 31,1 %, cruz de ceniza. Por su parte, el 93,7 % de los mexicanos consume pan de muerto, el 88,8 % ha visto la película *Coco*, y de estos, al 99,7 % le gustó la película.

El conocimiento masivo de las celebraciones del Día de Muertos en la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XX tuvo un mayor impulso a partir del proceso de patrimonialización de las festividades de los pueblos indígenas. Comenzó en el año 2000 con la elaboración del expediente de candidatura titulado *La festividad indígena dedicada a los muertos*, del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, para ser presentado ante la Unesco después del 18 de mayo de 2001, cuando este organismo tuvo su primera declaratoria relativa a las Obras Mastras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Se consolidó el 7 de noviembre de 2003 con su inscripción como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Con posterioridad, en 2005, se publicó el expediente de candidatura mencionado, y en 2008 fue la inscripción de los festejos indígenas del Día de Muertos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, cuando entró en vigor la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Así, desde que comenzó este proceso de patrimonialización que condujo a las festividades indígenas del Día de Muertos a ser declaradas Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, y como consecuencia de los procesos de comercialización que empezaron en esa época (cuando tuvieron un papel primordial los medios de comunicación masiva), aumentó la toma de conciencia del valor de este patrimonio cultural inmaterial. Pero como señala Alejandro Martínez de la Rosa (2015, 15-30), paradójicamente

mientras esta toma de conciencia aumenta, mayor es la amenaza de que el turismo afecte la propia manifestación, y en aras de aumentar su mercantilización, se han dejado de apoyar eventos locales como los que se presentan en los pueblos de las alcaldías de Tláhuac, Xochimilco y Azcapotzalco, y varios más, donde se practican las manifestaciones más auténticas y singulares de estas tradiciones en esta urbe.

Pero en las formas actuales de la celebración del Día de los Muertos en México, se ve la penetración de las prácticas del Halloween, primordialmente en las grandes urbes como Ciudad de México, donde se festeja de forma más tradicional en los barrios populares y sobre todo en pueblos como el de Mixquic, y se han abandonado casi por completo aquellas en los lugares donde viven las clases hegemónicas, donde adoptan la versión estadounidense del Halloween (Alberro 2004, 3-40).

Sin embargo, esta penetración del Halloween en Ciudad de México ha tenido un freno en su territorialización, porque como lo señala Alberro (2004, 3-40), el Día de Muertos, que por intereses nacionalistas realza la identidad, y por los económicos, la promoción turística, se ha catalogado como un símbolo nacional y de la autonomía del país, distanciándose del Día de los Difuntos cristiano y del Halloween, que se considera un signo del imperialismo cultural estadounidense. Lo cierto es que el Día de Muertos en la urbe capitalina, pese a ser un acontecimiento único y distintivo, tiene sus orígenes inmediatos en el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos traídos por los españoles, que como lo señala Alberro (2004, 3-40), tiene sus raíces en el Samain de los celtas, que también fue el origen del Halloween, por lo que todos estos festejos tienen una génesis común. Pero como en esta urbe se continuó celebrando una fiesta por los muertos de la era premexica, el Día de Muertos adquirió características mesoamericanas y de las culturas mexicanas sincréticas que surgieron en la época virreinal, se distinguió de las otras celebraciones e ignoró sus interconexiones con estas, por el gran aporte prehispánico que ha convertido en alegres y llenas de colorido sus celebraciones, en las que la muerte toma una expresión vívida, animada y amistosa (Alberro 2004, 3-40).

Pero ¿el Día de Muertos en la Ciudad de México es parte de la declaratoria de obra maestra inmaterial indígena o una tradición local? Esta repuesta es compleja, pues como Mendoza Luján (2014, 33-66) lo indica, existen más pueblos originarios que pueblos indígenas. Por tal motivo, en primera instancia la institucionalización de las celebraciones del Día de Muertos en esta

urbe es más cercana al mito posrevolucionario, heredado de los intelectuales y artistas de la primera mitad del siglo XX, que de la tradición indígena de su religión popular. Pero en segunda instancia esto no fue así en un principio; al contrario, lugares como Mixquic guardan parte de la tradición indígena de la celebración del Día de Muertos. En tercer término, aun cuando el linaje se desvaneció con los años y las alianzas exogámicas, se mantiene el conocimiento de estas festividades.

Con todo, esto es más complejo aún, como da cuenta Lagarriga Attias (2006, 165-175) con la celebración el Día de Muertos en la Candelaria, un pueblo originario de la alcaldía de Coyoacán. Allí es parte de un rito de incorporación y la última fase de un rito de paso, que incluye en primer lugar la separación. La familia se encarga del moribundo y la Orden Tercera Franciscana del lugar lo reconforta con oraciones, entre otras costumbres; y en segundo lugar, la transición, cuando se reza durante ocho días un rosario cerca de la cruz de cal o ceniza puesta en la casa donde murió, después del cual ofrecen café, atole y pan a los asistentes. En lo que respecta a los festejos a los difuntos, estos comienzan el 31 de octubre, con la fiesta a los infantes fallecidos, que termina el 1.º de noviembre y continúa el 2 de noviembre con los muertos adultos. Además, se visita al panteón y luego la iglesia, provenientes de la casa, a la que retornan, alumbrando el camino a las ofrendas colocadas en el primero y el último sitio, que se diferencian si son dedicadas a un infante o a un adulto (Lagarriga Attias 2006, 165-175).

A esto se suma el adorno de la entrada de la casa con pétalos de flores y la participación de todos los miembros de la familia. Estas festividades terminan el 3 de noviembre, cuando se retira la ofrenda, los miembros de la familia se comen los alimentos de esta y se regalan a amigos y demás asistentes los que sobran. Estas tradiciones conviven con muestras del Halloween, en las que se celebran fiestas en las casas y los niños piden calaverita con disfraces y objetos alusivos a este festejo. Esto no las opaca, pues son muestra de resistencia cultural e identidad del pueblo ante los embates de la territorialización de la Noche de Brujas (Lagarriga Attias 2006).

Por ello, de acuerdo con Mendoza Luján (2014, 33-66), el Día de Muertos es un mito, la introyección de símbolos para fomentar y forjar una patria, mientras que la celebración indígena para los muertos es la tradición que se ha sostenido con el tiempo y que ha resistido la penetración de otros sistemas de creencias religiosas y culturales y hasta de otras lenguas. La tradición indígena del Día de Muertos en Ciudad de México es doméstica, familiar; implica

el culto a los antepasados por medio del catolicismo o la religión tradicional o popular. Está presente en algunos hogares de esta urbe, en los cuales los abuelos y los ancianos dirigen las prácticas que se deben hacer durante un mes, y en lugares con milpa se levanta la cosecha y principia la celebración. Otra tradición es el arreglo de las tumbas y de los panteones, sitios donde se encuentran familiares en un mismo tiempo-espacio, aun cuando unos se hayan conocido. Estos festejos tienen un fuerte sentido religioso y de contacto con la naturaleza, al sincretizar el calendario agrícola y el cívico. Es lugar de alegrías y reencuentros, donde no hay baile ni máscaras, ni comercio, solo el convite y la música. Estos festejos indígenas dedicados a los muertos son distintos del Día de Muertos y los mitos en que se fundan; ambos se pueden celebrar juntos con conciencia y con conocimiento de sus diferencias (Mendoza Luján 2014, 33-66).

¿Entonces cómo ha afectado el proceso de patrimonialización del Día de Muertos celebrado en Ciudad de México? Para ello, habrá que comprender, como lo menciona Rebollo Cruz (2017, 175-209), que el patrimonio de una cultura dada se integra a partir de un proceso de escogimiento y valoración que pone en la palestra la manifestación cultural por arriba de alguna otra expresión de esta; a este proceso de producción de significados se le denomina patrimonialización. Se vincula con el contexto de producción-reproducción mediante el cual las comunidades, grupos sociales e individuos les confieren una relevancia específica a determinados componentes culturales. De forma que la patrimonialización es el proceso de construcción social en el que un grupo o unos grupos les confieren un valor simbólico y económico a determinadas manifestaciones culturales materiales o inmateriales. Tal proceso se vincula a su apropiación y apreciación, que luego, mediante una compleja operación discursiva de iniciativa institucional o estatal, conduce a su denominación como patrimonio cultural. A partir de esta las líneas estratégicas de acción de este proceso se dividen entre el propósito de conservarlo y el de comercializarlo (Aguirre-Tejeda, Gilabert-Juárez y Salazar-Peralta 2021, 19-47).

Este proceso de significación del Día de Muertos en Ciudad de México, que condensa su relevancia como símbolo de identidad y autonomía mexicana, sobre todo desde la catalogación de las celebraciones indígenas vinculadas a él como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, valora sus orígenes prehispánicos más que su sincretismo cultural, y ha tenido efectos como su integración al calendario turístico internacional, como señala Flores Martos (2009, 463-498). Esto motiva su divulgación, extensión y su uso turístico, y

lejos de salvaguardar la dimensión estética y metafísica de las festividades indígenas, promueve prácticas comerciales y recreativas que territorializan esta urbe y ocultan su carácter espiritual.

Por otro lado, habrá que señalar que en la década de 1990 en Ciudad de México surgió el culto a la Santa Muerte, emanado de la precarización de la vida y que ha aumentado entre los católicos. Esta creencia, al margen de las instituciones católicas desde lo simbólico, iconográfico e histórico, no guarda relación en principio con el Día de Muertos. No obstante, los medios masivos de comunicación han difundido y convertido en espectáculo distintas muertes de humanos. A la par han construido una retórica y han enfatizado en los contenidos, elementos simbólicos, objetos de poder y ofrendas de la Santa Muerte, que esto fue el campo de cultivo, junto con la cercanía de los habitantes de la urbe capitalina a la muerte, para que se empezara a manifestar una fusión en el santuario principal de esta divinidad en el barrio de Tepito de la alcaldía de Cuauhtémoc, donde se está convirtiendo en protagonista de los festejos del Día de Muertos, en sus altares, un efecto particular de su patrimonialización, según Flores Martos (2009, 463-498).

Pero también habrá que pensar en el sentido que le da Mendoza (2021), que afirma que ante la globalización y el cambio cultural que esta implica, el Día de Muertos expresa los imaginarios religiosos y cívicos comunitarios, que refuerzan la vida colectiva al ejercer su identidad cultural y su creatividad local. Se manifiesta en cada ofrenda y altar, y hasta en los eventos masivos como el Gran Desfile del Día de Muertos.

Ante el panorama anterior, las posibilidades del proceso de patrimonialización del Día de Muertos en Ciudad de México son fortalecer la identidad colectiva de sus habitantes, promover su cohesión social y conservar las tradiciones indígenas vivas en esta urbe. También habrá que fomentar el turismo cultural, la educación y la visibilidad internacional de esta manifestación cultural única en esta metrópoli.

Por su parte, los retos principales de este proceso de patrimonialización giran alrededor de la “turistificación” y mercantilización excesiva, que puede convertir esta celebración en un espectáculo comercial y turístico, descontextualizando sus sentidos, valores y afectos. Además, existen riesgos de homogeneización cultural y pérdida de autenticidad provocados por el proceso de globalización. Esto es delicado, porque esta “turistificación” y comercialización puede afectar la participación efectiva de las comunidades

indígenas y minimizar la profundidad de estas tradiciones a una práctica de consumo superficial.

De manera que la gestión urbana y cultural en Ciudad de México debe equilibrar la promoción turística y comercial con la salvaguarda y revitalización auténtica de estas tradiciones, para garantizar la inclusión de los creadores originarios de esta festividad y el fomento del entendimiento profundo de ella. El diálogo entre instituciones, académicos, comunidades, actores turísticos y comerciales y de los medios de comunicación masiva es primordial para un proceso responsable, respetuoso, honesto y sustentable de estos festejos.

CONCLUSIONES

El proceso de patrimonialización del Día de Muertos en Ciudad de México, que fue impulsado por la declaratoria de su versión indígena como patrimonio cultural inmaterial, ha integrado la participación de diversos actores públicos y privados. Estos han impulsado distintos procesos de intervención activa y pasiva en los que se vinculan intereses, significaciones, apropiaciones, posicionamientos y valoraciones, que han respondido a las transformaciones de esta tradición viva. Este proceso de producción de significados, que ha dotado de una importancia como símbolo de la identidad mexicana y de la independencia del país a estas celebraciones, proviene de una valoración emanada de sus creadores y practicantes, pero también de terceros. A la vez construye un discurso sobre la salvaguarda de este bien valorado y conmina a los practicantes y creadores a integrar nuevos procesos de valoración, significación o resignificación de su cultura en alianza con estos otros actores como las entidades de cultura, los gestores, los académicos o los empresarios, entre otros; le da auge y lo exhibe a los que establecen un diálogo y una intervención, necesarias al ser considerado un recurso político, económico, social, cultural, simbólico y de otros tipos. Esto ha constituido principalmente un campo de defensa, preservación, cohesión social y garante de la vigencia del Día de Muertos en Ciudad de México.

Por ello los desafíos y potencialidades del Día de Muertos en la Ciudad de México, como su hibridación con el Halloween, su mayor comercialización y “turistificación”, en detrimento de la salvaguarda de las celebraciones indígenas asociadas a esta, que también existen en esta urbe, que ha sido fundamental en su proceso de conformación. Así se ha hecho referencia en

trabajos previos sobre estos festejos, en los que además se hace una clara diferencia entre estos y las celebraciones vistas como un símbolo de la identidad mexicana, construida en el siglo XX por los Gobiernos posrevolucionarios.

Esto forma parte de la complejidad de estas festividades en esta urbe, que abre nuevos interrogantes derivadas del estudio en el cual se apoya este texto como: ¿cuáles son las formas de salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial que representan las celebraciones indígenas del Día de Muertos en la Ciudad de México? ¿Cuál es el papel de los festejos del Día de Muertos no indígenas en el arraigo a la Ciudad de México y el apego a las comunidades que en ellos participan? Algunas de las líneas de investigación que se desprenden son: analizar cómo los geosímbolos del Día de Muertos en esta urbe afectan su sentido de pertenencia socioterritorial con el que se concreta su territorialización. Estudiar cómo se estructuran las continuidades y discontinuidades de las prácticas del Día de Muertos en esta urbe y cómo estas son afectadas por la territorialización del Halloween en ella. Emprender estudios académicos transdisciplinarios, complementados con registros audiovisuales producidos por especialistas y por las comunidades que organizan estos festejos que den cuenta de las gestiones para la salvaguarda en esta urbe implementadas entre estas colectividades y otros actores externos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre-Tejeda, Blanca Viridiana, César Luis Gilabert-Juárez y Ana María Salazar-Peralta. 2021. "La patrimonialización en México: las disputas en torno al patrimonio cultural intangible". *Corima*, 10, 19-47. <https://corima.udgvirtual.udg.mx/index.php/corima/article/view/7364/6623>
- Alberro, Manuel. 2004. "El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el Día de los Difuntos cristiano y el Día de Muertos en México". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 12, 3-40. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1077>
- Archello. s./f.-a. "Día de muertos Altar / Installation". *Archello*. <https://archello.com/es/project/dia-de-muertos-altar-installation>
- Archello. s./f.-b. "Instalación / Altar día de Muertos 2022". *Archello*. <https://archello.com/es/project/instalacion-altar-dia-de-muertos-2022>
- Arnaiz, Ricardo. 2007. *La leyenda de la nahuala*. Fidecine-Animex.

- Ávila-inteliGente, R. [@RolandoAvilaTV]. 2021. *Amar Hasta A la Muerte Documental Día de Muertos en México Todo lo que no sabías*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=TIRRoizMjqg>
- Brandes, Stanley. 2000. "Vista de El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana". *Alteridades*, 10(20), 7-20. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/404/403>.
- Castaño-Aguirre, C. A., P. Ángela Milena Baracaldo-Silva, B.-A., J.-S. Arbeláez-Caro, J. Ocampo-Fernández y O.-L. Pineda-López. 2021. "Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con el lugar habitado a través de las cartografías sociales". *Revista Guillermo Ockham*, 19(2), 201-2017. <https://doi.org/10.21500/22563202.5296>
- Castillo, René. 2001. *Hasta los huesos*. The Animation Show of Shows.
- Flores Cuevas, Ricardo. 2022. "Xochimilco, Patrimonio Mundial de la Unesco, entre la amenaza y el potencial". *Nosotros*, 19 de diciembre. <https://revistanosotros.com.mx/2022/12/19/xochimilco-patrimonio-mundial-entre-la-amenaza-y-el-potencial/>
- Flores Martos, Juan Antonio. 2009. "Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México: la Unesco y los efectos no deseados en la medicina Kallaway y el Día de Muertos". *América indígena ante el siglo XXI*, editado por Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez, 463-498, Madrid: Editores Siglo XXI de España.
- Do Ríe, Mi. 2021. *Cinco catrinas*.
- Dominio Público. s./f. *La llorona*.
- Gavaldón, Roberto. 1960. *Macario*. Clasa Films Mundiales.
- Gutiérrez, Jorge Rafael. 2014. *El libro de la vida*. 20th Century Fox-Mexopolis-Reel FX Creative Studios-Chatrone.
- Gutiérrez Medrano, Carlos. 2019. *Día de Muertos*. Metacube-Symbosys Technologies.
- Hermida Rosales, Carlos Hugo. 2017. "Día de Muertos, tradición que aviva a los mexicanos". *Universo*, 6 de noviembre. <https://www.uv.mx/universo/destacadas/dia-de-muertos-tradicion-que-aviva-a-los-mexicanos/>.
- History Latinoamérica. 2021. *El peregrino: México y los rituales del día de los muertos I episodio completo. Documental*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=fmniCYcR2ek>

- INPI. 2016. *Mixquic. Celebrando a los muertos en la Ciudad de México*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/mixquic-celebrando-a-los-muertos-en-la-ciudad-de-mexico>
- Lagarriga Attias, Isabel. 2006. “La celebración del Día de Muertos en la Candelaria Coyoacán”. *La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos*, 16, editado por Óscar Romero Rojas, 165-175. México: Conaculta. <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo12.pdf>.
- Martínez de la Rosa, Alejandro. 2015. “Patrimonialización de elementos culturales inmateriales y desarrollo local sostenible”. *Ra Ximhai*, 11(2), 15-30. <https://doi.org/10.35197/rx.11.02.2015.01.am>.
- Malvido, Elsa. 2006. “La Festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México”. *La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos* 16, editado por Óscar Romero Rojas, 41-56. México: Conaculta. <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo3.pdf>.
- Mendoza, Emilio. 2021. “El Día de Muertos ante la globalización y el cambio cultural”. *Gaceta UNAM*, 3 de noviembre. <https://www.gaceta.unam.mx/el-dia-de-muertos-ante-la-globalizacion-y-el-cambio-cultural/>
- Mendoza Luján, Erik. 2014. “Día de Muertos en la ciudad de México. ¿Parte de la declaratoria de ‘obra maestra de la humanidad’ o tradiciones locales?”. *Vita Brevis* 5, 33-66. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/download/5547/6427/10557>.
- Mercawise. s./f. *Estudio de mercado sobre celebraciones Día de Muertos y Halloween*. X. <https://x.com/mercawisemexico/estudiodemercadosobrecelebracionesdíademuertostsyhalloween>
- Miguel, S. R. [@Miguel_SR]. 2024. *Así es Día de Muertos en México* Documental “El Vuelo de la Mariposa”. Youtube. Consultado el 28 de febrero de 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=q8MpBJ1QPWg>
- Montoya, Mary. 2024. “San Andrés Mixquic logra récord Guinness con la ofrenda de muertos más grande del mundo, gracias al Dr. Simi”. *TVNotas*, 3 de noviembre. <https://www.tvnotas.com.mx/entretenimiento/san-andres-mixquic-logra-record-guinness-con-la-ofrenda-de-muertos-mas-grande-del-mundo-gracias-al-dr-simi>
- Muñoz, Marina. 2020. “El Cielo en la Tierra: pabellón rinde homenaje a la tradición del Día de Muertos en México”. *ArchDaily México*, 2 de noviembre. <https://www.archdaily.mx/mx/950663/el-cielo-en-la-tierra-pabellon-rinde-homenaje-a-la-tradicion-del-dia-de-muertos-en-mexico>

- Paz, Octavio. 1961. *El laberinto de la soledad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Radio INAH [@radioinah]. 2013a. *Entrevista con Carmen Chacón sobre el Día de Muertos*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=JHJq1JGetIc>
- Radio INAH [@radioinah]. 2013b. *Entrevista con Saúl Millán sobre “Día de muertos, nuestro patrimonio”*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=KcSfTr6I4m8>
- Rebollo Cruz, Montserrat Patricia. 2017. “Un acercamiento al patrimonio cultural inmaterial su salvaguarda y patrimonialización”. *Campos en ciencias sociales*, 5(1 y 2): 175-209. <https://doi.org/10.15332/25006681.3848>
- Rodríguez, Alberto. 2011. *La Leyenda de la Llorona*. Ánima Estudios.
- Sánchez López, Eduardo Manuel. 2023. “Tradiciones de día de muertos en Mixquic y San Pedro Tláhuac”. *Tlatelolco*, 3 de noviembre. https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/tradiciones-de-dia-de-muertos-en-mixquic-y-san-pedro-tlahuac/
- Sandoval Hernández, Hermes Pablo. s./f. “Mixqui en el día de muertos, tradición milenaria”. *Universidad Pedagógica Nacional*. <http://unidadupn094.upnvirtual.edu.mx/u094/revista/40/muerpabl.htm>
- Sanguino, Julieta. 2021. “La Catrina reinterpretada por Diego Rivera: con colmillos y referencias a Quetzalcóatl”. *Architectural Digest*, 1.º de noviembre. <https://www.ad-magazine.com/cultura/la-catrina-por-diego-rivera-con-referencias-a-quetzalcoatl-20211101-9225-articulos>
- Segura, Édgar. 2024a. “Así se celebra Día de Muertos en Mixquic: historia y significado de sus tradiciones”. *Chilango*, 30 de octubre. <https://www.chilango.com/noticias/asi-se-celebra-dia-de-muertos-en-mixquic-historia-significado-tradiciones/>
- Segura, Édgar. 2024b. “Así se celebra el Día de Muertos en Mixquic”. *Máspormás*. 3 de octubre. <https://www.maspormas.com/ciudad/enterate/asi-se-celebra-el-dia-de-muertos-en-mixquic/>
- Shutterstock.com. (2025). *Imágenes libres de regalías de Desfile día de muertos*. Shutterstock.com. <https://www.shutterstock.com/es/search/desfile-dia-de-muertos>
- Shutterstock.com. (2027). *Imágenes libres de regalías de Mexico city day dead*. Shutterstock.com. <https://www.shutterstock.com/es/search/mexico-city-day-dead>
- Unkrich, Lee y Adrián Molina. 2017. *Coco*. Pixar Animation Studios-Walt Disney Pictures.

MARICEL ALICIA PELEGRÍN

CLAUDIA ALICIA FORGIONE

*“Al fin transcurrió aquella noche incómoda y llegó la aurora
de otro día”. Patrimonio fúnebre galés en los cementerios
del Valle Inferior del río Chubut (Argentina)*

Abordamos como eje el testimonio de las estelas fúnebres que ciñen con su presencia estos espacios, que salvaguardan en los cementerios la memoria de los pioneros galeses llegados hace algo más de un siglo y medio. En las iniciales campañas etnográficas al Valle Inferior corroboramos que el cementerio de Gaiman destacaba como patrimonio histórico, arquitectónico y cultural. Este legado involucraba a los descendientes de los primeros inmigrantes galeses que llegaron hacia 1865, cuando aún reinaban en la Patagonia las diversas parcialidades del pueblo Tehuelche y a poco de haberse iniciado la incursión del pueblo mapuche procedente de Chile.

Al mismo tiempo percibimos que el *ethos* de los colonos se extendió hacia el exterior y toca a quienes vienen elaborando un proceso de apropiación y tradicionalización de la identidad galesa, aun cuando sus orígenes étnicos estén distantes de esta historia épica (Forgione 2014 y 2016). El elevamiento de varios cementerios del Valle, las entrevistas *in situ* y la amplia bibliografía registrada por los propios galeses, desde tiempos muy tempranos a su instalación, nos impulsaron a exhumar la memoria de los primeros colonos que allí reposan e imaginar la posibilidad de elaborar las semblanzas de algunos de los protagonistas de una historia singular. Para ello acotamos nuestro universo de estudio exclusivamente a aquellos pioneros con los que contábamos un mayor caudal documental, cuyos epitafios habían sido traducidos del galés al castellano, y sobre los que contábamos un registro visual. Emprendimos la reconstrucción de cada historia de vida pensando en otorgarle un carácter didáctico, con la intención de que las personas de todas las edades y condición —locales o no— accedieran a su conocimiento para valorar a estas figuras con existencias paradigmáticas. Quizá sea este un modo de tomar conciencia de la importancia de promover la puesta en valor y consecuente preservación del espacio que los alberga en los respectivos cementerios. Objetivo que consideramos imprescindible, dado que hemos observado la existencia de lápidas cuya superficie visibiliza el paso del tiempo. Otras han sido intervenidas de manera desaprensiva, sometidas a restauraciones precarias que atentan seriamente contra su conservación. Otro tanto sucede con el desconcierto en la disposición de las lápidas y su correspondiente inscripción en los registros municipales. Esta labor implica la necesaria acción de personal entrenado *ad hoc*. En este último aspecto, de seguro ha sido adversa la relocalización de la necrópolis desde su primitivo asentamiento.

El relevamiento que emprendimos fue muy amplio, abarcando los cementerios de Gaiman, Trelew, Moriah, Dolavon y 28 de Julio (Tir Halen). Hay

que poner de relieve que siempre contamos con la excelente predisposición, buena voluntad y manifiesta generosidad de quienes nos han traducido los epitafios del galés al castellano; nos referimos a los profesores Tegai Roberts, cuya pérdida lamentamos hondamente, Luned Roberts de González y Owen Tydur Jones.

¿Qué otra cuestión deseamos introducir como contribución novedosa? Aspiramos a la elaboración, propiciada por el contenido de esta investigación, de un proyecto de turismo antropológico-necrológico-testimonial que involucre a todos estos cementerios de génesis galesa en Chubut. Este tipo de proyecto exige una mirada transdisciplinaria, es decir, que no solo combine saberes, sino que los integre en una nueva lógica de comprensión. En otras palabras, se invita a una experiencia de reconocimiento, escucha y reflexión. En función de que estos cementerios no son solo lugares de descanso eterno, sino espacios de resistencia cultural donde se inscriben las huellas de una comunidad que supo adaptarse, preservar su lengua, sus creencias y sus vínculos. El proyecto debe incluir recorridos interpretativos con guías locales, cartografías afectivas que vinculen tumbas, relatos, semblanzas de interesantes figuras pioneras (Pelegrín y Forgiione 2018, cap. 3), códigos QR y paisajes. También actividades pedagógicas para escuelas.

La densidad polisémica de estos territorios mortuorios desde los primeros momentos de Y Wladfa —“La Colonia”— se percibe en la introducción del libro pionero *Er serchog gof*, de May Williams de Hughes y Cathrin Williams. Las autoras sostienen que la primera tarea que emprendieron los colonos al llegar a la Patagonia fue erigir un lugar para enterrar a sus muertos. El proyectar un cementerio implica un territorio de reivindicación de derechos jurisdiccionales; por ende, un espacio de identidad y de pertenencia donde se condensa la memoria de los mayores. Que allí se concentra la historia viva de la colonia, lo confirman los frecuentes visitantes del País de Gales. Llegan movidos por encontrar los sepulcros de sus ancestros que se aventuraron por estas latitudes y acercarse a ellos.

La emoción los embarga al descubrir un vínculo especular entre las lápidas de aquí y de allá. Poder “palpar” en ellas esos sentimientos fue, en buena parte, lo que motivó la iniciativa de editar nuestro libro, tres años después (Pelegrín *et al.* 2018) de la celebración del Sesquicentenario de aquella gesta galesa que comienza un emblemático 28 de julio de 1865, con la llegada del primer contingente de inmigrantes al litoral marítimo patagónico. Esta celebración dio lugar a actos de gran densidad cultural, con el avivamiento

de los valores épicos, religiosos y culturales galeses, replicando el efecto que había generado el Centenario en 1965.

Al respecto, se creó el Pwyllgor Mlynedd I Wladfa —“Comité por los 150 años de la Colonia”— en el País de Gales, que concentró los aspectos organizativos, interactuando con la Colonia. Otra muestra del entusiasmo fue la construcción a escala del velero *Mimosa*, que transportó al primer contingente, proyecto del arquitecto Marcelo Roberts. El turismo tampoco perdió la oportunidad de movilizarse, pudiendo encontrarse ofertas en internet de agencias que ofrecían giras personalizadas para sumarse a los festejos y recorrer los sitios más representativos de la historia galesa, desde el litoral a la cordillera de Chubut, incluido el cementerio de la Capilla Moriah, habilitado en 1880 por iniciativa del reverendo Abraham Matthews. A modo de cierre de esta introducción, apelemos a la imaginación del lector invitándolo a que cierre los ojos y piense que se enfrenta a una de estas cautivantes lápidas que se yerguen inmortales en su “fidelidad pétrea” en alguno de estos cementerios galeses. Nuestra esperanza es poder dar testimonio de quiénes fueron sobre esa tierra patagónica, inmensa extensión que los puso a prueba desde el primer momento.

MEMORIA ESTELAR

En nuestra labor prospectiva en los cementerios del Valle Inferior del río Chubut, allí donde reposan el sueño eterno los precursores de la colonia galesa, tomamos conciencia de un aspecto insoslayable: la necesidad de plantear, durante el curso de esta investigación, la siguiente propuesta: otorgar el rango de Patrimonio Fúnebre Vivencial a estos espacios, demarcados por esas maravillosas lápidas testimoniales. Esta decisión, sostenemos, justifica un rescate urgente e impostergradable para poner en valor la memoria de quienes fueron, al igual que otros inmigrantes, esforzados pioneros de nuestra Patagonia. Los protagonistas en esta gesta experimentaron un viaje pleno y un desembarco igualmente pleno de riesgos y todo tipo de contingencias dramáticas. “Al fin transcurrió esta noche incómoda y llegó la aurora de otro día [...]. Gradualmente, la tormenta amainó, las olas se fueron a descansar y se vio de nuevo el brillo del sol sobre las aguas” (Hughes [1927] 1967, 22 y 20).

Sus vidas terrenas se han apagado, pero sus restos mortales yacen bajo la amorosa protección de estas singulares estelas. Labradas por el tallista con la certera percusión de la maza sobre el cincel, estas piezas monumentales líticas

son una expresión estética textual e iconográfica representada en cada una de ellas. Si entendemos que la memoria padece de fragilidad, es necesario en las sociedades —en las que, como en la colonia galesa, la oralidad seguía horadando la “piedra” de la comunicación de sentidos en los primeros y arduos años— conservar el “cuenco” sagrado de la filiación cultural. Recordar de dónde venían, el aroma de las verdes praderas junto al paisaje inigualable de ese territorio que los vio nacer. Después de todo, nunca tan certeras las palabras de uno de los protagonistas de *Viaje al principio del mundo* del cineasta lusitano Manoel de Oliveira: “Mi río se llama Douro, de oro. El río de la casa de uno siempre es de oro” (1997)^[1]. Marcas de identidad que temían se fueran desvaneciendo por el implacable paso del tiempo, pero que afloraron en estos esforzados pioneros con el poder que involucra la semántica, implícita en las palabras *saudade*, *nostalgia* y *morriña* ante el pago lejano, como sentimiento expresivo de su estado de ánimo. Juzgamos que el sabor del recuerdo que permanece de la tierra ausente es más poderoso que la tierra en sí. El lugar donde nacemos nos acompaña toda la vida, y el dolor ante su pérdida es una herida que no cierra y nos muerde las entrañas, afectando no solo al que se ausenta, sino a todos los que se dejan atrás.

Las comunidades de extracción rural, como los galeses, al igual que los pueblos indígenas, otorgan un valor superlativo a la tierra donde reposan los antiguos, morada eterna de los que los precedieron. Viene a propósito la siguiente cita para acceder comprensivamente a la “persistencia” del idioma galés en estas lápidas, práctica verificada en nuestra labor etnográfica en los cementerios. Enuncia el jesuita Bartomeu Meliá, que acompaña e investiga a los pueblos de filiación lingüística guaraní en Paraguay:

El primer paso de una conquista es la ocupación de un territorio. Su último paso, el definitivo, se da cuando la lengua de un pueblo ha sido también ocupada. No es extraño, pues, que uno de los últimos refugios de la resistencia de los pueblos haya estado siempre en la lengua (cit. por Roa Bastos 1992, 346).

1 La película plantea el viaje como una metáfora de transformación personal, combinando una puesta en escena austera con una mirada introspectiva sobre la ancianidad y los vestigios del pasado. Manoel de Oliveira fue un distinguido director de cine portugués, nacido en Porto. Con una extensa trayectoria, vivió hasta los 106 años. Enlace de la película *Viaje al principio del mundo*: <https://www.youtube.com/watch?v=noLEkVNuYhE>

Inspirándonos en Severi (2010, 29 y ss.), pensamos que la plegaria desaparecida del recuerdo conserva una memoria performativa que, en el caso de estas lápidas, al narrar y recitar ritualmente en su superficie historias, salmos e himnos, busca celebrar a Dios. Quienes dejaron en ellas rastros de esos pensamientos volcados mediante la imagen y la escritura quisieron otorgarle un sentido mnemotécnico inmortalizando así el recuerdo del ser amado ausente y de su biografía personal para que la conocieran las futuras generaciones, como evocación de esas existencias ejemplares. La memoria se funda en la figura y la palabra al mismo tiempo. Constituye la forma secuencial de orientar el recuerdo de un suceso, mediante pocas, pero recurrentes indicaciones gráficas. Comprendemos, al enfrentarnos a estos genuinos petroglifos, que van recorriendo el arte de la memoria. Y así, la eficacia de la palabra grabada, de la poesía como cántico ritual, alcanza a despertar en las generaciones que vienen detrás y transitan por entre las tumbas emociones que creían olvidadas, ecos de otros tiempos, antiguas voces que les hablan de ese largo viaje que emprendieron cruzando el *môr* (mar) y desafiando todo tipo de contingencias los migrantes desde su terruño, Gales.

MIRADAS Y TENSIONES SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL

Entendemos que hablar de patrimonio cultural (PC) no encarna un término unívoco, ya que en los diferentes tiempos históricos y contextos en los que se fue reproduciendo adquirió una connotación particular. Esto ha sucedido porque el mundo se configura por sociedades y sujetos “formateados” por sus respectivas cosmovisiones, las cuales, al insertarse en una cultura, están sujetas a dinámicas de cambio y reconfiguraciones múltiples. ¿Cómo podemos, entonces, definir el PC atendiendo a estas cuestiones planteadas desde un punto de vista que considere cierta homogeneidad o universalidad en la mirada? La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) se ha movido en este sentido calificando al PC inmaterial como al conjunto de pensamientos, ideas, conocimientos, prácticas, técnicas, creencias, rituales y celebraciones, presentes en cada pueblo recibidos como legado de generaciones precedentes. Es representativo para la comunidad en la que se formaliza. Su especificidad nos indica que estamos en presencia de fenómenos tradicionales, contemporáneos y vivientes. Es decir, contienen una dimensión temporal tal que tienen sus

raíces en el pasado, pero nos interpelan al mundo de hoy, interactuando con nuestra vida cotidiana. Siguiendo a García Canclini (1999, 16-33), comprendemos la existencia de una apropiación distinta del PC en el interior de los diversos sectores-grupos de una sociedad. Resulta evidente que los cementerios de origen galés del Valle Inferior no representarán bienes patrimoniales neutros, sino que la proximidad y distancia afectiva que existe entre ellos y los diferentes sectores nacionales será variable. Entre quienes reivindiquen una filiación con las primeras generaciones de colonos galeses, como entre aquellos que sin ser portadores de ella se hallan endoculturados en estas comunidades, la relación con estos etnoterritorios fúnebres será de gran sentido emotivo e identificadorio. Una historia compartida cuyo contenido estuvo marcado a fuego por la épica de los primeros inmigrantes, provenientes de la lejana Gales a estas inmensidades patagónicas.

PUEBLOS ORIGINARIOS: LA INTEGRACIÓN PACÍFICA

Es oportuno mencionar que la inmigración galesa fue parte del proceso de conformación de la Argentina moderna. Por este motivo, los cementerios no solo guardan restos humanos, sino también relatos de vida que contribuyeron al desarrollo educativo, económico y cultural de la región patagónica. Uno de sus máximos festivales literario-musicales que desde 1965 se mantienen invictos, el *Eisteddfod*, ha sido tan bien acogido por la población criolla que los han replicado y ampliado en sus propuestas artísticas, para llevarlos a cabo en otros ámbitos sociales² (asociaciones y clubes, entre otros). Argentina se construyó como una nación multicultural, y reconocer el patrimonio galés como nacional implica aceptar la diversidad como parte constitutiva de la identidad argentina. No puede omitirse considerar que la colonia galesa de Chubut ha sido una de las pocas experiencias de asentamiento europeo que se radicó en tierras de la “barbarie” —según la calificación de la época— que se dio sin conflictos violentos con el pueblo originario de los tehuelches, lo que convierte a este patrimonio en símbolo de convivencia y respeto intercultural. En cuanto

2 “El festival musical literario *Eisteddfod*, en el Valle Inferior del río Chubut, como ejemplo de folclorización naciente”. Cátedra Eideca, Instituto de Investigación, Facultad de Historia, Geografía y Turismo de la Universidad del Salvador. En: Sección Ponencias del *Pregón Criollo*, n.º 32 de marzo 2014 y n.º 33 de abril. (En el n.º 33 pueden consultarse las dos partes de la ponencia). <http://www.academiadefolklore.com/system/contenido>

a diseño, simbología religiosa y una original poética inscrita en las lápidas en idioma galés, merecen reconocerse como testimonios materiales de una cultura que se mantuvo viva en territorio argentino. Mientras que para los que no pertenecemos directamente a estas comunidades, la percepción sobre ese PC será distinta. ¿Cómo se podría promover una acción que condujera a crear una conciencia colectiva para que este PC fuera internalizado como propio por todos los sectores que conforman la sociedad argentina? Pensamos que solo reconociendo estos espacios como parte de nuestro patrimonio común podremos avanzar hacia una ciudadanía cultural más inclusiva y consciente.

Para emprender este camino hacia la integración, sería oportuno declarar estos cementerios como bienes de interés histórico nacional, fomentar rutas patrimoniales que los integraran y crear proyectos colaborativos entre comunidades locales y organismos culturales. Representan solo algunas de las estrategias posibles.

VISIBILIZACIÓN DE LOS BIENES CULTURALES

Todo PC implica un espacio de lucha material y simbólica tanto interétnica como entre los variados sectores socioeconómicos involucrados. No debe soslayarse la existencia de relaciones asimétricas de poder que juegan dentro del escenario donde se evalúa la visibilización de los bienes que se exponen a consideración. Se advierte claramente la participación que le cabe a la clase dominante, como sector condicionante en la decisión acerca de cuál será el acervo que justifique conservarse, protegerse y resguardarse en sintonía con sus intereses personales instrumentales que responden a su estatus. Los grupos hegemónicos son los que muchas veces seleccionan y deciden cuáles bienes patrimoniales justifica conservarse al ser elevados a una categoría superior y cuáles serán omitidos. La acción de los agentes privados y los movimientos sociales no tiene, en líneas generales, el poder que emana de la agencia estatal. No obstante, no podemos ignorar, a pesar de los juicios vertidos, la acción promotora al otorgar valor al PC de parte del Estado como estrategia para integrar a la sociedad, propiciando una identidad compartida. Su intervención alienta el rescate, restauración y estima de sitios del PC arqueológico e histórico (García Canclini 1999, 18-21), como es el caso de los cementerios galeses y sus antiguas lápidas. Estos espacios condensan memorias colectivas, prácticas culturales y vínculos identitarios. En la Patagonia, su valor se intensifica al estar ligados a procesos fundacionales como la colonización

galesa, y se convierte en testimonios tangibles de la historia regional, antes de lograr su identidad dentro del territorio argentino. Reconocerlos como patrimonio implica, más que conservar objetos, activar sentidos de pertenencia en un territorio marcado por la diversidad y la dispersión geográfica. La intervención estatal, como señala García Canclini (1999), promueve esta integración al rescatar y valorar sitios del patrimonio cultural, como estos cementerios que fortalecen la identidad compartida y el diálogo entre pasado y presente. Su preservación contribuye a fortalecer el tejido simbólico de la región y a reconocer la pluralidad de voces que han dado forma al paisaje, implicados en él, emprendimientos familiares y la gastronomía patagónica.

CENTINELAS DEL PATRIMONIO CULTURAL GALÉS

Estas estelas, centinelas del PC galés, pueden ponderarse dentro del nivel de la arqueología, como disciplina que aborda el estudio de los restos culturales de las sociedades del pasado, como fin de reconstruir e interpretar esos modos de vida:

Cuando el 28 de julio de 1865, llega el primer grupo de poco más de 150 colonos, Punta Cuevas se llena de actividad, de vida y muerte. Una de las primeras tareas que deben hacerse en tierra, es elegir el sitio en donde sepultar a una criatura que había muerto el día anterior. Durante las siete u ocho semanas en que gran parte de los colonos permanecen en el campamento, tres criaturas más y una mujer serán enterrados, “en las lomas de arena al sur de la bahía” (Coronato 1999, 3.^{er} párrafo).

Es interesante comentar que la tumba de la mencionada mujer galesa fue hallada a ciento cincuenta metros de las cuevas, en 1995, merced al accionar del Centro Nacional Patagónico (Cenpat). Sometidos los restos a pruebas irrefutables de ADN, contrastadas con un pariente de filiación por línea materna, Nia Owen Ritchie, se los identificó, recientemente, como pertenecientes a Catherine Roberts Davies, nacida en Gales en 1828, muerta el 25 de agosto de 1865, cuando apenas había transcurrido un mes desde el desembarco. Ha sido muy significativo que las actividades desplegadas y el efecto por el hallazgo, primero, y la reciente identificación de la primera galesa adulta fallecida en el Golfo Nuevo hayan derivado el 20 de agosto de 2015 en la ceremonia de inhumarla de nuevo. La dimensión que ha tomado este hecho histórico lo

comprueba el documental dirigido por Preve³. Ese descubrimiento se unió a otros en el sitio de Punta Cuevas, que se sumó al análisis de las crónicas de la época e implicó una fuente indiscutible como territorio del PC tanto arqueológico como histórico que informa sobre el área fundacional de lo que hoy es Puerto Madryn. La Ordenanza municipal 1556/96 y el Decreto provincial 847/96 son un indicio de la decisión de la agencia gubernamental de otorgar protección y valor al sitio. Adelantándose a los hechos ya mencionados, Coronato afirmaba en 1999 que estas acciones son importantes, pero no suficientes, dado que el fácil acceso y la belleza del entorno marino tornan frágil la preservación del ámbito, si no se implementan nuevas medidas adecuadas que no gocen exclusivamente de disposiciones políticas, sino del consenso comunitario, como de las agencias privadas.

Los sectores medios y populares deben tomar conciencia y asumir también la responsabilidad de salvaguardar el PC, no delegando en el Estado la responsabilidad exclusiva de su rescate, favoreciendo la emergencia de condiciones materiales y simbólicas para lograr el reconocimiento interclases, compartirlo y ponerlo en valor. La búsqueda debe estar orientada hacia una concepción participacionista, exaltando el proceso democrático, en el que se considere la preservación del patrimonio en su vínculo con las necesidades globales de los sujetos.

Como sociedad, deberíamos preguntarnos para quién resulta más significativo el PC de los cementerios y las lápidas galesas. Sin duda, para los descendientes de aquellos pioneros que se sienten genuinos portadores de esa tradición, pero también para todo criollo chubutense que, aunque no tenga una historia familiar ligada a la inmigración galesa, percibe que igualmente forma parte de su acervo cultural. Existen tensiones internas, ya que los conflictos de las sociedades están lejos de haberse superado. Pero creemos que la atención debe radicarse en el hecho de que el relato patrimonial dominante no invisibilice las memorias vivas, tanto de los pueblos originarios como de los criollos que también son parte de un mismo territorio.

3 La película *Los huesos de Catherine* se estrenó en el marco de los actos conmemorativos del sesquicentenario. En noviembre de 2017 invitamos a Ricardo Preve a proyectar su documental, en el marco del Taller de Cine Antropológico que dirige Maricel Pelegrín en Chacabuco, Provincia de Buenos Aires. Se exhibió en el Cine-Teatro Italiano con presencia de numeroso público.

Quizá por una estética que ha hecho atractivos y deseables algunos aspectos de la cultura heredada de los colonos, iniciaron un proceso de apropiación y resignificación que, trascendiendo a esa colectividad, se acepta de forma gradual en la mencionada población, no obstante su adhesión a otras cosmovisiones religiosas y culturales (Forgione 2014).

Hemos comprobado que varios aspectos éticos de los galeses han sido dominantes e impregnaron el resto de la sociedad no galesa. Es posible que como la instalación de galeses en esa lejana frontera sur no implicó competencia con los nativos —los tehuelches— ni con criollos —prácticamente ausentes de esta geografía—, como sí sucedió en otras áreas, esta coyuntura pueda explicar de algún modo la mayor aceptación patrimonial de parte de la comunidad que no es galesa.

NOSTALGIA DEL TERRUÑO

Para sobrellevar la nostalgia de ese terruño allende los mares que habían dejado un día, imbuidos de un espíritu de libertad e independencia, los migrantes galeses del valle de Chubut tuvieron que “enquistar” su cultura, reforzando mecanismos de resistencia (Bonfil Batalla 1999–2000, 30). Se configura así una suerte de isla cultural, etnoterritorio en el que se multiplican y visibilizan las marcas identitarias de manera superlativa. A propósito de este fenómeno, nos referían que los galeses que proceden de Gales y que visitan I Wladfa —“La Colonia”— se sorprenden al observar cuántos rasgos de su *ethos*, caídos ya en el olvido en el territorio de origen, aun se reproducen y aparecen cobrando gran vitalidad en la Patagonia (Forgione 2014.) Una de esas señales, con alto contenido afectivo y simbólico de la “galenidad”, fueron sin duda las estelas fúnebres de mármol de Carrara o de pizarra, con textos bíblicos o poéticos en galés y una excelsa iconografía, que constituyen una obra estética inapreciable de nuestro patrimonio cultural.

¿Pero la siente del mismo modo la sociedad argentina *in toto*? La cuestión acerca de qué bienes se patrimonializan y cuáles no, y quiénes se sienten más representados por tal o cual PC, constituye una materia sujeta a problematización, por ende, a debate. Es evidente que en la conformación de la historia nacional se seleccionaron algunos rasgos y se excluyeron otros, según estrategias derivados de las esferas de poder. Lo que consumimos y aceptamos como “nuestra” cultura nacional es una cultura implantada. Lo mismo que se reproduce en México, según lo percibe Bonfil Batalla (1999–2000,

30-36) o en cualquier nación latinoamericana. La cultura nacional es una cultura impuesta desde arriba hacia abajo, desde la clase hegemónica hacia la subalternidad. Sin embargo, existen distintos patrimonios con significados y valores propios dentro de cada grupo social. La cultura nacional y el patrimonio correspondiente no expresan el pluralismo de nuestra sociedad. Lamentablemente la imposición de una cultura uniforme, en una sociedad pluricultural, implica empobrecimiento. Ese marcado etnocentrismo debería desecharse y dar lugar a una genuina exaltación de la diversidad. “Unidad en la diversidad”, ese sería el lema deseable. Vale precisar que no escapa a nuestro conocimiento que este lema puede convertirse en un paradigma con el que se corre el riesgo de cristalizar identidades, esto es, encubrir desigualdades, al no reconocer la dinámica y la transformación de las culturas, motivo por el que expresamos potencialmente nuestro ferviente deseo de que así sea. Ya que en la “diversidad”, si no se tienen en cuenta las relaciones de poder que la atraviesan, el término puede convertirse en una forma de neutralizar el conflicto. Una situación que vivencian muchas de nuestras regiones latinoamericanas donde la diversidad cultural ha sido celebrada discursivamente, mientras se margina a las comunidades indígenas, afrodescendientes, criollas o migrantes. Será necesario para superar estos problemas promover, a partir de la equidad y el respeto, un diálogo intercultural y visibilizar las memorias silenciadas y los conflictos no resueltos.

VALOR CULTURAL AGREGADO

Juzgamos que para que los bienes patrimoniales representados por los cementerios del Valle y su patrimonio fúnebre tengan una dimensión significativa, deben ser vivenciados por la población local y exhibidos al público como “culturas auténticas”⁴. Es necesario, además, que se actualicen para que tengan valor de cambio. Agregarles estima cultural es posible mediante la gestión de programas de desarrollo comunitario, integrado y sustentable.

4 Si bien este puede considerarse un concepto controvertido (ya que ninguna cultura es “pura” o estática, y además esta manifestación responde más a las expectativas externas que a la propia dinámica de la comunidad). Pero en este caso el mencionado concepto tiene el propósito de reforzar la idea de que el patrimonio debe preservarse y comunicarse a partir de la mirada y participación activa de los propios pobladores.

Esto promoverá, sin duda, beneficios materiales, psicológicos y políticos no solo de carácter regional, fortaleciendo la inclusión social de los actores sociales comprometidos por su historia más próxima con este patrimonio. Si bien se verán favorecidos aquellos que pueden sentirse en un primer momento excluidos de ese singular legado galés. Es decir, si buscamos

comprender la construcción del patrimonio en cuanto a práctica social, importarían no los resultados cristalizados en los objetos y calendarios festivos y su conservación, no la conservación de los usos y costumbres, sino la dinamización de las condiciones sociales e históricas de su reproducción [...]. Las cosas hechas contienen el testimonio del modo de hacer y del saber hacer. Ellas abriga también los sentimientos, recuerdos y sentidos que se forman en las relaciones sociales involucradas en la producción, y así, el trabajo realimenta la vida y las relaciones humanas (Arantes 2004, 10-12).

De este modo quedará expuesto el proceso creativo que generó cada estela funeraria. Un primer paso para llegar a estas metas es contar con datos cualitativos y cuantitativos. Nos referimos a la elaboración de un registro exhaustivo, ordenado y preciso del PC presente en estos espacios fúnebres de la memoria galesa. Necesitamos ser conscientes de dos aspectos relevantes. Por un lado, atender a la fragilidad de las lápidas, lo que las hace muy vulnerables. Por otro, que el deterioro de este PC es responsabilidad de todos, sean políticos, empresarios, comunidades, técnicos o científicos. Sabemos que los agentes que precipitan esta situación desfavorable pueden provenir de elementos naturales o directamente de las acciones de los actores sociales. Lluvia, viento, excesiva exposición a la luz, cambios bruscos de temperatura, daños intencionales, sobrecarga de visitantes o el uso incorrecto son algunos de los problemas que hay que tomar en cuenta en la intervención dirigida a la preservación. La coyuntura que venimos exponiendo y los ejemplos que vendrán a continuación demuestran la inexistencia de una política coherente, continua, razonable y responsable que planifique al respecto. Una búsqueda de sustentabilidad en las acciones que se emprendan alejará sin duda los perjuicios que se ciernen sobre estos sitios, promoviendo un turismo antropológico inteligente y testimonial (Gómez, s./f.).

¿Qué motivos acompañaron esta propuesta de efectuar un rescate patrimonial de las estelas galesas y el diseño de un proyecto de turismo antropológico testimonial a partir de ellas?

SUBIENDO LA LOMA,
EL ANTIGUO CEMENTERIO DE GAIMAN

Al ingresar, nos sumergimos en un espacio con un patrimonio trascendental para comprender la gesta galesa. Nos sucede al contemplar en perspectiva la avenida flanqueada por cipreses y el clima de recogimiento predispuesto por las magníficas estelas. La vista se pierde y son las piedras funerarias las que se enseñorean como protagonistas locuaces, siempre y cuando uno esté dispuesto a escuchar el lenguaje que esas piedras monumentales estén ávidas por comunicarnos.

En las entrevistas realizadas a los encargados de su preservación, las reclamaciones se suceden por la falta de apoyo a la tarea encomendada: trabajo en condiciones precarias sin las herramientas correspondientes, instalaciones operativas deterioradas, robos de placas y desorden en el registro para la identificación de tumbas, son algunas de las cuestiones expuestas. El personal es plenamente consciente del valor patrimonial histórico del sitio y por eso demandan que se sustente la labor, para poder responder en sintonía con la relevancia de los bienes que han depositado en sus manos. Una muestra que expone la vulnerabilidad del PC es el desorden que reina en los registros de identificación de los sepulcros. El siguiente ejemplo lo demuestra. Poco tiempo atrás habían solicitado un espacio entre dos tumbas donde les aseguraron que no había restos; sin embargo, al cavar encontraron vestigios óseos.

No debemos olvidar, como hemos adelantado, que este es el tercer cementerio: los dos primeros fueron desafectados. La relocalización de las lápidas de los pioneros galeses, a causa del cambio de lugar del cementerio —por el avance de la planta urbana—, afectó de manera negativa el material, sobre todo en las labradas en ese tipo de roca metamórfica que es la pizarra. Sabemos que su textura foliada implica manipularla con cuidado para evitar una posible fractura, y de seguro su extracción y traslado favoreció esta condición. Siendo el noroeste de Gales el primer productor de pizarra, un buen número de estas primeras estelas, encargadas por los deudos, provinieron específicamente de Blaenau Ffestiniog. Pensemos que para los primeros colonos, mineros de oficio en su patria, contar con una piedra fúnebre brotada de las entrañas de la tierra natal tenía así mismo una carga simbólica singular, representando el coronamiento apropiado para dar cuenta del origen y convertirlo en perdurable. A su vez, las lápidas talladas en mármol blanco

provenientes de Carrara (Italia) también sufrieron las vicisitudes del tiempo y la remoción. En ellas es visible el paulatino borramiento de los epitafios, que podría detenerse con una intervención apropiada de manos expertas. Resulta penoso observar cómo se ha actuado de forma negativa con la intención de restaurarlas sin tener los debidos conocimientos.

PÉTREAS VOCES PRECURSORAS: CEMENTERIO DE LA CAPILLA MORIAH, TRELEW

Levantada en 1880, la capilla Moriah es la tercera de las que se encuentran en el Valle Inferior, dedicado al culto protestante independiente. Pero es la única que resta en pie de ese trío fundacional, ya que la gran inundación de 1899 convirtió en ruinas las dos primeras, circunstancia que convierte a Moriah en la más antigua. Su valor patrimonial condujo a que fuera declarada monumento histórico nacional, estima potenciada por que es la única que tiene anexado un cementerio. Allí yacen los sepulcros de los primeros colonos galeses del Chubut. Incluso, una comisión relocizó recientemente en este camposanto restos óseos con sus respectivas lápidas, pertenecientes a quienes sentaron las bases de I Wladfa, exhumados del cementerio de 28 de Julio. El monolito que está en un espacio lateral a la capilla evoca al reverendo Abraham Matthews, que ofició como su primer ministro, cuya tumba se halla en este cementerio.

PERDURANDO EN LAS PIEDRAS

Consideramos que el patrimonio fúnebre, encarnado por estos etnoterritorios de la memoria galesa en sus cementerios, repartidos por todo el Valle: Gaiman, Trelew, Dolavon y 28 de Julio, son culturalmente representativos. Mientras se observan las lápidas y se leen los epitafios, se percibe el *ethos* galés que se reproduce en estos lugares y que también atraviesa las identidades múltiples de los chubutenses. En ese camino “nos interesan más los objetos que los procesos, y nos importan no por su capacidad de permanecer ‘puros’, iguales a sí mismos, sino porque ‘representan ciertos modos de concebir y vivir el mundo y la vida propios de ciertos grupos sociales’”, pero siempre que dichos objetos y artefactos estén debidamente contextualizados. Porque tanto los museos como las políticas patrimoniales deben tratar los bienes culturales de forma tal que, más que exhibirlos, hagan inteligibles las relaciones

entre ellos, proponiendo hipótesis sobre lo que significan para quienes los observan y evocan hoy (Girese 1979, 50).

Hemos sostenido que nuestra propuesta está dirigida a investigar, instaurar, otorgar valor y difundir el patrimonio fúnebre galés, dentro de un concepto que abreve en el turismo antropológico testimonial. Sería viable propiciarlo mediante la acción conjunta de la comunidad galesa y no galesa local y nacional, el Estado, los movimientos sociales y las agencias del sector privado. Todos estos actores garantizarán idóneas prácticas sociales insertas en procesos democráticos, promoverán su salvaguarda y revitalizarán la dimensión de la gesta de los colonos galeses.

IMAGEN I. CEMENTERIO DE GAIMAN



Fuente: Maricel Pelegrín.

EL HOMBRE: ETERNO TRASHUMANTE

Al mencionar la palabra “turismo” nos preparamos, aunque sea con nuestra imaginación, para iniciar un viaje. Por necesidades de diversa índole (sociales,

económicas, políticas, etc.), o por simple curiosidad. Recorrer territorios ignotos ha sido una característica intrínseca de la humanidad, hasta tal punto que puede afirmarse que el ser humano es un trashumante por naturaleza, o si se prefiere, un peregrino obstinado⁵, condición que desarrolla desde su más remoto origen⁶. Este carácter lo sitúa frente a diversas alteridades ante las que puede desarrollar relaciones intersubjetivas positivas, o, por el contrario, plantearle conflictos y enfrentamientos. El turismo, por este motivo, al anticipar de algún modo el encuentro con el “otro”, intenta allanar los vínculos que se experimentarán fuera del propio contexto cultural. Al menos, podrá preverlos, y “es en este aspecto en donde reside la esencia del viaje como búsqueda de lo desconocido, como un afán por conocer y re-conocerse a través de las diferencias entre el lugar de destino y el lugar donde se desarrolla la vida cotidiana” (Tzintli Chávez 2009, 1, 5). El turismo, que calificaremos como antropológico⁷ porque haremos hincapié en el sentido que adquiere al acercarse a una comunidad cultural diferente de la propia, entreabre una puerta para conocer nuevos sistemas cognitivos-valorativos, así como también poder apreciar “los sistemas simbólicos [que] son también parte de la experiencia que hace del turismo una comprobación estética” [...]⁸. A lo

5 En su acepción de ‘Persona que anda por tierras extrañas’, según el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española (RAE).

6 Al mencionar turismo y viaje como sinónimos, acentúa su carácter antropológico, donde la mirada del turista tiene la posibilidad de observar paisaje y pueblos desde otra perspectiva.

7 “Mientras el turismo cultural pone en valor el cementerio como patrimonio visible, el turismo antropológico lo entiende como un espacio que revela las relaciones entre memoria, territorio e identidad. Ambos enfoques pueden enriquecer la experiencia al realizar estos circuitos, pero el segundo exige un mayor compromiso ético y sensibilidad intercultural. Un mayor respeto y disposición a cuestionar los propios prejuicios. Hemos observado que el turista busca interactuar y aprender desde dentro y puede arribar a una reflexión en su relación con el ‘otro’. La observación es más minuciosa, y la experiencia resulta más inmersiva. En el turismo ‘cultural’ se observa un enriquecimiento más personal y, en general, este adquiere el papel de espectador”. “Turismo cultural. Definiciones desde la perspectiva antropológica”. www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm

8 “Turismo cultural. Definiciones desde la perspectiva antropológica”. Recuperado en: http://www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm

dicho podríamos aventurar, así mismo, que lo hacemos para “unir el mundo [...] en el afán de encontrar un sentido a nuestra posición dentro de la propia sociedad” (López Sobejano 2007, 1), tanto como para acortar distancias entre nosotros y la diversidad, ante lo “extraño” y, por consiguiente, quizá, por esta misma razón, atrayente. Sin eludir aquella otra formulación que insinúa que el turista cumple un rito de pasaje o de “transición” (López Sobejano 2007, 1), porque podría ser situado como “la gente del umbral” (Aramberri 2011, 184). En nuestro optimismo, podría llegar a concretarse lo que dice Schiller en su *Oda a la alegría*: “[la alegría o liminalidad] es el poder mágico que funda todo lo que la costumbre ha dividido, el espacio en que todos los hombres son hermanos” (Aramberri 2011, 183).

EL TURISTA Y LOS OTROS, COTERRÁNEOS Y FORASTEROS

Sabemos acerca de la acotada convivencia que se establece necesariamente entre el turista y la comunidad anfitriona teniendo en cuenta tanto los aspectos culturales —siempre diferentes— como el espacio, ya que en cualquier destino elegido se suele provocar un trance, porque indefectiblemente surge la comparación entre el lugar de la cotidianidad y el lugar que resulta extraño para el turista, fenómeno que suele acontecer en los desplazamientos que se producen dentro del propio territorio. El pluralismo cultural, en consecuencia, entra en acción, y es oportuno que sea así, aunque a veces este encuentro se torna complejo por las relaciones humanas que interactúan. Sin embargo, dentro de esta articulación lógica entre el “nosotros” y el “otro” —en el sentido de extraño al nosotros inclusivo—, se da por sobreentendida —dentro de la actividad turística— la posibilidad de una intercomunicación cultural. La contemplación del “otro”, como comenta Tzintli Chávez (2009), “constituye un elemento clave para el aprovechamiento de la experiencia turística”⁹. Conviene tener presente que el turismo es una actividad netamente humana,

9 Evidentemente no es un tema sencillo. La autora, según nuestra interpretación, expresa el temor de que esa contemplación pueda implicar una relación asimétrica en la que uno observa y otro es observado. Situación que puede modificarse si hablamos de turismo antropológico, al darle al visitante un espacio en el cual tenga la posibilidad de cuestionar sus propias pautas culturales. Desde este ángulo, es una oportunidad para el aprendizaje

y en este sentido, cuando se concreta la partida del lugar de origen hacia otro destino, inexorablemente se está frente a ese “otro” que se confunde con el “nosotros” en tanto se comparte una idéntica naturaleza humana, pero cuyo *ethos* y cosmovisión se presentan diferentes —aun en los destinos cercanos espacialmente— al hábitat singular al que pertenece el viajero. En el encuentro con el “otro”, el turista adquiere un protagonismo importante porque puede observar, en forma directa, el territorio donde habita esa comunidad y la percepción —aunque parcial— de una cosmovisión diversa, y por consiguiente podrá tomar conciencia de que “[...] el lugar está delimitado por un contexto histórico que da significación social a los horizontes político-ideológicos [y que lo que tiene bajo su mirada] es la extensión del acontecer solidario de la vida cotidiana entre las más variadas personas e instituciones” (Tzintli Chávez, 2009, 5). Vida cotidiana que, en nuestra propuesta, sigue vinculada con un pasado que los galeses y sus descendientes y, aun la población multiétnica que reside en el Valle del Chubut, estima como digna de ser conservada en la memoria. La misma que la comunidad ha sabido mostrar como una auténtica gesta, plasmada en la nutrida bibliografía que da cuenta de lo que afirmamos. En cierta medida, podríamos acordar que así fue, que la nominación de gesta no es una calificación sin fundamentos, en el sentido de que aquellos primeros inmigrantes, los que llegaron en 1865 y los siguientes contingentes, hasta el final del siglo XIX, debieron afrontar las vicisitudes de una geografía hostil y una serie de contingencias de todo tipo. Estas circunstancias no obedecieron exclusivamente a factores climáticos que padecieron y que muchas veces fueron devastadores, sino también debemos pensar en las que han tenido origen en los desencuentros propios de un grupo humano que ha debido recrearse, en un nuevo *locus*, viéndose obligado a reiniciar sus emprendimientos agrícolas y ganaderos por razones que fueron ajenas a su voluntad (Pelegrín y Forgiione 2014)^[10], a las que se suman otras vinculadas

intercultural. Reconocer al “otro” desde esta perspectiva, creemos, alienta al reconocimiento mutuo, como se ha comentado en una referencia anterior.

- 10 Puede decirse, en este sentido, “que los galeses llevaron a la Patagonia la semilla de sus propias contradicciones [...]. La lengua galesa no solo aglutinó a los colonos y los integró a sus compatriotas de Gales a través de específicas redes de circulación de textos escritos, sino que también encriptó sus prácticas y sus representaciones”. (Williams 2010, s. d.).

a los enfrentamientos con las autoridades nacionales. Es ese pasado el que proponemos rescatar para hacer factible un turismo antropológico testimonial, pues gran parte de la población continúa vinculada con aquellos pioneros que hoy reposan en los cementerios de varias localidades del Valle. El turismo antropológico propuesto pone en acción una serie de mecanismos de reconocimiento de la diversidad de realidades y *ethos* culturales existentes en nuestro amplio territorio nacional. *¿L'enfer ce sont les autres?*¹¹

EL TURISMO COMO PROCESO SOCIAL

En cuanto al turismo como proceso social, al ser calificado como “turismo antropológico” enfatizará temas, contenidos y valores que proponen aprendizajes con objetivos concretos; relacionados al conjunto de procesos simbólicos que denominamos cultura, y a su vez, el concepto de “lo cultural” nos remite a la idea de patrimonio, cuyas características desarrollamos *supra*. No obstante, nos parece oportuno enfatizar, parafraseando a Hanna Arendt, que:

Un objeto es cultura en función de la duración de su permanencia: su carácter duradero se opone a su aspecto funcional —ese mismo aspecto que lo haría desaparecer del mundo fenoménico a través de su uso y su desgaste [...]. La cultura se ve amenazada cuando todos los objetos del mundo producidos actualmente o en el pasado son tratados exclusivamente como funciones de los procesos sociales vitales —como si no tuvieran otra razón de existir que la de satisfacer alguna necesidad— sin importar si las necesidades en cuestión son elevadas o innobles. (Arendt 1968, 266-267, en Bauman 2014, 78).

Para el antropólogo —y especialmente tomando en cuenta la reflexión de Arendt—, la modalidad turística que proponemos implica el desafío de elaborar las ideas que se tienen acerca de lo antropológico, tanto desde la dimensión material como desde el plano simbólico, los contextos y los

11 Aunque Jean-Paul Sartre no le dio el significado que luego se le dio a la expresión *L'enfer ce sont les autres* (“El infierno son los demás”) en su obra *Huis-Clos* (*A puertas cerradas*, obra de teatro escrita entre 1943 y 1944), sí está implícito, en su visión casi fatalista, que “el Ego y el resto estamos condenados a vivir juntos” (Aramberri 2011, 309).

procesos históricos¹². De esta manera se podrá superar la funcionalidad y la inmediatez de los hechos a los que este vértigo de la vida líquida (Bauman 2014, 10) nos ha habituado, hasta hacérselo concebir como lo único posible y válido. La cultura, y el patrimonio que le es propio “apunta ‘más alto’”, pues no les concierne,

Lo que se haya [...] definido como imperativo del momento; aspira, cuando menos, a trascender el impacto limitador de la “actualidad” así definido y pugna por liberarse de sus exigencias. Ser usados/consumidos en el momento y disolverse en el proceso mismo de ese consumo instantáneo no constituyen ni el destino de los productos culturales ni el criterio de su valor (Bauman 2014, 78).

Hay que reconocer que los interesados en esta modalidad turística son personas que se desplazan fuera de su espacio cotidiano, que tienen curiosidad y motivación para valorar aspectos que no tienen “caducidad” y que, en este y otros casos, pertenecen a una cultura diferente. Como opina MacCannell (2003), lejos de la superficialidad que suele atribuírseles a los turistas, todos buscan entrar en contacto con situaciones y vivencias auténticas, por lo general no experimentadas antes. Más allá de que puedan o no lograr este objetivo, “las experiencias turísticas son experiencias culturales”, dice el autor citado, para agregar que “el ocio [en el sentido de un hacer de otra calidad] se construye a partir de experiencias culturales” (MacCannell 2003, 48.). De tal modo que, “para que un lugar se convierta en una atracción para el turismo, deben darse determinados signos en los que es necesario que confluyan e interactúen, el turista, una ‘vista’ y sus ‘marcadores’, es decir, un determinado lugar junto a los atractivos que se ofrecen” (MacCannell 2003, 56). Una vez que el espacio es apreciado por lo que puede entregar a los visitantes, pasa a transformarse en un atractivo, y de ahí en más se establecen lo que podemos denominar “rituales turísticos”. Podríamos coincidir en que este tipo de turismo puede incluirse en el diseño de lo que se ha dado en denominar “turismo blando”, en la medida en que los turistas “[...] tratan de ser respetuosos con el medio ambiente y con el pueblo, [promoviéndose una] baja ocupación, en cuanto al

12 http://www.naya.org.ar/turismo/cultura_en_turismo.htm

número de visitantes y las infraestructuras implementadas para su atención” (Santana Talavera 2003, 35).

ELEGIR UN LUGAR PARA SEPULTAR

*Estoy cansada de no saber dónde morirme. Esa es la mayor tristeza del emigrado.
¿Qué tenemos nosotros que ver con los cementerios de los países
donde vivimos? [...].*

M. T. León.

Si a los pobladores nucleados en asociaciones, escuelas, centros vecinales, etc., se los hace partícipes de este, o de un proyecto que intente estos objetivos, algo que es recomendable siempre en esta modalidad turística, sería deseable que pudieran recrearse, o dramatizarse algunos hechos sobresalientes de la Colonia de fines del siglo XIX. De esta forma se podría introducir a los turistas en las semblanzas de alguno de los difuntos que se encuentran sepultados en cualquiera de los cementerios del Valle Inferior. Es este un adecuado modo para que el turista pueda acercarse a estas historias e involucrarse más directamente con ellas y así poder percibir el espíritu que alentó a aquellos pioneros. Esta recreación puede complementarse con las nuevas tecnologías incorporando, entre otras herramientas, audioguías —que se entregarían al ingresar al cementerio—, para brindarle al turista la posibilidad de sumergirse en el relato de historias apasionantes y hasta imprevisibles —que, a modo de ejemplo, incluimos en esta investigación—, que descubren a personas que tuvieron su protagonismo en la fundación de la sociedad chubutense.

A partir de nuestra labor etnográfica en las comunidades del Valle Inferior, la participación en actividades culturales (foros, congresos, conferencias) y desde la publicación del libro que escribimos sobre el patrimonio fúnebre galés¹³, además de otros hechos, hemos observado ciertas transformaciones en el patrimonio cultural funerario y su deseada valoración. Esta afirmación surge de las voces locales que nos fueron transmitiendo nuevas experiencias aplicadas y se consolida con ellas. Estos actores sociales involucrados ofrecen

13 Pelegrín y Forgione (2018).

la confirmación de que los objetivos planteados se están cumpliendo. ¿Qué ejemplos es posible compartir que ofrezcan una evidencia incontrastable? Dejaremos que los propios protagonistas y los hechos nos lo cuenten:

Mansel Norman Jones. Conocer a Mansel Norman Jones fue otra experiencia grata e inesperada. En su primer *email* se presentó como bisnieto del capitán Cabden Rogers. Habíamos escrito en nuestro libro la semblanza de este personaje de la etapa fundacional de los colonos que tuvo una vida intrépida entre guerras, tempestades marinas y naufragios. Su sepulcro, en Gaiman, lo comparte su esposa Martha, y la lápida reproduce en su remate trilobulado a un velero, muy posiblemente el Mimosa. La foto que acompañaba su mensaje mostraba una superficie donde relucía el blanco mármol, en el que destacaban la embarcación y el texto del epitafio. Su bisnieto se había ocupado personalmente en despojarla de las huellas del paso de los años que la habían cubierto de una pátina negruzca.

Continuando con los testimonios recolectados, le damos a continuación la palabra a la ya mencionada Luned Roberts de González. Referente conspícua en la custodia del acervo patrimonial galés, nos refiere que en los últimos tiempos “Todo esto [los *Eisteddvod*] ha llevado a un interés en revivir el idioma galés”. Como directora de Turismo de Gaiman, Marcela Plust nos transmite que

En los tiempos de la pandemia empezamos a repensar nuevas opciones y nuevos recorridos turísticos y teniendo en cuenta el valioso material que hay en el libro escrito por Maricel Pelegrín y Claudia Forgione, decidimos comenzar a hacer nuevos recorridos, y bueno, pensando en toda la historia y el patrimonio cultural que se encuentra aquí, en el cementerio de la localidad de Gaiman, decidimos hacer unos recorridos para invitar a la gente de las cercanías que pudiera venir a este lugar. Bueno, realmente estamos sorprendidos porque no hacemos muchos recorridos, pero los pocos que hacemos al año han despertado un gran interés en la gente y eso nos pone muy contentos.

A cargo de las visitas al cementerio de Gaiman, Facundo Punter nos cuenta sus vivencias: “La experiencia de lo que es la visita que se han hecho al cementerio, con lo que es el enriquecimiento y el *feedback* que hay con la gente acerca del patrimonio funerario, es muy interesante y es algo a destacar la importancia de cuidar estos sitios y preservarlos como patrimonio”.

Como responsable de la gestión cultural de la capilla Moriah y su cementerio anexo, Diego Serón relata el proceso dedicado a restaurar este espacio de la memoria:

Después de mucho tiempo, ya estoy en contacto con descendientes de las personas sepultadas que colaboran con documentación e información familiar. Así puedo armar un archivo lo más completo posible sobre el cementerio. [Ya antes nos había comunicado la siguiente noticia:] Continuamos con las visitas guiadas, ya establecido para distintas instituciones, además de las educativas. Comenzamos [en 2023] junto a la gente de la capilla el reacondicionamiento de varias tumbas (prácticamente desaparecidas) además de la identificación de las que no tenían y sí contábamos con información.

Dejamos para cerrar estas legítimas voces nativas el relato de Ricardo Javier Evans, que nos comparte el significado que tuvo en su historia familiar la lectura de nuestro libro sobre el PC fúnebre galés:

Estoy muy contento de poder brindar este testimonio de lo que fue la lectura del libro de Maricel Pelegrín y Claudia Forgione, sobre los cementerios y lo que esconden las lápidas de acá, de los cementerios del Valle. Este libro fue muy significativo para mí porque fue en plena pandemia cuando lo empecé a leer y a partir de los datos que el libro arrojaba sobre las lápidas galesas, sobre los epitafios de esas lápidas, me llevó a realizar una investigación genealógica sobre el lado de la familia de mi abuelo, provenientes en sus orígenes del País de Gales, llegando a la Argentina, mi tatarabuelo, William Jones Evans desde el norte de Gales y mi tatarabuela, Elizabeth Anne Jenkins, del sur de Gales.

Mi tatarabuelo se dedicó acá en Gaiman a la albañilería; por eso estoy grabando este video en la capilla Bethel, donde él trabajó como ayudante de albañil. Y mi tatarabuela trabajó como partera en Gaiman. La investigación nace con estos nombres, y a partir de la lectura del libro, yo vi que muchas lápidas arrojaban datos históricos sobre los pueblos o de la vida de las personas, y fue así que fui al cementerio a ver si encontraba algún dato. En ese momento no había nadie en la oficina administrativa. Por lo tanto, al día siguiente me dirigí al área de rentas de la municipalidad, donde muy amablemente me brindaron los datos de dónde estaban sepultados los restos de mis antepasados. Cuando fui al cementerio no

los pude localizar debido a que no tenían ningún tipo de identificación esas tumbas. Recién [sic] cuatro años después, el año pasado, en 2024, en agosto, gracias a la nueva administración del cementerio de Gaiman, pude identificar dónde estaban enterrados mis tatarabuelos. Lamentablemente no había nada, solamente un pequeño montículo, un pequeño terraplén de tierra que la gente del cementerio muy gentilmente identificó, para que yo pudiera saber dónde estaban enterrados ellos. No fue fácil porque había varias tumbas sin identificar que estaban seguidas. Entonces por deducción, teniendo en cuenta quiénes eran los que estaban en los alrededores, que estaban identificados, pudimos descubrir cuál era la tumba de mis antepasados. Eso me llevó a realizar una colecta a través de la obra galesa, un programa de la Asociación Camwy, donde varios descendientes juntamos un pequeño monto de dinero para construir algo, una pequeña losa, para posteriormente colocar una placa identificatoria. La misma fue donada por la municipalidad de Gaiman, y la mano de obra vendría a ser por mi suegro, que se dedica a hacer ese tipo de trabajos aquí en la ciudad. Recién [sic] después de casi noventa años que falleció mi tatarabuelo, que falleció en 1938, y después de 57 años del fallecimiento de mi tatarabuela, sus restos están identificados hoy en el cementerio de Gaiman. Realizamos una reunión los descendientes para llevar una ofrenda floral, cuando se cumplió un aniversario de la muerte de mi tatarabuela, la partera, y fue un encuentro muy lindo. Todo eso se lo debo a que este libro fue el que inició la chispita para que yo pudiera investigar y que hoy en día mis antepasados estén identificados en el cementerio. [Estos textos obran en el video que se proyectó en el Primer Congreso de la Red Académica de Estudios sobre Muerte, Cementerios y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Comodoro Rivadavia (Chubut), el 21, 22 y 23 de mayo de 2025].

HISTORIA VIVENCIAL DE PIONEROS GALESES

Estimado lector, quizá futuro visitante de estos espacios, ingresa usted a algunas historias de personas poco conocidas fuera de la comunidad de ascendencia galesa del Valle Inferior que, a no dudarlo, le resultarán fascinantes. Los protagonistas seleccionados para estas semblanzas serán interpelados por cada una de nosotras, y a la vez describiremos el contexto en el que los hechos han acaecido.

IMAGEN 2. CAPITÁN CABDEN W. E. ROGERS † 1909
Y SU ESPOSA MARTHA ROGERS † 1911

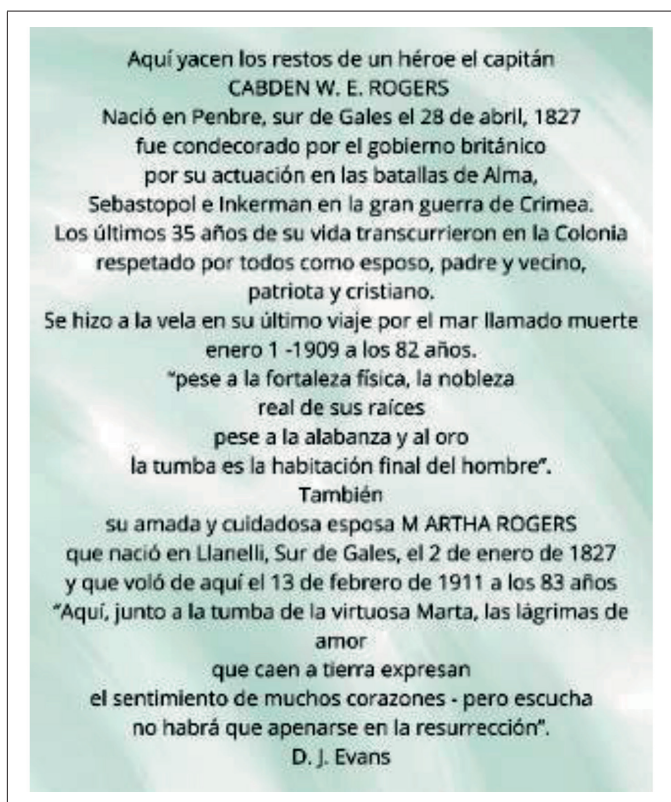


Fuente: Maricel Pelegrín.

Bajo esta lápida de mármol reposan desde los primeros años del siglo XX nuestros cuerpos mortales, el de mi amada esposa Martha Rogers y el de quien les habla, el capitán Cadben W. E. Rogers. Inexorable en su poder, el tiempo fue acariciando esta piedra alabastrina, revistiéndola de lóbregas esencias vegetales. Nuestros espíritus que sobrevuelan esta morada eterna son los que ahora se muestran *ávidos* por acercarnos una pequeña historia, la de nuestras vidas, que tiene mucho del carácter *épico* de los ancestros celtas que nos legaron una identidad compartida. Como colonos de la etapa fundacional, sabemos que nuestra presencia en estas apartadas tierras patagónicas no habría sido posible sin los oportunos vientos que impulsaron al velero Mimosa por la mar-océano.

Su aparente fragilidad fue puesta a prueba el 29 de mayo de 1865 en las costas caribeñas de la isla de Moñ, cuando tuvo que enfrentarse a una tempestad de aires apocalípticos. A medida que iban arribando a Gales las epístolas de quienes nos precedieron con los relatos de las vicisitudes por esta tierra incógnita, se iban encendiendo en mí anhelos de ser protagonista de esta esforzada gesta. Mi sed de intrepidez ha sido siempre un rasgo de mi personalidad que le costó más de un desasosiego a mi abnegada esposa Martha. Si se detienen a leer este epitafio, conocerán que fui convocado, cuando estrenaba mis veintisiete años, a participar en la Guerra de Crimea, donde la alianza anglo-franco-otomana de la que formaba parte triunfó en un territorio bañado por las profundidades del mar Negro, frente a los intereses imperiales rusos. Se templó mi cuerpo y todo mi ser en el arrojo, y luego fui honrado con el grado de capitán.

IMAGEN 3. TEXTO



Fuente: Maricel Pelegrín.

PARA UNA HISTORIA DE RICHARD JONES.
MÁS CONOCIDO COMO GLYN DU

Maestro en la escuela dominical, diácono en la capilla Moriah (Trelew [Chubut]), autor de las memorias que denominó *La colonia galesa*, publicadas por el periódico *Y Drafnod* entre 1919 y 1920, Richard Jones provenía de las localidades mineras de Mountain Ash, País de Gales. A la edad de 21 años aborda en compañía de sus padres, hermanos y cuñada el Mimosa. Como era costumbre, John Jones padre pasó a ser identificado con el lugar del cual provenían, es decir, Mountain Ash. Mas a partir de la instalación de Richard en la chacra Glyn Du (“Otero negro”), para formar su propia familia un año después de su arribo, luego de casarse con Hannah Davies —de 17 años— en Rawson, pasa a ser reconocido bajo ese seudónimo. Este “patriarca de Glyn Du”, como alguien lo llamó, fue un hombre profundamente religioso, comprometido y solidario con la comunidad de la que formaba parte. No hubo actividad o iniciativa que no contara con su buena disposición y creatividad. Construyó el primer molino de grano accionado por el viento. Participó en la excavación de los canales de riego, en la construcción de un tajamar derivador. En un capítulo de su libro aparece la foto de uno de los queridos indios que venían a menudo durante los primeros años de la Colonia. Entre nosotros su nombre era Whistle, y tenía la costumbre de visitar casas del lugar cuando la tribu a la que pertenecía bajaba de las montañas. Ellos y nosotros estuvimos siempre en buenos términos.

IMAGEN 4. WHISTLE. INDÍGENA DEL PUEBLO TEHUELCHE
CON SU MANTO DE GUANACO¹⁴



Fuente: Richard Jones.

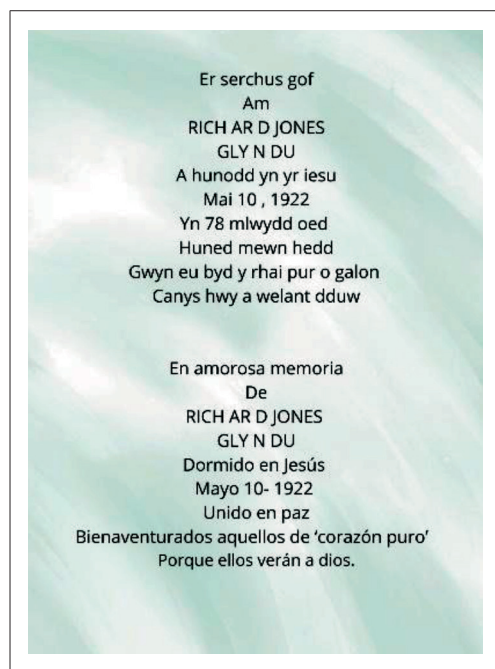
¹⁴ Esta foto se encuentra en el libro de Richard Jones, Glyn Du, *La colonia galesa*. Chubut: Y Draffod.

IMAGEN 5. TUMBA



Fuente: Maricel Pelegrín.

IMAGEN 6. TEXTO



Fuente: Maricel Pelegrín¹⁵.

OBSERVACIONES FINALES

La propuesta realizada ha conservado el propósito de documentar, para poner en valor y difundir, el patrimonio cultural fúnebre galés, dentro de un concepto que abreva en el turismo antropológico testimonial. Tenemos conocimiento de que la concepción del mencionado patrimonio no encarna un término unívoco, ya que adquirió diversas connotaciones según los diferentes tiempos históricos y contextos en los que se fue reproduciendo. Resulta evidente que los cementerios de origen galés del Valle no representan bienes patrimoniales neutros, sino que la proximidad y distancia afectivas que

¹⁵ “Corazón puro”, es posible que esta expresión, así mismo, haga alusión a una popular canción galesa tradicional que habitualmente se entona, incluso, al despedir a los muertos (Sepiurka y Miglioli 2004, 117). Traducción del galés al español de las profesoras Tégaí y Luned Roberts de González.

existan entre ellos y los diferentes sectores nacionales, especialmente, serán variables. Entre quienes reivindiquen una filiación con las primeras generaciones de colonos galeses, como entre aquellos que, en estas comunidades, sin ser portadores de ella, se hallan endoculturados, la relación con dichos etnoterritorios fúnebres será de gran contenido emotivo e identificadorio.

En el desarrollo de este tema nos preguntábamos cómo se podría, entonces, promover una acción que condujera a crear una conciencia colectiva para que este patrimonio fuera internalizado como propio por los sectores que conforman la sociedad chubutense y también por la argentina en su totalidad. Creemos que esta conciencia debería gestarse al instalar y difundir por los canales de construcción de conocimiento la imagen de una nación pluriétnica y multicultural. Abordamos esta problemática a partir de la modalidad del turismo antropológico testimonial, que emerge de los nombres de los colonos cuyas sepulturas se hallan en los diversos cementerios del Valle Inferior. El turismo, y el antropológico especialmente, sitúan al viajero ante diversas alteridades anticipando el encuentro con el “otro”, intentando allanar los vínculos que se experimentarán fuera del propio contexto cultural.

Desde una perspectiva antropológica, a partir de la reflexión que sobre la cultura hace Arendt (1968), pensamos que la modalidad turística que planteamos implica el desafío de elaborar las ideas que se tienen acerca de lo antropológico, tanto desde la dimensión material como desde la simbólica. No hay que perder de vista lo esencial: la cultura y el patrimonio que le es propio “apuntan ‘más alto’”. Los bienes culturales trascienden lo efímero de la “actualidad”. Su destino no es ser olvidados ni ultrajados, como se advierte con frecuencia, cuando no se asume el compromiso de resguardarlos. Una responsabilidad que nos concierne a todos como sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ábalos, Jorge Washington. 1970. *Shunko*. Buenos Aires: Losada.
- Araberri, Julio. 2011. *Turismo de masas y modernidad. Un enfoque sociológico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (Título original: *Modern Mass Tourism*. Emerald, 2010).
- Arendt, Hanna. 1968. *La crise de la culture*. París: Gallimard.
- Barretto, Margarita. 2005. “Turismo étnico y tradiciones inventadas”. Agustín Santana Falavera y Llorenç Prats Canals (Coords.). *El encuentro del turismo con el patrimonio*

cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación. Sevilla: Fundación el Monte-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español-Asociación Andaluza de Antropología.

Bauman, Zigmund. 2008. *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós. (Estado y Sociedad, 146). Traducido por Albino Santos Mosquera.

Bauman, Zigmund. 2014. *La vida líquida*. Barcelona: Paidós-Austral-Contemporánea Humanidades. Traducción de Albino Santos Mosquera.

Berw Yn's Register 1865-1875: “Death in the Welsh Colony, Patagonia 1865-1875”. 1997. Fernando Coronato. December 1997. “The Primitive Location of Port Madryn”. *Welsh History Review*, 18(4). www.madryn.com/vimor/galeses/english.htm

Bonfil Batalla, Guillermo. 1999-2000. “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XLV-XLVI, 16-39. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Calvino, Ítalo. 2010. *Todas las comicósmicas*. Madrid: Siruela.

Cammarata, Emilce Beatriz. 2003. *Misiones: turismo, paisaje en la frontera con Paraguay y Brasil*. Argentina: Universidad Nacional de Misiones.

Caviglia, Sergio Esteban. 2011. *La educación en el Chubut 1810-1916*. Rawson: Ministerio de Educación de la provincia de Chubut.

Centeno Humphreys, Roy. 2010. *Go Patagonia, dijo Edwin*. Trelew: Jornada.

Codeseira del Castillo, Celia. 2013a. “Algas marinas”. Crónica de viajes desde Londres a la Patagonia por Eluned Morgan. *Cruz del Sur*. Año III, 5, 59-99.

Codeseira del Castillo, Celia. 2013b. “La fotografía como documento histórico. El caso de los niños y adolescentes de las colonias galesas del Chubut”. *Cruz del Sur*. Año III, 4, 249-292.

Coronato, Fernando. 1999. *Orígenes de Puerto Madryn*. <https://www.madryn.com/vimor/galeses/origen>.

Coronato, Fernando. 2000. Patagonia, 1865. *Cartas de los colonos galeses. Compilación, traducción y notas*. Comodoro Rivadavia (Chubut): Editorial Universitaria de la Patagonia San Juan Bosco.

Coronato, Fernando. 2013. Del imperio al desamparo. Traducción, compilación y notas de *La Colonia Galesa* de Richard Jones, Glyn Du. Y Drafod 1919-1920. Puerto Madryn (Chubut): El Regional. Asociación Punta Cuevas.

- Cymanfa Gannu. 2013. *Culto de Canto. Llyfr Emynnau, Himnario*. Trelew (Chubut): Asociación San David de Trelew. Sesquicentenario de los Galeses en Chubut (1865-2015).
- Disandro, C. A. 1995. *El Reino de la Palabra. Semántica y transfiguración*. La Plata: Fundación Decus.
- Ducrot, O. 1984. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.
- Dumrauf, Clemente I. 2008. *La colonia galesa del Chubut. Su lucha por el gobierno propio*. Buenos Aires: Dunken (Chubut), *Documentos de su Historia* 5.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2002. *Pour une catastrophisme éclairé*. París, Seuil.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2005. *Petit métaphysique des tsunamis*. París, Seuil.
- Forgione, Claudia Alicia y Maricel Alicia Pelegrín. 2014a. “Exhumando la memoria. La tradición cultural en la estética de las sepulturas, para un análisis de la exclusión-inclusión social”. *Octavas Jornadas de Reflexión sobre la Educación Artística en los Distintos Niveles Educativos*. 6 y 7 de noviembre. Ciudad de Buenos Aires (M. S).
- Forgione, Claudia Alicia y Maricel Alicia Pelegrín. 2014b. *Epitafios fúnebres de la memoria. Custodios culturales del tránsito hacia la vida eterna. Colonos galeses de fines del siglo XIX y comienzos del XX*. Gaiman (Chubut): R. Argentina.
- Forgione, Claudia. 2014. “Voces de la tradición galesa en el entorno chubutense”. *VII Foro Internacional de Galeses en la Patagonia*. Puerto Madryn, 15-16 sept.
- García Canclini, Néstor. 1999. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. Encarnación Aguilar Criado, 1999. *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 16-33.
- Girese, Alberto M. 1979. “Ensayo sobre las culturas subalternas”. *Cuadernos de la Casa Chata*, 24. México.
- Guerrero Valdebenito, Rosa. 2006. “Nosotros y los otros: segregación urbana y significados de la inseguridad en Santiago de Chile”. Alicia Lindon, Daniel Hiernaux y Miguel Ángel Aguilar (Coords.), *Lugares e imaginarios urbanos*. Cuadernos A, Temas de Innovación Social. Barcelona: Anthropos.
- Hughes, William M. (1927). 1967. *A orillas del río Chubut en la Patagonia. Memorias de W. M. Hughes*. Traductora Irma Hughes de Jones. 1.^a ed., Bahía Blanca: Imprenta Martínez y Rodríguez SRL.

- Jalfin, Sonia. 2006, 14 de enero. “El turista: elige tu propia aventura”. *Revista Ñ. Suplemento. Diario Clarín*.
- Jones de Zampini, Albina. 1991. *Cien atuendos y un sombrero. Moda y familia en Chubut desde 1859 a 1939*. Rawson (Chubut). Ejemplar 175.
- Jones de Zampini, Albina. 1995. *Reunión de familias en el Sur llegadas al Chubut entre 1865 y 1922*. Trelew (Chubut): TecnoGráfica.
- Jones, Lewis. (1898). 1993. *La colonia galesa. Rawson-Esquel, El Regional*. Traductores: Egryn Williams, Frances Evelyn Roberts y Tegai Roberts.
- Jones, Marged Lloyd. 2009. *Nel, una pionera galesa en Chubut*. 1.^a ed., Buenos Aires: De los Cuatro Vientos.
- Jones, Matthew Henry. 1997-1998. *Trelew, un desafío patagónico*. tt. I-V. Rawson (Chubut): El Regional.
- Jones, Óscar E. 2008. “Primeros colonos galeses ¿cuántos eran?”. *Los galeses en la Patagonia III: selección de trabajos y conferencias presentados sobre el tema en el III Foro en Puerto Madryn (2006)*. Fernando Coronato (comp). 1.^a ed. Puerto Madryn: Asociación Punta Cuevas.
- Jones, Owen Tydur. 2006. *Maesteg. Prado hermoso*. Trelew: Secretaría de Cultura del Chubut.
- Jones, Owen Tydur. 2008. *El libro de las traducciones*. Rawson: Secretaría de Cultura de Chubut.
- Lloyd de Lewis, Arié. 2006. *Semblanzas de Luna*. 1.^a Ed. Trelew: Asociación San David.
- Lloyd de Lewis, Arié. 2012. *Desde el aula entre las matas: historia de la educación en la Colonia Galesa del Chubut antes de la implementación de la escuela pública*. Trelew: Edición de la autora.
- López Gijsberts, Diana. 2011. *La pampa de agua y otras crónicas*. Edulp.
- López Sobejano, J. J. 2015. “Turismo y antropología”. *Contribuciones a la economía*. <http://www.eumed.net/ce/>
- Lorenzo Harris, Patricia. 2005. *Patagonia de Esperanzas. Diario de la aventura galesa*. Patagonia S. R. L.: Talleres Gráficos UHF
- Maccannell, Dean. 2003. *El turista: nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina (título original: MacCannell, D. *The tourist: a new theory of the leisure class*. Shocken Books. 1976.

- Matthews, Abraham. 1954. *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*. Buenos Aires: Raigal.
- Morgan, Eluned. 1991. *Hacia los Andes*. Rawson (Chubut): El Regional. Traducción del galés al español por Irma Hughes de Jones.
- Morin, Edgar. 2003. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Pelegrín, Maricel. 2018. *Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica*. Santiago del Estero: Edunse.
- Pelegrín, Maricel y Claudia Alicia Forgione. 2018. *Huellas de la vida tras el velo que ocultan las lápidas. Patrimonio fúnebre galés en los cementerios del Valle Inferior del río Chubut*. Alemania: Editorial Académica Española.
- Pelegrín, Maricel y Claudia Alicia Forgione. 2014. “Los galeses en la Patagonia”, VII. Selección de trabajos presentados en el VII Foro, Puerto Madryn (2014). Compilado por Marcelo Gavirati, Fernando Coronato y Nelcis Jones. 71-96.
- Pelegrín, Maricel y Claudia Alicia Forgione. 2016. *Huellas de la vida tras el velo que ocultan las lápidas. Patrimonio cultural funerario del cementerio de Gaiman en las lápidas y epitafios que evocan a los pioneros de la Colonia galesa*. Chubut: Ensayo Antropológico.
- Rhys William Casnodyn. 2000. *La Patagonia que canta. Memorias de la colonización galesa*. Buenos Aires: Emecé. (Memoria Argentina).
- Roa Bastos, Augusto. 1992. *Vigilia del almirante*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sepiurka, Sergio y Jorge Miglioli. 2004. *Rocky Trip. La ruta de los galeses en la Patagonia*. Chubut: Gobierno de la provincia de Chubut y Consejo Federal de Inversiones.
- Severi, Carlo. 2010. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. 1.^a ed. Buenos Aires: SB.
- Smith, Valene L. y W. R. E. Eadington. 1994. *Tourism alternatives: potentials and problems in the development of tourism*. Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Soave, Mónica. 2005. *El botón de nácar. Historias en la historia de los colonos galeses en la Patagonia*. Buenos Aires: Simurg.
- Stebbins, R. A. 2001. “Cultural tourism as serious leisure”. *Annals of Tourism Research*, 28, 868-891.

- Torres Salinas, Robinson. 2008. “Reseñas”. *Sociedad Hoy* 14, 99-101. Concepción, Chile. Universidad de Concepción. <http://www.re-dalyc.org/pdf/902/90215158008.pdf>
- Turner, Víctor W. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus (Título original: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. 1969, Nueva York).
- Tzintli Chávez, Luna. 2009. “La contemplación del otro dentro de espacios turísticos (un enfoque hermenéutico)”. *Topofilia*, I(3), Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales. Centro de Estudios de América del Norte-El Colegio de Sonora.
- Una Frontera Lejana. 2003. *La colonización galesa. 1865-1935*. Buenos Aires: Ediciones Fundación Antorcha.
- Urry, John. 2004. *La mirada turística*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Van Gennep, P. (1909). 1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Williams, Cathrin y May Williams de Hughes. 1997. *Er Serchog Goff. Casgliad o Arysgrifau o Fynwentydd Y Wladfa*. Gwasg Gee.
- Williams, David. 2007. *Entretelones y tolдерías Historia del encuentro entre galeses y tehuelches de la Patagonia*. Trelew (Chubut): Jornada.
- Williams, Fernando. 2010. *Entre el desierto y el jardín: viaje, literatura y paisaje en la colonia galesa de la Patagonia*. 1.^a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Williams, Glyn. 2004. “Ideas, sociedades y utopías”. S. Sepiruka y J. Miglioli. *Rocky Trip. La Ruta de los Galeses en la Patagonia*. Chubut: Gobierno de la provincia de Chubut y Consejo Federal de Inversiones.
- Williams, Raymond. 1982. *Sociology of Culture*. New York: Shocken Books.

FUENTES VIRTUALES

- Arantes, Antonio. 2015. “El patrimonio intangible y la sustentabilidad de su salvaguardia”. VI Seminario sobre Patrimonio Cultural. Instantáneas Locales. 21-23 octubre 2004. Santiago, Chile. www.dibam.cl/seminario_2004/pdf/capt_01_seminario.pdf
- Gómez, Roque Manuel. 2014. “Patrimonio cultural y turismo”. http://www.antropologia.com.ar/turismo_cultural/salta/roque_gomez.htm

Lagunas Frías, David. "Antropología, cultura y turismo (y un ejemplo)". <http://personal.us.es/dlagunas/uploads/lagunas/publicaciones/49>.

Santana Talavera, Agustín. 2003. "Turismo cultural, culturas turísticas". *Horizontes Antropológicos*, 9(20). Porto Alegre Oct. Print. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104->

Sosa, Fernando. 2000. "El avivamiento en Gales. Despertar que sacudió a una nación en el albor de un nuevo siglo". *Rhema* 57, Año 14. (noviembre 2010) <http://www.peniel-argentina.org/rhema/rhema/articulo5.htm>

Turismo cultural. s./f. "Definiciones desde la perspectiva antropológica". http://www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm

Unesco: www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=&pg=00002

ALIMENTACIÓN

MARÍA CRISTINA ASCUNTAR RIVERA

CARLOS CÓRDOBA CELY

*Valoración de la memoria biocultural alimentaria mediante
el diseño y la creación. Estudio de caso: cocinas tradicionales
de Pasto (Colombia)*

La memoria biocultural alimentaria es un concepto clave para comprender las dinámicas que articulan la identidad de las comunidades con su entorno, por medio del conocimiento tradicional sobre la producción, transformación y consumo de los alimentos. En este contexto, la cultura alimentaria del municipio de Pasto, enclavado en el suroccidente de Colombia, se configura en un territorio en el que convergen conocimientos ancestrales, biodiversidad y prácticas actuales, que producen un patrimonio vivo que se enriquece mediante los procesos comunitarios y el accionar de los agentes territoriales. En esta línea de argumentación, este capítulo propone examinar cómo el diseño y la creación pueden actuar como mediadores en la valorización de la memoria biocultural alimentaria, promoviendo su salvaguardia y dinamización. Se plantea la necesidad de comprender los territorios alimentarios como espacios creativos en los que la relación entre la alimentación, la identidad y el entorno se expresa en múltiples dimensiones. Para ello, se analizaron los nodos alimentarios de Pasto, los cuales representan puntos de intersección en los cuales se activan intercambios de saberes y prácticas que fortalecen la cultura alimentaria local.

Desde una perspectiva inter- y transdisciplinar, este estudio se fundamenta en investigaciones previas sobre la patrimonialización de la cultura alimentaria en Latinoamérica, en las que destacan los desafíos y oportunidades en el reconocimiento de los saberes alimentarios tradicionales. Además, en los últimos años ha emergido un enfoque que propone la memoria biocultural como una alternativa a las concepciones hegemónicas del patrimonio alimentario, priorizando la agencia de las comunidades en la construcción y transmisión de sus propias narrativas sobre la alimentación. Toledo y Barrera Bassols (2008) han subrayado la interconexión entre la diversidad cultural y biológica, señalando el papel de la memoria biocultural en la conservación de los ecosistemas y las prácticas alimentarias sostenibles. Desde este punto de vista, se presenta la propuesta de un *exploratorio* de cultura alimentaria, concebido como un espacio colaborativo donde el diseño y la creación faciliten la articulación entre los agentes locales, la academia, los organismos del Gobierno y las políticas de salvaguardia del patrimonio cultural alimentario en Colombia.

El capítulo se estructura en cuatro secciones principales. En la primera se expone la pregunta de investigación y el marco conceptual que orienta el

estudio. En la segunda se desarrollan los hallazgos sobre la configuración de los nodos alimentarios en Pasto y se detalla la propuesta de un *exploratorio* de cultura alimentaria. La tercera sección discute los aportes del diseño y la creación en la puesta en valor del patrimonio alimentario, a partir de experiencias previas y los hallazgos del trabajo de campo. Por último, se presentan las conclusiones, en las que se pone énfasis en la necesidad de crear estrategias innovadoras que permitan fortalecer la sostenibilidad de la memoria biocultural alimentaria y la importancia de desarrollar enfoques emergentes, como es el caso del diseño apoyado en las prácticas alimentarias, que aporten en la puesta en valor de este acervo.

DESARROLLO

¿Cómo pueden el diseño y la creación contribuir en la puesta en valor de la memoria biocultural alimentaria en Pasto (Colombia)? Para responder a este interrogante, se adopta un enfoque inter- y transdisciplinar que integra herramientas de diseño y procesos de creación, los cuales se amalgaman con distintas miradas provistas por las ciencias sociales. Se parte de la idea de que el diseño no solo es una actividad técnica o estética, sino que tiene una profunda conexión con la cultura, la sociedad y los procesos históricos (Martín Juez 2002). La metodología empleada combina cartografía social, observación etnográfica y práctica en contexto con portadores de tradiciones alimentarias, mediante espacios denominados *cocinatorios de diseño y re-creación*, que se llevaron a cabo como estrategias para analizar la configuración de los nodos alimentarios en el municipio de Pasto, el cual se definió como lugar de aplicación metodológica de la investigación.

En principio, es necesario hacer un acercamiento al marco conceptual que sustenta los estudios sobre la herencia alimentaria. Esto es importante, en el sentido de que el diseño y la creación son campos de conocimiento cuya relación con el contexto alimentario se ha orientado en la elaboración de productos y artefactos que faciliten las distintas tareas que giran en torno al alimento. Pero más allá de esta correlación aparentemente práctica y técnica, existen otras reciprocidades que permiten ampliar la comprensión de cómo dentro de las prácticas alimentarias que se fundamentan en la tradición coexiste una multiplicidad de dinámicas sociales y potencialmente creativas que constituyen el universo de la cultura alimentaria.

MEMORIA BIOCULTURAL ALIMENTARIA

La cultura alimentaria es un reflejo de la historia, las costumbres y las prácticas sociales de una comunidad. Más allá de la necesidad biológica de alimentarse, la manera en que las sociedades producen, transforman y consumen alimentos está impregnada de valores culturales, históricos y simbólicos (Ascuntar Rivera 2026). Uno de los conceptos fundamentales en el estudio de la cultura alimentaria es la memoria biocultural, que se refiere a la interconexión entre la diversidad biológica y cultural, manifestada en las prácticas alimentarias heredadas a través de distintas generaciones (Toledo y Barrera Bassols 2008). Estas cotidianidades incluyen conocimientos sobre la siembra, cosecha, recolección, preparación y consumo de alimentos, los cuales constituyen un pilar de la herencia de los pueblos.

En este contexto, la memoria biocultural alimentaria es clave para la sostenibilidad de los sistemas alimentarios locales. Las comunidades indígenas y campesinas han preservado a lo largo del tiempo técnicas agrícolas, variedades de cultivos y formas de preparación que se adaptan a su entorno y aseguran la biodiversidad de sus territorios. Sin embargo, fenómenos como la globalización y la industrialización han amenazado estos saberes, favoreciendo la homogeneización de la dieta y el desplazamiento de los alimentos tradicionales, en contravía de la relacionalidad que subraya la interdependencia entre comunidad, territorio y alimento (Escobar, Osterweil, y Sharma 2024). En esta ruta, conviene articular la memoria biocultural con los paisajes alimentarios, cuya conceptualización permite analizar la relación entre alimentación y espacio geográfico. Según Fusté Forné (2016), los paisajes alimentarios están conformados por los elementos naturales, culturales y sociales que influyen en la producción, distribución y consumo de alimentos en determinada región. Estos paisajes reflejan la interacción de la comunidad y su entorno, estableciendo una relación entre la identidad territorial y los productos locales.

Los paisajes alimentarios son dinámicos y responden a diversos factores como el cambio climático, la migración y las políticas económicas. En el caso de Pasto, la interacción entre la tradición agrícola andina, la biodiversidad local y la influencia de procesos coloniales ha dado lugar a un paisaje alimentario único, que se manifiesta en la producción de cultivos autóctonos como la papa nativa y el maíz, tubérculos andinos y especies frutales, así como en la permanencia

de mercados tradicionales que permiten distribuir estos productos. Estas nociones adquieren sentido práctico al observar cómo se preparan, comparten y resignifican alimentos en los contextos cotidianos de Pasto.

BIODIVERSIDAD Y SOBERANÍA ALIMENTARIA

La biodiversidad es un componente esencial de la soberanía alimentaria, ya que garantiza la disponibilidad de alimentos diversos y adaptados a las condiciones ecológicas de cada región. En América Latina, la diversidad biológica ha permitido desarrollar sistemas agrícolas sostenibles en los que las comunidades han cultivado y seleccionado variedades de plantas que se ajustan a sus necesidades nutricionales y climáticas (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD 2010). La soberanía alimentaria, propuesta por el movimiento Vía Campesina en 1996, enfatiza en el derecho de los pueblos a definir sus propios sistemas de producción y consumo de alimentos. A diferencia del concepto de “seguridad alimentaria”, que se enfoca en la disponibilidad de alimentos sin considerar los métodos de producción, la soberanía alimentaria promueve sistemas agroecológicos y el uso de semillas nativas (Heinisch 2013).

En Colombia, la soberanía alimentaria enfrenta múltiples desafíos. La introducción de semillas transgénicas, la expansión de monocultivos y la influencia de los tratados de libre comercio, con sus lógicas neoliberales, han debilitado la autonomía alimentaria de las comunidades rurales. En el caso del departamento de Nariño, la resistencia campesina ha impulsado iniciativas de recuperación de semillas criollas y la promoción de mercados locales que fortalecen la economía agroalimentaria de la región. Además, la biodiversidad alimentaria está vinculada a los sistemas de conocimiento tradicional, en los que los pueblos originarios han desarrollado estrategias de cultivo adaptadas a su entorno. Estos conocimientos han sido fundamentales para la resiliencia de los sistemas agrícolas ante fenómenos como el cambio climático y la degradación del suelo (Altieri y Nicholls 2020). Sin embargo, la pérdida progresiva de estos saberes por la influencia de modelos agrícolas industriales representa una amenaza para la seguridad y la soberanía alimentaria de los territorios.

Para enfrentar estos desafíos, organizaciones campesinas y comunitarias han implementado estrategias de conservación de semillas nativas y producción agroecológica. Estas iniciativas han demostrado ser efectivas

para la preservación de la biodiversidad y el fortalecimiento de la autonomía alimentaria de las comunidades. Un ejemplo significativo es el trabajo de las Redes de Guardianes de Semillas, que buscan proteger la diversidad genética de los cultivos y evitar la dependencia de semillas comerciales. Estas redes fomentan la reproducción de semillas autóctonas y promueven su intercambio entre comunidades, asegurando su permanencia a lo largo del tiempo (Chacón y García 2017).

Para los guardianes del acervo alimentario, la cocina tiene su origen en la chagra, un espacio que va más allá de la mera producción agrícola. En las comunidades del sur de Nariño y en el municipio de Pasto, la chagra se concibe como un ecosistema cultural y espiritual en el que los pueblos indígenas, como los pastos y los quillacingas, practican una agricultura sostenible que se funda en conocimientos ancestrales (Perugache Salas 2017). Este espacio no solo es un terreno de cultivo, sino también un símbolo de la relación armónica entre el ser humano y la tierra, y constituye un pilar para la revitalización cultural. La chagra se reconoce como un lugar esencial para la conservación de la biodiversidad y la memoria biocultural, ya que las comunidades gestionan su uso de manera que garantizan la transmisión intergeneracional de estos saberes y valores (Quijano Vodniza y García 2018).

Así mismo, la agroecología se ha convertido en un enfoque clave para garantizar la soberanía alimentaria. Este modelo se apoya en principios de sostenibilidad, equidad y respeto por los ciclos naturales, promoviendo prácticas agrícolas que no solo garantizan la seguridad alimentaria de las comunidades, sino que también contribuyen a la mitigación del cambio climático y la regeneración de ecosistemas degradados (Toledo y Barrera Bassols 2008). En el contexto colombiano, diversas organizaciones han promovido proyectos de agroecología y soberanía alimentaria, fortaleciendo la producción local y promoviendo mercados campesinos que permiten a los productores vender directamente a los consumidores, reduciendo la intermediación y fortaleciendo la economía local. Estas iniciativas han demostrado que es posible construir sistemas alimentarios más justos y sostenibles desde la base comunitaria.

PATRIMONIO ALIMENTARIO

El patrimonio alimentario constituye un componente esencial de la cultura e identidad de una comunidad, comprendiendo tanto manifestaciones materia-

les como inmateriales que se transmiten de manera intergeneracional. Estas expresiones son producto de la interacción entre diversos actores y reflejan las tradiciones propias de un territorio en torno al alimento. Como señalan Bak-Geller *et al.* (2019), el patrimonio alimentario debe entenderse como una herencia compartida y un bien común que trasciende los alimentos y las recetas, incorporando también los conocimientos y prácticas vinculadas a toda la cadena de valor agroalimentaria.

Este concepto es clave para discernir la complejidad de los sistemas alimentarios, pues no se limita a los productos en sí, sino que abarca todo el proceso que va desde su obtención y preparación hasta su consumo (Ministerio de Cultura 2012). Además, el patrimonio alimentario es dinámico y está en constante transformación, con cambios que se manifiestan en los aspectos local, regional y global. Rebaï *et al.* (2021) subrayan que estas transformaciones responden a modificaciones en los espacios de cultivo, las prácticas agrícolas, las técnicas culinarias y las expectativas de los consumidores. Este dinamismo es fundamental para entender cómo las culturas alimentarias se adaptan a contextos socioculturales y económicos en permanente evolución.

En este marco, surge la necesidad de comprender los sistemas alimentarios desde una perspectiva patrimonial. Unigarro (2015) plantea la importancia de reconocerlos como un patrimonio vivo, resultado de siglos de intercambios entre culturas indígenas, europeas y africanas. La confluencia de saberes, sabores y técnicas culinarias ha dado forma a una identidad alimentaria única, forjada por medio de la historia, la resistencia y la adaptación. El uso de ingredientes autóctonos, las prácticas de cocina tradicional y los conocimientos transmitidos por generaciones constituyen la base sobre la cual se sostiene este patrimonio. En este sentido, los sistemas alimentarios no solo nutren la memoria colectiva, sino que también reflejan un mestizaje que se traduce en un acto de resiliencia y en una manifestación perdurable de identidad cultural.

El debate en torno al patrimonio alimentario ha sido constante, sobre todo en América Latina, donde su interpretación y gestión han causado tensiones entre actores gubernamentales, académicos y las comunidades depositarias de estas tradiciones. Bak-Geller *et al.* (2019) advierten que los procesos de patrimonialización están marcados por una negociación continua entre consensos y desacuerdos. Mientras que los sectores de poder buscan integrar las prácticas alimentarias tradicionales en marcos políticos, económicos y culturales, a menudo de manera vertical y hegemónica, las comunidades que

resguardan estos saberes suelen quedar excluidas de las decisiones políticas, y se ven relegadas en la definición y preservación de su propio legado cultural.

No obstante, en los últimos años han surgido movimientos desde las bases comunitarias que buscan revalorizar sus tradiciones alimentarias como una forma de resistencia ante la homogeneización impuesta por la globalización. Estas iniciativas no solo refuerzan la identidad cultural y la memoria colectiva, sino que también reafirman el vínculo de las comunidades con su territorio. En este marco, los debates en torno a la herencia alimentaria han dado lugar a la propuesta de sustituir la noción tradicional de “patrimonio” por el concepto de “memoria biocultural”. Esta perspectiva, más que centrarse en declaraciones oficiales de patrimonialización, busca reconocer el valor del acervo alimentario según la propia visión de las comunidades, otorgando protagonismo a sus saberes y prácticas en la construcción de su identidad cultural.

CULTURA ALIMENTARIA, DISEÑO Y CREACIÓN

El estudio de la cultura alimentaria ha cobrado relevancia en las últimas décadas, al ser comprendida como un fenómeno complejo que abarca dimensiones sociales, económicas, históricas y ecológicas. En este caso, el diseño y la creación emergen como herramientas clave para analizar, representar y transformar las prácticas alimentarias. La intersección de estos tres campos permite abordar la cultura alimentaria no solo como una manifestación simbólica y patrimonial, sino también como un sistema dinámico que requiere estrategias de preservación y sostenibilidad. El diseño ha sido tradicionalmente asociado con la creación de objetos, espacios y servicios; sin embargo, su campo de acción se ha expandido hacia la esfera social y cultural, permitiendo la exploración de problemáticas alimentarias desde una perspectiva creativa. Margolin (2013) sostiene que los estudios de diseño y alimentación presentan múltiples intersecciones, ya que ambos campos buscan comprender y modificar las interacciones humanas con su entorno.

Uno de los enfoques más relevantes en esta área ha sido el *food design*, que inicialmente se centró en la estética y funcionalidad de los productos alimentarios, pero que en la actualidad ha ampliado su enfoque para incluir dimensiones sociales, ecológicas y culturales (Massari 2017). En América Latina se ha venido desarrollando el concepto de *diseño y alimentos*, el cual busca integrar la tradición alimentaria con metodologías de diseño que prioricen la autonomía de los territorios (Escobar 2016). Este enfoque propone que el

diseño no solo intervenga en la creación de alimentos o utensilios, sino que también actúe como un facilitador de procesos comunitarios que fortalezcan la memoria biocultural y las economías locales. Además, el diseño participa de forma activa en la configuración de entornos y herramientas que influyen en la manera en que los alimentos se preparan, sirven y consumen. Según Manzini (2015), el diseño para la innovación social puede fomentar soluciones colaborativas que permitan a las comunidades gestionar su acervo alimentario de manera sostenible y resiliente.

La creación, entendida como un proceso de exploración y resignificación a partir del acto creativo, desempeña un papel fundamental en el estudio de la cultura alimentaria. Con prácticas artísticas, narrativas visuales y cartografías sociales es posible representar las relaciones entre territorio, identidad y alimentación. Escobar (2016) propone el concepto de “diseño ontológico”, el cual permite cuestionar y reconfigurar las prácticas alimentarias desde una perspectiva crítica y colaborativa. Uno de los métodos empleados para comprender la cultura alimentaria es la cartografía del sabor, una herramienta que permite mapear los nodos alimentarios de una comunidad y documentar los saberes alimentarios locales (Bou 2023). Este enfoque facilita la identificación de los agentes involucrados en la cadena de valor alimentaria y ayuda a visibilizar dinámicas que inciden la sostenibilidad de los sistemas alimentarios.

En este contexto, la participación comunitaria se vuelve esencial. Siguiendo los principios de la Investigación Acción Participativa (IAP), Fals Borda (citado en Colmenares 2012) pone énfasis en la importancia de generar procesos de cocreación con las comunidades, permitiendo que los propios portadores de saberes alimentarios participen de forma activa en la construcción del conocimiento. Además, el enfoque de *co-diseño* y *co-creación* que Sanders y Stappers (2008) proponen subraya la necesidad de involucrar a los agentes como coparticipantes en el diseño de estrategias alimentarias. Esta visión permite que las comunidades no sean solo receptoras de intervenciones externas, sino que se conviertan en gestoras activas en la toma de decisiones sobre sus propios sistemas alimentarios.

CARTOGRAFÍA DE NODOS ALIMENTARIOS

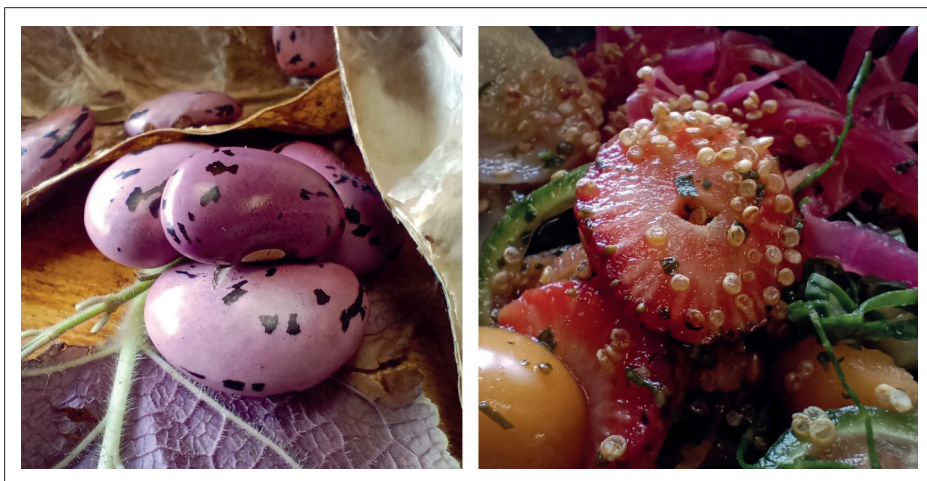
La cartografía de nodos alimentarios es una herramienta metodológica que permite identificar, documentar y analizar los espacios en los que convergen las prácticas alimentarias, el territorio y la memoria biocultural. En esta inves-

tigación, la cartografía se configura como un proceso participativo que busca visibilizar los agentes, las redes y los flujos de conocimientos que constituyen los ecosistemas alimentarios en Pasto. A partir del trabajo de campo realizado, se han identificado cinco componentes esenciales en la construcción de esta cartografía: 1) los nodos alimentarios, 2) los cocinatorios de diseño y recreación, 3) los territorios creacionales, 4) los utensilios para explorar y 5) las bases cartográficas comunitarias. Cada uno de estos elementos contribuye a la comprensión de la cultura alimentaria local a partir del diseño y la creación, promoviendo una visión integral que articula la historia, la identidad y la innovación en los sistemas alimentarios. Estos resultados se desarrollaron en colaboración con el cocinero tradicional Aníbal Criollo (chagra-restaurant Naturalia, en El Encano), que aportó su espacio y saberes, posibilitando la documentación situada de técnicas, gestos y relatos.

Para comprender la cultura alimentaria del municipio de Pasto, se realizó un mapeo de los nodos alimentarios, definidos como puntos de intersección donde confluyen la cadena de valor alimentaria que incluye la valoración y adquisición, la transformación y consumo de los alimentos (Ascuntar Rivera y Gómez Alzate 2025). Los principales nodos identificados son: 1) la chagra, un espacio agrícola ancestral que se fundamenta en el policultivo, la biodiversidad y la reciprocidad; 2) las plazas de mercado, como centros de intercambio donde productores locales comercializan ingredientes frescos y preservan la economía solidaria; 3) las cocinas tradicionales, reconocidos como espacios de transformación culinaria donde se resguardan saberes ancestrales y se reconfiguran prácticas alimentarias; 4) el convite, que se instaura como un acto social y comunitario en el que la alimentación es una expresión de hospitalidad, reciprocidad y cohesión sociales.

La chagra, entendida como un ecosistema integral, no solo abarca la agricultura, sino también la crianza de animales, y enriquece los territorios con prácticas que datan de tiempos ancestrales. Desde la colonización, se introdujeron nuevos elementos en la cultura alimentaria amerindia, como el consumo de cerdo y aves, prácticas originarias de la península ibérica, tal como se documenta en la obra de Illera (2012) en la Provincia de los Pastos y el Valle de Atriz. Los productos de la chagra, con su variedad de colores, texturas y olores, no solo representan alimentos, sino que son portadores de símbolos que reflejan tradiciones, identidades y prácticas culturales profundamente enraizadas en la región (ilustración 1) y resignificar los hallazgos del mapeo en la práctica concreta de cocinar y convidar.

ILUSTRACIÓN I. ALIMENTOS OBTENIDOS DE LA CHAGRA,
DETALLADOS PARA OBSERVAR SU ESTÉTICA



Fuente: Carlos Caicedo Moncayo (2024).

En este contexto, las plazas de mercado desempeñan un papel crucial como centros de intercambio y conexión comunitarios. Desde principios del siglo XIX, los mercados de Pasto han sido espacios vibrantes donde los habitantes adquieren productos frescos y artesanales y se preservan y celebran las tradiciones alimentarias locales. Entre estos mercados destacan el Potrerillo, los Dos Puentes y el Tejar, que ofrecen desde frutas y verduras hasta deliciosos manjares típicos como empanaditas, caldos y sopas, que son parte esencial de la vida cotidiana de la región. A partir de esta lectura territorial, los Cocinatorios de Diseño y Re-Creación funcionaron como laboratorios situados que permitieron comprobar, ampliar y resignificar los hallazgos del mapeo en la práctica concreta de cocinar y convidar.

La preparación del *locro nariñense* se constituyó en uno de los ejercicios más significativos de los cocinatorios. La selección de papas nativas, el hervor lento en olla de barro y el acompañamiento con ají ahumado hicieron visible cómo un plato cotidiano articula conocimientos técnicos, gestos heredados y relatos familiares. En torno al *locro*, los participantes compartieron anécdotas de infancia y memorias de las abuelas, lo que transformó la cocina en un espacio de transmisión cultural y afectiva. Otro momento relevante fue la cocción de la *cuya negra preñada*, envuelta en hojas y puesta a fuego lento

bajo la ceniza. Su preparación evocó saberes medicinales y prácticas rituales asociadas a la fertilidad y al cuidado de la salud. Este plato, hoy en riesgo de desaparecer, mostró la manera en que el alimento opera como archivo vivo de la memoria biocultural. Por último, el *tamaleado colectivo* —en el que se prepararon diversas variedades de tamales nariñenses envueltos en hojas de achira y plátano— reveló la potencia del convite como práctica de cohesión social. Cada persona aportó ingredientes, técnicas y relatos sobre la vigencia de los tamales en fiestas patronales y celebraciones familiares. Los resultados no fueron solo sensoriales, sino también simbólicos: las preparaciones se convirtieron en una metáfora de hospitalidad y reciprocidad, rasgos esenciales de la cultura alimentaria pastusa (ilustración 2).

ILUSTRACIÓN 2. EEMPLATADO DE CUY ASADO
SOBRE BANDEJA DE MADERA Y ACOMPAÑAMIENTOS AUTÓCTONOS



Fuente: elaboración propia.

Como parte del proceso de sistematización creativa de estas experiencias, se elaboró la obra *Cartografías del sabor y la memoria*, una serie de ilustraciones que retratan seis platos tradicionales del municipio de Pasto: el loco nariñense, la cuya rellena, los tamales nariñenses, la trucha rellena, el conejo y el champús con frutos de temporada. Cada ilustración busca condensar no solo la preparación del plato, sino también los gestos, utensilios y narrativas que lo rodean, y se convierte así en un dispositivo visual para la transmisión y revalorización de la memoria alimentaria (ilustración 3). Esta obra surge como resultado de los aprendizajes visuales y narrativos construidos colectivamente en los cocinatorios, y traduce en imágenes la experiencia de cocinar, compartir y recordar. La obra completa puede consultarse en el repositorio del Grupo MURU: <https://muru.udenar.edu.co/artefactos-de-diseno/>

ILUSTRACIÓN 3. LOCRO EN LAS TRES FASES
DEL COCINATORIO: LA CHAGRA, LA TULPA Y EL CONVITE



Fuente: Elizabeth Estrada López (2024).

En las cocinas tradicionales, las recetas heredadas de las abuelas representan una fusión de tradiciones amerindias, europeas y africanas que refleja siglos de intercambio cultural y adaptación. La cultura material y las tecnologías ancestrales en la cocina tradicional de Pasto evidencian esta riqueza, manifestándose

en la relación entre territorio, identidad y prácticas alimentarias. Utensilios como la piedra de moler, el harnero y el cedazo han sido transmitidos por generaciones, permitiendo la transformación de los alimentos mediante técnicas tradicionales aún vigentes. Estos objetos no solo cumplen una función práctica, sino que encapsulan saberes ancestrales que fortalecen la memoria biocultural. La permanencia de estas herramientas responde a la necesidad de preservar la autenticidad de la alimentación local. Por otro lado, el convite representa un espacio de encuentro comunitario donde se refuerzan lazos sociales y se transmite el conocimiento culinario de manera intergeneracional. Más allá de la ingestión de alimentos, este acto fortalece la identidad colectiva y hace resaltar valores como la reciprocidad, evidentes en prácticas como la *mindala*. La combinación de tecnologías ancestrales con la ritualidad del convite demuestra que la cultura alimentaria de Pasto no solo es un medio de sustento, sino también una expresión de historia, creatividad y comunidad (Ascuntar Rivera 2026).

Entre los componentes de la investigación, se instauran los *cocinatorios de diseño y re-creación* como espacios colaborativos donde convergen la memoria biocultural, el diseño y la experimentación alimentaria. Este concepto se funda en la idea de que la cocina es un laboratorio itinerante de innovación y resignificación, donde se pueden fusionar conocimientos tradicionales con nuevas estrategias de creación. Al mismo tiempo, los *cocinatorios* también se consideran como focos de observación participante y muy activa, que permiten una comprensión profunda de las dinámicas en el ecosistema alimentario. Por tanto, estos espacios funcionan como centros de transferencia creativa donde la comunidad se involucra activamente en la cocreación de nuevas narrativas alimentarias sin perder de vista la identidad local.

Entre 2023 y 2024 se realizaron siete *cocinatorios*, con el propósito de construir una cartografía de la herencia alimentaria del territorio. Estas experiencias se llevaron a cabo en tres fases fundamentales que reflejan la cadena de valor agroalimentaria: obtención, preparación y consumo. La primera fase, *la chagra*, consistió en un recorrido por los sembrados para conocer los cultivos autóctonos, sus propiedades y procesos de producción, con énfasis en la importancia de la agricultura sostenible y la soberanía alimentaria. En la segunda fase, *la tulpa*, se prepararon los platillos siguiendo un menú propuesto, combinando técnicas tradicionales y contemporáneas para reforzar el saber hacer culinario por medio de la práctica. Finalmente, en *el convite*, se compartieron los alimentos en un espacio de diálogo intergeneracional

que fomentaba la reflexión sobre la herencia cultural. Los cocinatorios se realizaron en colaboración con el cocinero tradicional Aníbal Criollo, que facilitó el cartografiado del equipo de investigación en su chagra-restaurant Naturalia, de la vereda el Puerto, corregimiento de el Encano, al oriente de Pasto, lo cual consolidó un proceso de interacción que fortaleció la conexión con las tradiciones alimentarias de la región.

Durante el proceso surgieron gestos significativos como la siembra colectiva de árboles nativos al inicio del primer *cocinatorio*, acto que vinculó el territorio con la memoria. En la tulpá se registró el uso del tronqueado rítmico para cortar verduras, técnica que los más jóvenes aprendieron observando al portador de tradición. En los convites, bebidas tradicionales como el champús con frutos de temporada se sirvieron en totumas, reforzando el vínculo entre materialidades locales y modos de compartir. Estos elementos, aunque sencillos en apariencia, permiten comprender qué significa comer en Pasto: sembrar, cocinar y convidar como un mismo continuo cultural (ilustración 4). La estrategia de transferencia de saberes denominada *Cocinatorios de Diseño y Re-Creación*, junto con los instrumentos desarrollados para la investigación en cultura alimentaria, puede consultarse en <https://muru.udenar.edu.co/cocinatorios/>

ILUSTRACIÓN 4. PREPARACIÓN DE LA TRUCHA ARCOÍRIS
RELLENA DE FRUTOS NATIVOS Y TUBÉRCULOS ANDINOS





Fuente: elaboración propia.

Entre los resultados experimentales destacan la elaboración de mermeladas de mortiño y uvilla para acompañar carnes y postres, la preparación de un postre inspirado en la chagra a base de achira pulverizada y la reinterpretación de la trucha rellena con frutos andinos. Estas propuestas no sustituyeron las recetas tradicionales, sino que las pusieron en diálogo con innovaciones proyectuales, abriendo nuevas rutas de resignificación de la herencia alimentaria.

Un tercer componente de la cartografía son los *territorios creacionales*, constituidos como espacios dinámicos donde se articulan las prácticas alimentarias, el diseño y la experimentación sensorial. No solo están definidos por la geografía y la tradición culinaria, sino también por las interacciones y significados que las comunidades generan al transformar su relación con el alimento. En estos territorios, la alimentación trasciende lo biológico para convertirse en un proceso cultural que fortalece la memoria, la identidad y la innovación. Además, funcionan como espacios de resiliencia y regeneración ecológica, promoviendo la integración de saberes tradicionales con nuevas metodologías de diseño. En esta investigación, los territorios creacionales han sido fundamentales en la preservación y transformación de la cultura alimentaria de Pasto, combinando memoria, creatividad y participación comunitaria. La incorporación del diseño y la creación en estos espacios ha permitido desarrollar nuevas formas de narrar y revitalizar el patrimonio

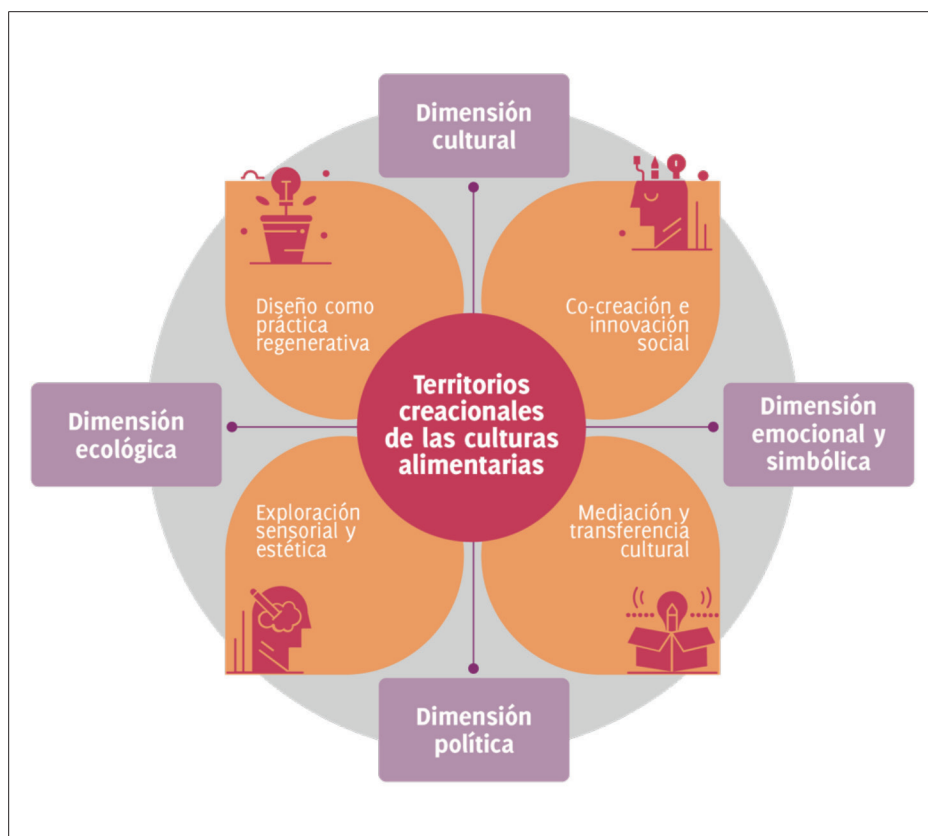
alimentario, consolidando su importancia en la revalorización de las tradiciones culinarias locales (Ascuntar Rivera 2026).

Los *territorios creacionales* integran cuatro dimensiones esenciales en la transformación de la cultura alimentaria. La *dimensión cultural* subraya cómo las prácticas alimentarias evolucionan por medio del diálogo intergeneracional y la incorporación de nuevas influencias. La *dimensión emocional y simbólica* enfatiza en el valor de los alimentos como portadores de memoria y resistencia, fortaleciendo la identidad colectiva. La *dimensión política* posiciona estos territorios como espacios de soberanía alimentaria, desafiando la homogeneización global. Finalmente, la *dimensión ecológica* promueve la producción agroecológica y el cuidado del entorno natural. Para comprender su dinámica, se han identificado cuatro niveles de exploración. El *diseño como práctica regenerativa* busca revitalizar ecosistemas culturales y naturales mediante el uso sostenible de ingredientes y técnicas tradicionales. La *cocreación e innovación social* fomenta la participación comunitaria en la experimentación gastronómica. La *exploración sensorial y estética* transforma la alimentación en una experiencia que activa emociones y memorias. Por último, la *mediación y transferencia cultural* permite traducir estas prácticas en narrativas compartidas, fortaleciendo el vínculo entre tradición y contemporaneidad (ilustración 5).

En la práctica, estas dimensiones se concretaron de manera tangible: la dimensión ecológica se manifestó en los recorridos por la chagra y en el entendimiento profundo de la cadena de valor alimentaria, ejercicios realizados en diálogo constante con el portador de tradición; la emocional, en las narraciones compartidas en torno a la tulpa; la simbólica, en la ritualidad del convite; y la política, en la siembra de alimentos nativos como acto de autonomía frente a la homogeneización alimentaria. Estas experiencias muestran que la cultura alimentaria de Pasto es, al mismo tiempo, resiliencia y creación.

Por otra parte, los *utensilios para explorar* se diseñaron en el marco de esta investigación para facilitar el cartografiado de los saberes y prácticas alimentarios en los *cocinatorios* realizados en Pasto. Su propósito fue documentar, analizar y reinterpretar la cultura alimentaria local, y se espera que estos instrumentos puedan aplicarse en futuros procesos de exploración cultural alimentaria. Se clasificaron en dos categorías: *lienzos alimentarios* y *tiestos creativos*, cada uno con una función específica dentro del proceso investigativo.

FIGURA 1. NIVELES Y DIMENSIONES DE LOS TERRITORIOS
CREACIONALES DE LA CULTURA ALIMENTARIA



Fuente: elaboración propia.

Los *lienzos alimentarios*, concebidos como matrices organizadas en filas y columnas, permitieron recopilar información cualitativa y cuantitativa mediante palabras, números, bocetos y gráficos. Se elaboraron cuatro lienzos principales: caracterización de saberes y prácticas alimentarios, identificación de recursos y espacios, preparación de recetas y evaluación del *cocinatorio*. En algunos casos, los participantes registraron los procesos en un recetario de campo antes de trasladar los datos a los lienzos correspondientes. Por otro lado, los *tiestos creativos* facilitaron la exploración sensorial y material de los saberes culinarios, promoviendo la cocreación de artefactos visuales y narrativas que enriquecieron la memoria alimentaria. Estos instrumentos

permitieron a los participantes expresar conocimientos tácitos y generar innovaciones en la representación y transferencia de saberes gastronómicos, abriendo nuevas posibilidades para su aplicación en otros contextos de investigación y creación.

FIGURA 2. VECTORES DE LA CARTOGRAFÍA COMUNITARIA
APLICADOS AL LOCRO NARIÑENSE



Fuente: elaboración propia.

Por último, las *bases cartográficas comunitarias* constituyen una herramienta metodológica clave en la investigación, permitiendo la representación participativa de los sistemas alimentarios locales. Un componente relevante que surgió del mapeo en los nodos alimentarios de Pasto fue la configuración de estas bases cartográficas, las cuales emergen de la necesidad de documentar y

visibilizar los conocimientos culinarios de las comunidades desde una perspectiva colaborativa. En este proceso, se han identificado cuatro vectores fundamentales: el *interpretativo*, que analiza los significados simbólicos de los alimentos dentro de la comunidad; el *comunicacional*, que se enfoca en la representación visual y difusión de la información recopilada; el *reflexivo*, que explora la relación entre cultura alimentaria y dinámicas sociales; y el *participativo*, que involucra activamente a la comunidad en la construcción del conocimiento (figura 2). La cartografía elaborada no solo permite registrar los espacios y prácticas alimentarios, sino que también funciona como un medio para fortalecer la identidad colectiva y la memoria biocultural. Recopilando datos mediante entrevistas, observación y registros visuales, las bases cartográficas comunitarias se han convertido en una estrategia de preservación y transmisión de los saberes, consolidando su importancia en la gestión del patrimonio alimentario local.

EXPLORATORIO DE CULTURA ALIMENTARIA DISEÑO + CREACIÓN

Como resultado del proceso, se propone Kinwa Exploratorio de Cultura Alimentaria Diseño + Creación, concebido como una iniciativa transdisciplinaria enfocada en la investigación, divulgación y cocreación en torno a la cultura alimentaria, con un énfasis particular en la memoria biocultural y la sostenibilidad. Con diversas estrategias metodológicas, el exploratorio busca dinamizar las prácticas culinarias tradicionales y fortalecer la identidad cultural de las comunidades, en especial en el municipio de Pasto (Colombia) (Ascuntar Rivera 2026).

El Exploratorio Kinwa se fundamenta en la memoria biocultural alimentaria, entendida como el conjunto de saberes, prácticas y valores transmitidos por generaciones en las comunidades. En este sentido, el proyecto no solo documenta estos conocimientos, sino que los activa mediante procesos creativos y participativos. Se apoya en metodologías como la cartografía social, la investigación acción-participativa y la cocreación, promoviendo el diálogo entre diseñadores, cocineros tradicionales, agricultores y otros actores del ecosistema alimentario. Destaca la exploración de los territorios creacionales, en la que se identifican espacios físicos y simbólicos clave para la cultura alimentaria, como la chagra, las plazas de mercado y las cocinas tradicionales. Así mismo, los cocinatorios de diseño y re-creación constituyen

escenarios expandidos donde se experimenta con la resignificación de recetas tradicionales y el uso innovador de ingredientes locales.

El Exploratorio Kinwa se estructura en torno a tres rutas principales de acción, a saber: 1) exploraciones alimentarias y creativas: orientadas a crear un diálogo amplio con las comunidades sobre los significados culturales de sus prácticas alimentarias; 2) divulgación de saberes y sabores: que traduce los conocimientos culinarios en formatos accesibles, promoviendo su circulación con medios gráficos, audiovisuales y digitales; y 3) interacciones para convidar y crear: enfocadas en fortalecer redes entre actores clave del territorio, consolidando un ecosistema alimentario sostenible y culturalmente rico (Ascuntar Rivera 2025). Estas rutas permiten que el exploratorio trascienda la mera observación pasiva y se convierta en un motor de cambio, fomentando la valoración de la cultura alimentaria de parte de las nuevas generaciones. En este sentido, el diseño y la creación se posicionan como herramientas fundamentales para la preservación y resignificación de las tradiciones alimentarias locales (Margolin 2015).

Uno de los aspectos fundamentales que aborda el Exploratorio Kinwa es la activación de la herencia alimentaria, entendida como el proceso de reconocimiento, preservación y difusión de los saberes y las tradiciones alimentarios de las comunidades. Sin embargo, más allá del enfoque institucional que predomina en las nociones hegemónicas de patrimonio, este proyecto busca poner énfasis en la preservación del patrimonio alimentario a partir de la gestión activa de los agentes del territorio, que son los portadores y transmisores de estos conocimientos (Toledo y Barrera Bassols 2008). Esta perspectiva implica un proceso dinámico y situado en el que las comunidades ejercen un papel protagónico en la continuidad de sus tradiciones alimentarias, sin depender exclusivamente de políticas estatales o declaraciones institucionales.

Por tanto, se trata de reconocer que la memoria biocultural alimentaria es un sistema vivo, en constante transformación, en el que la innovación y la adaptación son fundamentales para su pervivencia. Por ello, la activación patrimonial se entiende como un proceso de creación y re-creación permanente, impulsado por las prácticas cotidianas de los cocineros, campesinos, chagreros, comerciantes y consumidores (Albán Achinte 2011; Licona *et al.* 2017). En el caso del municipio de Pasto, esta gestión activa del patrimonio alimentario se manifiesta en la transmisión de saberes, la celebración de ferias alimentarias organizadas por las propias comunidades y en la resiliencia de las

prácticas agrícolas tradicionales que aseguran la biodiversidad alimentaria. Así, el Exploratorio Kinwa contribuye a este proceso al generar espacios de cocreación y experimentación en torno al alimento, en el que los agentes del territorio pueden compartir, reinventar y fortalecer sus conocimientos sin perder su esencia (Escobar *et al.* 2024).

La implementación del Exploratorio Kinwa incluye la integración de fuentes de financiamiento mixtas, combinando fondos públicos, patrocinio privado y *crowdfunding*. Además, se plantea un modelo de sostenibilidad que se apoya en la comercialización responsable de productos desarrollados en los cocinatorios, lo que garantiza su permanencia en el tiempo. Se establecen indicadores de impacto social, cultural, económico y ambiental para evaluar el desempeño, permitiendo realizar ajustes estratégicos conforme a los resultados. En términos de efecto social y cultural, el exploratorio busca fortalecer el vínculo entre generaciones y promueve la identidad comunitaria por medio de la alimentación. Desde la perspectiva ambiental, se enfoca en prácticas sostenibles que integran la biodiversidad con la producción agroalimentaria. De esta manera, como lo sugieren Di Virgilio *et al.* (2024), el Exploratorio Kinwa no solo se convierte en un espacio de preservación del patrimonio alimentario, sino en un nodo activo en la transformación del sistema alimentario local.

DISCUSIÓN

Más allá de la implementación metodológica, los *cocinatorios* mostraron con claridad qué significa comer en Pasto: preparar locros con los alimentos del traspatio de la casa, asar cuyes en la tulpa, compartir tamales en celebraciones o beber champús en convite. Estas prácticas revelan que la alimentación es un entramado de saberes, gestos y afectos en el que lo culinario se enlaza con lo simbólico y lo comunitario. Comer en Pasto es recorrer la chagra, reconocer el ciclo agrícola y transformar ingredientes locales en memorias vivas. Desde esta perspectiva, la cultura alimentaria se entiende como una práctica encarnada y relacional que articula territorio, comunidad y alimento.

Este estudio ha demostrado que el diseño y la creación son fundamentales para la puesta en valor de la memoria biocultural alimentaria en Pasto, al articular el patrimonio alimentario con estrategias innovadoras que visibilizan y dinamizan prácticas tradicionales en un contexto contemporáneo. En perspectiva, la configuración de Kinwa Exploratorio de Cultura Alimentaria

Diseño + Creación promueve un enfoque interdisciplinario que facilita la conexión entre las comunidades, la academia y otros actores clave del territorio. En este sentido, el diseño y la creación se convierten en recursos importantes para los procesos de *patrimonialización*, permitiendo no solo la documentación de saberes culinarios, sino también su activación en espacios de interacción y experimentación colectivas.

Como se ha observado en los *cocinatorios de diseño y re-creación*, estos espacios han permitido resignificar recetas tradicionales, integrar nuevas prácticas alimentarias y fomentar el diálogo intergeneracional. Este hallazgo coincide con lo propuesto por Margolin (2015), que señala que el diseño para la innovación social permite crear soluciones que fortalecen las interacciones comunitarias. Además, Massari (2017) subraya la importancia del diseño en la preservación de los sistemas alimentarios tradicionales, al considerar tanto la estética como la funcionalidad de los productos y sus contextos culturales. De este modo, el diseño no solo contribuye a la materialización de herramientas y espacios de valoración patrimonial, sino que también incide en la configuración de narrativas que fortalezcan la memoria biocultural.

La protección de la cultura alimentaria en Pasto se ha abordado desde una perspectiva crítica y participativa. En la literatura, Bak-Geller *et al.* (2019) enfatizan en que la preservación del alimento no la deben imponer instituciones estatales, sino que la deben construir de manera activa las comunidades con sus propias narrativas. Por tanto, este proceso se ha entendido como una dinámica que integra prácticas cotidianas, territorios creacionales y espacios de experimentación, hecho que ha posibilitado la reflexión, en el sentido que ha planteado Schön (1998), en cuya opinión el profesional reflexivo aprende en la acción y a partir de la experiencia situada. En este sentido, el modelo del Exploratorio Kinwa posibilita en prospectiva visibilizar y fortalecer el acervo alimentario de Pasto, integrando herramientas metodológicas como la cartografía social y la investigación-acción participativa (Colmenares 2012). La puesta en práctica de estas estrategias facilita la creación de redes de colaboración entre los agentes del territorio y potencia la salvaguardia de las tradiciones culinarias desde una perspectiva de empoderamiento comunitario.

Uno de los aportes más relevantes de este estudio es la emergencia de un nuevo enfoque denominado *Diseño basado en las prácticas alimentarias*. Este enfoque de diseño proviene del *Diseño centrado en prácticas sociales* promovido por la socióloga Elizabeth Shove y colegas, el cual sostiene que toda innovación

pertinente solo se gestiona por medio del estudio y reconfiguración de prácticas sociales (Shove 2006; Shove *et al.* 2007; Shove *et al.* 2012). La autora sostiene que “en la ejecución de las prácticas es donde usuarios y productos se unen mediante habilidades, significados, materialidades y temporalidades” (Shove 2006, 1). En efecto, el Consejo de Diseño del Reino Unido ha propuesto incorporar prácticas sociales como un componente importante dentro del llamado diseño para las transiciones, particularmente aplicado al diseño de sistemas culturales complejos, con las siguientes características: 1) se orienta hacia el llamado *metadiseño*, pasando de diseñar en el nivel micro- a diseñar a un nivel macro- en el cual se les da forma a nuevas narrativas, paradigmas y valores; 2) promueve una epistemología de *diseño en acción* en la que los creativos se integran en el contexto y diseñan por medio de un proceso casi simultáneo de síntesis y acción, y 3) impulsa la llamada *transición deliberada*, lo cual implica integrar otras formas de experiencia relacionadas con la transición a la práctica del diseño (Drew *et al.* 2022).

A diferencia de enfoques previos, la ventaja de este modelo es reconocer, en este caso, que la cultura alimentaria no puede ser disociada de las prácticas cotidianas, los procesos de socialización y la relación con el territorio. En línea con las ideas de Escobar (2016) sobre el diseño y la autonomía, el *Diseño sustentado en las prácticas alimentarias* busca reconfigurar las interacciones entre el ser humano y el alimento, integrando conocimientos tradicionales con nuevas metodologías de investigación y creación. Esto permite desarrollar estrategias de codiseño que involucran de forma activa a los portadores de saberes, fortaleciendo la memoria biocultural y promoviendo prácticas de resistencia ante la homogeneización alimentaria impuesta por la globalización (Toledo y Barrera Bassols 2008).

Los hallazgos de esta investigación convergen con diversos estudios que han abordado la importancia de la memoria biocultural en la revitalización del patrimonio alimentario. Como lo señalan Unigarro (2015) y Rebaï *et al.* (2021), la “memoria alimentaria” no es un concepto estático, sino una construcción social que se nutre de interacciones dinámicas entre actores, espacios y tradiciones. En este marco, el diseño y la creación han demostrado ser herramientas clave para la revitalización de estas prácticas. Se recomienda implementar estrategias de transferencia de conocimientos que permitan ampliar la influencia del *Diseño sustentado en las prácticas alimentarias* en otros contextos territoriales. Además, es necesario fortalecer la participación

de las comunidades en la definición de políticas de salvaguardia alimentaria, asegurando que sus voces sean parte activa en la construcción de estrategias para la preservación de su herencia alimentaria.

CONCLUSIONES

El *Diseño sustentado en las prácticas alimentarias* se presenta como un enfoque pertinente para comprender y transformar la cultura alimentaria de Pasto desde sus propios territorios creacionales. Los resultados muestran que la memoria biocultural no se preserva en abstracto, sino en creaciones heredadas como el loco nariñense, los tamales envueltos en hoja de achira, la cuya preñada, el cuy asado en la tulpa o el champús servido en convite. Cada una de estas preparaciones encarna técnicas, gestos y narrativas que, al ser compartidos en comunidad, se convierten en vehículos de transmisión intergeneracional y en símbolos de identidad colectiva. Los *cocinatorios* permitieron evidenciar que comer en Pasto es un proceso relacional y encarnado, en el que lo culinario se entrelaza con lo simbólico, lo político y lo comunitario. Mediante la observación, la práctica compartida y los instrumentos creados —como los lienzos alimentarios y los tiestos creativos—, fue posible decodificar la cadena de valor alimentaria y comprender sus significados. Estas experiencias confirmaron que la fortaleza del enfoque radica en reconocer las capacidades del territorio para valorar, activar y transmitir sus propias prácticas y que el Exploratorio Kinwa constituye un espacio idóneo para potenciar estas dinámicas. Además, los aprendizajes obtenidos permiten proyectar esta estrategia hacia otros territorios, mostrando que es posible replicar los *cocinatorios* y sus instrumentos de manera situada, adaptándolos a diferentes contextos culturales y alimentarios sin perder su esencia comunitaria. Su replicabilidad exige adaptaciones situadas del dispositivo y de los instrumentos a cada ecología cultural y alimentaria¹.

1 Los autores agradecen al cocinero tradicional Aníbal Criollo y a su familia, por facilitar el desarrollo del trabajo de campo y compartir sus saberes. También, al equipo del Grupo y Semillero de Investigación MURU, por apoyar el desarrollo de las actividades. Finalmente, a la Vicerrectoría de Investigaciones e Interacción Social VIIS de la Universidad de Nariño, por la financiación del proyecto “Conceptualización de un observatorio de cocinas tradicionales basado en el diseño y la creación OBCOT D + C”, aprobado mediante Acuerdo 202 de 3 de octubre de 2023. El capítulo se deriva del proyecto en mención.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, Adolfo. 2011. "Comida y colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar". *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 10-23. <https://doi.org/10.14483/21450706.1200>.
- Altieri, Miguel A. y Clara I. Nicholls. 2020. "Agroecology: challenges and opportunities for farming in the Anthropocene". *International Journal of Agriculture and Natural Resources*, 47(3), 204-15. <https://doi.org/10.7764/ijanr.v47i3.2281>.
- Ascuntar Rivera, María Cristina. 2026. "Territorios creacionales de la cultura alimentaria. Rutas de exploración mediadas por el diseño y la creación". Tesis doctoral, Doctorado en Diseño y Creación, Manizales: Universidad de Caldas.
- Ascuntar Rivera, María Cristina y Adriana Gómez Alzate. 2025. "Cultura culinaria y diseño. Reflexiones para la creación de cartografías comunitarias". *Revista Guillermo de Ockham*, 23(1), 189-202. <https://doi.org/10.21500/22563202.6589>.
- Bak-Geller, Sarah, Raúl Matta y Charles-Édouard de Suremain. 2019. *Patrimonios alimentarios: entre consensos y tensiones*. Montpellier San Luis Potosí: IRD Éditions El Colegio de San Luis.
- Bou, Enric. 2023. *Saber y sabor: escritura y comida acerca de los paisajes alimentarios (foodscapes) ibéricos*. La Casa de la Riqueza 77. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert.
- Chacón, Xiomara y Mauricio García. 2017. *Redes de custodios y guardianes de semillas y casas comunitarias de semillas nativos y criollas. Guía metodológica*. Redes de Semillas Criollas y Nativas de Colombia.
- Colmenares, Ana Mercedes. 2012. "Investigación-acción participativa: una metodología integradora del conocimiento y la acción". *Voces y Silencios. Revista Latinoamericana de Educación*, 3(1), 102-15. <https://doi.org/10.18175/vys3.1.2012.07>.
- Di Virgilio, María Mercedes, María Agustina Frisch, Sara González, Sebastián Grenoville, Candela Hernández, Beatriz Nussbaumer y José Manuel Vega-Barbero. 2024. "Gourmetización y gentrificación: paisajes alimentarios desde la ciudad hasta el campo". *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, 79, 15-35. <https://doi.org/10.17141/iconos.79.2024.6025>.
- Drew, Cat, Cassie Robinson y Jennie Winhall. 2022. "System-shifting design: An emerging practice explored". Design Council & The Point People. <https://www.designcouncil>.

org.uk/our-work/skills-learning/resources/download-our-systems-shifting-design-report-1/.

Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Colección Territorios del Saber. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo, Michal Osterweil y Kriti Sharma. 2024. *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Fusté-Forné, Francesc. 2016. “Los paisajes de la cultura: la gastronomía y el patrimonio culinario”. *Dixit*, 24(1): 4-16. <https://doi.org/10.22235/d.voi24.1166>

Heinisch, Claire. 2013. “Soberanía alimentaria: Un análisis del concepto”. Francisco Hidalgo, Pierril Lacroix y Paola Román (Eds.), *Comercialización y soberanía alimentaria*, 11-36. Quito: Sipae.

Illera, Carlos Humberto. 2012. *Nuestras cocinas desde el Nuevo Reino de Granada (siglo XVI) hasta la República (siglo XIX), a la luz de los escritos de algunos cronistas y viajeros*. Biblioteca Básica de Cocinas Tradicionales de Colombia 4. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Licona, Ernesto, Alejandro Cortés Patiño e Isaura Cecilia García López (Eds.). 2017. *Alimentación, cultura y territorios: acercamientos etnográficos*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección de Fomento Editorial.

Manzini, Ezio. 2015. *Cuando todos diseñan: una introducción al diseño para la innovación social*. Madrid: Experimenta.

Margolin, Victor. 2013. “Design Studies and Food Studies: Parallels and Intersections”. *Design and Culture*, 5(3), 375-392. <https://doi.org/10.2752/175470813X13705953612327>.

Margolin, Victor. 2015. “Social design: from utopia to the good society”. Max Bruinsma e Ida Van Zijl (Eds.), *Design for the good society*, 28-42. Róterdam: Naio10.

Martín Juez, Fernando. 2002. *Contribuciones para una antropología del diseño*. Barcelona: Gedisa.

Massari, Sonia. 2017. “Food Design and Food Studies: Discussing Creative and Critical Thinking in Food System Education and Research”. *International Journal of Food Design*, 2(1), 117-33. https://doi.org/10.1386/ijfd.2.1.117_1.

Ministerio de Cultura. 2012. *Política para el conocimiento, la salvaguardia y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia*. Biblioteca Básica de Cocinas Tradicionales de Colombia 17. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Perugache Salas, Jorge Andrés. 2017. “Voltar la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del valle de Atriz, en el municipio de Pasto (Colombia)”. *Maguaré*, 31(1), 153-191. <https://doi.org/10.15446/mag.v31n1.69025>.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2010. “América Latina y el Caribe: una superpotencia de biodiversidad”. https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/Latin-America-and-the-Caribbean---A-Biodiversity-Superpower--Policy_Brief_spanish.pdf.
- Quijano Vodniza, Armando José y Luz Elena García. 2018. “Efectos del cambio climático en la etnia de los quillacingas”. *Luna Azul*, 47, 196-220. <https://doi.org/10.17151/luaz.2018.47.11>.
- Rebaï, Nasser, Anne-Gaël Bilhaut, Charles-Édouard De Suremain, Esther Katz y Myriam Paredes. 2021. *Patrimonios alimentarios en América Latina: recursos locales, actores y globalización. Actes & mémoires*, 48. Lima-Marsella: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), IRD Éditions.
- Sanders, Elizabeth B.-N. y Pieter Jan Stappers. 2008. “Co-Creation and the New Landscapes of Design”. *CoDesign*, 4(1): 5-18. <https://doi.org/10.1080/15710880701875068>.
- Schön, Donald. 1998. *El profesional reflexivo: cómo piensan los profesionales cuando actúan*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Shove, Elizabeth. 2006. “A Manifesto for Practice Oriented Product Design”. Lancaster University. Designing and Consuming workshop, Durham: <https://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/dnc/wkshpjulo6/popd%20manifesto.pdf>.
- Shove, Elizabeth, Matthew Watson, Martin Hand y Ack Ingram. 2007. *The Design of Everyday Life*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Shove, Elizabeth, Mika Pantzar y Matt Watson. 2012. *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and how it Changes*. Londres: SAGE Publications. <https://sk.sagepub.com/book/mono/the-dynamics-of-social-practice/toc>
- Toledo, Víctor Manuel y Narcisso Barrera Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Perspectivas Agroecológicas 3. Barcelona: Icaria Editorial.
- Unigarro, Catalina. 2015. “Sistemas alimentarios y patrimonio alimentario. Transculturas en el caso ecuatoriano”. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 15, 21-34. <https://doi.org/10.26807/ant.voi15.38>.

SILVIA TESSIO CONCA
NORMA LEVRAND
CLAUDIO STAFFOLANI
MARIÁngeles METIVIÉ

Lecciones aprendidas sobre la patrimonialización del mate

La infusión del mate puede identificarse como un uso social que pone en juego mecanismos particulares de cohesión social, como mediador y facilitador de relaciones sociales interpersonales. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004) distingue entre las competencias para reproducir una práctica cultural de las necesarias para las actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI) que puede constituir dicha práctica. En el caso de la infusión del mate, ambas competencias se encuentran en un proceso de delimitación, demarcación dada por la constitución de un grupo de investigación sobre la práctica y por la interacción entre saberes expertos y no expertos para la producción de conocimiento con finalidades políticas. En este trabajo se sistematizan y presentan reflexiones realizadas por el grupo acerca de la experiencia de postulación del mate como un elemento para ser inscrito en la Lista Representativa del patrimonio cultural inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés).

El mate, como infusión, tiene características singulares en cuanto a su preparación y su forma de ingestión. La preparación del mate requiere un conjunto de utensilios e ingredientes, entre los cuales se encuentra el recipiente en el que se bebe la infusión (denominado mate, como la infusión que contiene) y la bombilla (cilindro hueco de metal que tiene un filtro en una de las extremidades), unidos a la caldera, pava y actualmente el termo como recipientes en los cuales se mantiene el agua caliente para dosificar la infusión. A su vez, el principal ingrediente para la infusión son las hojas secadas y trituradas de yerba mate (*Ilex paraguariensis*) y, en algunos casos, complementos como azúcar, hierbas aromáticas, cáscaras de naranja, etc. Respecto a la forma de ingestión, el mate puede beberse individual o colectivamente. En el primer caso, la acción de tomar mate implica una forma de acompañamiento. En el segundo, la particularidad está dada por la utilización del mismo mate y bombilla para todos los participantes de la ronda, hecho que lo convierte en un acontecimiento colectivo. Alternativamente, se vierte agua caliente sobre la yerba (cebadura), y el mate lo toma cada uno de los participantes hasta que sorbe toda la infusión; en ese momento se vuelve a cebar y se entrega al siguiente participante.

Esta infusión se remonta a los pueblos indígenas guaraníes, que habitaron los actuales territorios de Brasil, Paraguay, Uruguay y noreste de Argentina.

En la región de la Mata Atlántica que comparten Brasil, Paraguay y Argentina se encuentra presente la *Ilex paraguariensis*, cuyas hojas eran colectadas por ellos y secadas, y se utilizaban para saborear el agua fría o caliente. Los primeros registros del consumo de yerba mate provienen de los colonizadores españoles y los sacerdotes jesuitas que establecieron misiones en la región (AA. VV. 2018). Estos últimos lograron cultivar la planta para obtener sus hojas, lo que dio origen a la actual industrialización del producto.

La práctica del consumo de yerba mate, mediante la infusión del mate o de algunas derivaciones (como el té de mate o mate cocido) se extendió en el territorio y se transmitió entre generaciones. En 2024 se produjeron más de 250 millones de kilogramos de yerba mate destinados al consumo interno en Argentina. Ello da cuenta de una práctica generalizada, la cual se complementa con diversas manifestaciones artísticas, creencias y significaciones de ella.

En 2016, en Entre Ríos (provincia del centro este argentino) se conformó la División Museos y Patrimonio en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). La institucionalización de diversos proyectos y programas permitió vincular el patrimonio material e inmaterial de la institución. Uno de los principales proyectos institucionales encarados por la División fue la postulación de la ronda del mate como elemento cultural para ser inscrito en la Lista Representativa del patrimonio cultural inmaterial de la Unesco. Para esta tarea se convocó a un equipo interdisciplinario de trabajo conformado por los autores de este trabajo, que estamos formados en derecho, filosofía, museología, comunicación social, trabajo social e industrias culturales, formalizado por medio de un proyecto de investigación que en lo sustantivo permitió visibilizar, hacia la institución y la ciudadanía, la necesidad de capacitación sobre la temática.

Como resultado, la carpeta de postulación se presentó en junio de 2017 ante la Comisión Argentina de Cooperación con la Unesco, y en enero de 2018 se recibieron observaciones para continuar el proceso. A pesar de que el expediente no lo presentó de nuevo la Universidad a las autoridades nacionales, su proceso de elaboración —que requirió actividades junto a las comunidades, diálogos con las autoridades y vinculación con diversos colectivos— permitió suscitar discusiones sobre el concepto de PCI más allá del elemento cultural puntual.

En este trabajo se despliegan descripciones reflexivas sobre estas actividades, desarrollando en primer término las actividades que involucraron directamente a la comunidad portadora de saberes sobre esta infusión, lue-

go los vínculos con las autoridades locales y nacionales y en tercer lugar, las relaciones con organizaciones colectivas.

Se concluye que la producción de conocimiento sobre un elemento del PCI y las acciones generadas para su postulación inciden no solo en las políticas públicas, sino en las comunidades portadoras del patrimonio. Así, el papel de los expertos resulta fundamental para visibilizar el valor de la cultura tanto en los ámbitos del Gobierno como en el seno de las propias comunidades.

DE ACTIVIDADES CON LA COMUNIDAD A ACTIVIDADES EN COMUNIDAD

Parte del proceso para crear el formulario de postulación del elemento inmaterial consistió en la vinculación del equipo de investigación con diferentes actores y con la comunidad portadora de saberes sobre aquel. La inscripción en la Lista Representativa del patrimonio cultural inmaterial exige la formulación de políticas y acciones de salvaguarda que deben sacar adelante los Gobiernos y la comunidad organizada. En este sentido, la inclusión de estos actores en el desarrollo de la postulación fue uno de los puntos neurálgicos del proyecto. Por otra parte, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial establece, como un requisito fundamental, el involucramiento de la comunidad portadora de saberes sobre el elemento, tanto en la identificación de este como en su inscripción y gestión. Por ello, un conjunto de actividades organizadas desde el grupo y otras en las cuales participamos tuvieron como finalidad visibilizar el objetivo de la investigación.

Aun antes de contar con la aprobación del Consejo Superior de la Universidad del proyecto de investigación, la gestión institucional se había comprometido en un acto público a producir el documento de postulación. Esto llamó la atención de la prensa, tanto la local como la nacional. Así, en diversas entrevistas, quienes integramos el proyecto difundimos la noción de PCI. El término llamaba la atención de los entrevistadores, que al conocer el concepto y el objetivo del grupo daban cuenta de que nuestro propósito canalizaba un proyecto de universidad, lejos de aquella “torre de marfil” y más cercano a cuestiones cotidianas de la comunidad. Estas difusiones también despertaron cuestionamientos, relacionados con la inversión de fondos públicos en la salvaguarda de un elemento cultural. Estos se han mantenido en el transcurso del tiempo y forman parte de la retórica neoliberal detractora de la inversión pública en cultura.

A partir de esta observación, el equipo de investigación programó una serie de actividades tendentes no solo a la formación, sino también a la puesta en discusión del patrimonio cultural y del PCI en particular. Para ello, las invitaciones recibidas para que el equipo participe en actividades organizadas por diversos actores institucionales se aprovecharon de manera estratégica. Así, en diversos espacios habilitados para la divulgación del proyecto, tanto en Paraná (Entre Ríos) como en otras ciudades de Argentina, las disertaciones invitaban a hablar del PCI, con la excusa del mate. Efectivamente, a pesar de que Argentina ratificó la Convención de la Unesco en 2006, el concepto de PCI no forma parte del imaginario social, y en algunos ámbitos tampoco está en el horizonte de acción de las personas involucradas en la gestión patrimonial.

Una experiencia que fue significativa en este sentido fue la participación en el Segundo Encuentro Provincial de Cultura Comunitaria, en 2017. El Encuentro estaba organizado en un amplio salón, en el cual se ofrecían de manera simultánea cuatro rondas de diálogo, a las cuales los asistentes (gestores culturales) podían incorporarse libremente. El título de nuestra ronda tenía como concepto central el PCI, término que evidentemente no atraía a la audiencia. Sin embargo, al comenzar la ronda de diálogo, invitamos al mate a nuestra ronda, y la audiencia se amplió con rapidez. En sus interacciones, muchos reconocían que no conocían el término PCI, pero que el elemento inmaterial elegido formaba parte de su cotidianeidad y la conceptualización realizada les permitía identificar otros elementos en sus contextos de trabajo. Esto permitió comprobar la necesidad de incorporar en las actividades con la comunidad la categorización de diversas manifestaciones inmateriales como PCI y explicar el concepto.

Otra actividad que nos interesa mencionar son los “Conversatorios sobre el mate como PCI”, que surgieron a partir de la interacción de este equipo con las curadoras de la muestra *Invisibles y Salvajes*, realizada en el Museo Provincial de Bellas Artes de Santa Fe Rosa Galisteo de Rodríguez. Tal confluencia de voluntades para la realización de la actividad se justificó a partir de la consideración de la ronda del mate (y sus actividades aledañas) como un patrimonio inmaterial. La curaduría Deatr3s (integrada por Raquel Minetti y Victoria Ferreira) proyectó en su plan un espacio físico que les permitió a los visitantes dialogar sobre temáticas patrimoniales y artísticas. El elemento cultural identificado para forjar ese aglutinamiento fue el mate.

Los conversatorios permitieron un fluido intercambio entre los participantes, a partir de los diferentes saberes de expertos y no expertos, en una trama de sentidos que se construye respecto a un elemento central de la cultura litoraleña, como es la ronda del mate. Así, la dinámica que se organizó en el ámbito del conversatorio permitió diluir distancias y lograr discusiones más ricas acerca de los conceptos que se proponen para cada uno de ellos. Esto, a su vez, es inducido por la consideración crítica de la función de los expertos en la identificación y definición de un elemento cultural que un gran porcentaje de la población conoce y practica.

Otros encuentros con la comunidad portadora se produjeron en espacios como las Ferias Verdes: emprendimientos, ecocanje, capacitaciones y propuestas culturales, organizadas por la Secretaría de Integración y Cooperación con la Comunidad y el Territorio de la UADER. En ellas se realizaron talleres y charlas que invitaban a quienes participaban a reflexionar sobre sus saberes cotidianos. En el mismo sentido, la participación en actividades organizadas por Scouts Argentina o por escuelas en 2021 permitió un intercambio con personas de distintos rangos etarios y la posibilidad de dar cuenta de la diversidad de saberes y las múltiples modalidades que adquiere la práctica. La intervención en la Cátedra Libre “Patrimonio cultural inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales” de la Universidad Nacional de La Plata, en 2018 y 2020, permitió constituir un espacio académico de debate e intercambio.

Estas actividades permitieron dar cuenta de la amplitud de la comunidad portadora de saberes sobre el mate. Al mismo tiempo, visibilizaron la vacancia conceptual sobre términos relativos a la salvaguarda del PCI. Esta temprana constatación permitió que el grupo de investigación se concentrara en organizar actividades que, con la excusa de relevar conocimientos sobre la práctica cultural de la ronda del mate, pudieran viabilizar una transmisión conceptual sobre la salvaguarda del PCI y participar en tales actividades. Ello permitió que en muchos casos quienes participaban en las actividades identificaran nuevos elementos culturales que podrían ser objeto de salvaguarda.

Sin embargo, en una segunda etapa, una vez concluida la investigación que originó el expediente de postulación, el grupo se reorganizó y tomó un nombre que permitiera identificarlo más allá de los proyectos puntuales que tienen una duración limitada en el ámbito académico y el científico. Así nació “Mati-Ando”. El nombre combina el vocablo quechua *mati* que significa ‘plato

o recipiente de calabaza' (Bernilla 2024, 54), que también es el recipiente tradicional en el cual se prepara la infusión del mate, y el gerundio del verbo "matear", que refiere a la acción de tomar mate con bombilla (Real Academia Española s. f., definición 2). A partir de esta reorganización, se priorizó la participación y organización de actividades junto a la comunidad portadora, es decir, actividades conjuntas que tuvieran una demanda directa de la comunidad o respondieran a intereses de colectivos de portadores de saberes.

En ese sentido, se realizaron varias actividades en el Museo Provincial Hogar Escuela Eva Perón de Paraná. Su organización partió del interés de alguno de los actores vinculados a la institución (comunidad barrial, club deportivo, instituciones escolares, merenderos) y se delinearon las acciones en reuniones conjuntas, las cuales acortaban las distancias y permitían confluir los esfuerzos para el éxito de las actividades. Estas se desarrollaron en el ámbito territorial del Museo, y si bien los saberes sobre la práctica de la ronda del mate siempre estuvieron presentes, su eje fue el concepto de "PCI y en las acciones de salvaguarda". Así, se realizaron conversatorios sobre PCI y una "chocobarrileteada" en el año 2022 (Levrant *et al.* 2023), y también entrevistas y actividades lúdicas en el marco del mes de las infancias en 2023 (Staffolani *et al.* 2024).

Estas actividades realizadas mancomunadamente con grupos portadores de saberes enriquecieron el análisis de la práctica cultural, permitieron incorporar el concepto de "PCI" en los términos del debate público y fortalecieron los lazos entre investigadores y la comunidad. No obstante, la vinculación del grupo no solo se limita a los portadores de saberes, sino que también incluye a referentes de la gestión estatal.

EL MATE COMO PCI: CONVERSACIONES CON ORGANISMOS PÚBLICOS NACIONALES DE GESTIÓN CULTURAL

En este apartado se realiza un relato de las relaciones que el grupo de investigación creó y mantuvo con diversos gestores del ámbito estatal. Al referirnos a este, es necesario considerar que Argentina es un país federal, y la postulación a las Listas de Unesco lo realiza el Gobierno nacional. Pero las provincias son reconocidas como preexistentes a la Nación, y la Constitución Nacional les reconoce autonomía a los municipios (art. 5 Constitución Nacional Argentina). En virtud de ello, analizamos aquí no solo los vínculos creados para la postulación internacional, que necesariamente requieren la

participación de organismos nacionales, sino también otros que se gestaron en provincias y municipios, a fin de dar cuenta de la complejidad de ellos.

Durante el año 2018, el equipo interdisciplinario de trabajo ya descrito asistió a diferentes reuniones con funcionarios y equipos técnicos del entonces Ministerio de Cultura de la Nación, durante la gestión del expresidente Mauricio Macri, a fin de considerar la postulación del elemento a la Lista Representativa del patrimonio cultural inmaterial. La UADER presentó la carpeta de candidatura elaborado por el equipo, la cual evaluaron los equipos técnicos de la Nación y se realizaron observaciones. Las revisiones realizadas y las conversaciones con los funcionarios aportaron ítems para la revisión y reflexión acerca de las argumentaciones dadas en el formulario que se presentó.

Entre esos considerandos, uno de ellos fue el debate en torno a las diferentes conceptualizaciones del mate, escritas en el formulario y observadas para su corrección: se hace mención al mate como práctica, ritual, acción, infusión y alimento. Menciones todas que no son contradictorias entre sí, teniendo en cuenta que el ritual —como acción o práctica repetida y reglada sometida a un control social— se realiza en el marco de una práctica de alimentación por medio de un proceso de infusión de la yerba. Lo importante parece ser definir, por un lado, qué es el mate: una bebida que se genera mediante un proceso de infusión y se ingiere de un contenedor (llamado mate) de yerba y agua caliente por medio de una bombilla, y por otro lado, al hacer referencia al “mate”, se implican necesariamente acciones prácticas y discursivas que se repiten, lo que origina las reglas que caracterizan a ese ritual. Pero es posible que la comunidad portadora —y esto es lo importante— entienda otra cosa o priorice aspectos que desde la perspectiva experta no se han tenido en cuenta.

Por tanto, más allá del posible debate sobre la pertinencia de los criterios expresados por los funcionarios evaluadores en sus observaciones, el equipo de trabajo postulante del mate como elemento del PCI se dedicó a realizar consultas con referentes y expertos internacionales sobre la temática de postulación de elementos para las listas de la Unesco.

En 2019, durante el segundo semestre, se convocó al experto Antonio Arantes, que, desde Brasil, asistió al seminario internacional organizado por el Grupo Mati-Ando, a partir de fondos obtenidos para la organización de reuniones científicas y académicas. Arantes sugirió que “se debe crear el elemento que se propone para las listas de patrimonio cultural inmaterial” y sostenerlo en sucesivas conversaciones con diferentes grupos portadores de ese elemento, para cotejar o rectificar ese elemento. La sugerencia se

orientó a un retorno hacia el “trabajo de campo”, al estilo etnográfico, con charlas de los portadores, de aquellas personas que a diario “matean”, para que aporten sus experiencias, como datos fundamentales para incorporar en las fundamentaciones y así desambiguar conceptos, tal como lo indicó el organismo público nacional de cultura.

Otro punto observado por el Ministerio de Cultura se refirió a tratar de determinar el alcance geográfico del elemento e incluir otras provincias, regiones y países. En este sentido, el equipo de investigación se unió a las reuniones sobre el sistema del mate del Mercado Común del Sur (Mercosur), y como resultado de esa participación, aportó al capítulo argentino sobre el Sistema Cultural de la Yerba Mate. En términos generales, más allá de las interacciones con expertos, investigadores e instituciones de la sociedad civil, sobre todo de la región mesopotámica (Misiones, Corrientes, Entre Ríos) a la que se sumó necesariamente la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como sede del Gobierno argentino y ámbito de los funcionarios del entonces Ministerio de Cultura, no se ha podido trascender más allá del reconocimiento de la yerba mate como un elemento común cultural que se desprende de su producción y comercialización, en virtud de que los actores participantes en esa postulación manifestaron especial interés en estos aspectos. En definitiva, el Sistema de la Yerba Mate se pensó situado en el noreste argentino y los otros tres países del Mercosur que limitan directamente con este (Uruguay, Brasil y Paraguay).

El mate como un elemento cultural con potencial de ser presentado ante la Lista de Patrimonio Cultural de Unesco, que aporta sentido comunitario a la producción de yerba mate, no ha podido ser situado dentro de una continuidad de trabajo del equipo interprovincial conformado por el Ministerio de Cultura Nacional y que nos tuvo como uno de sus protagonistas. La gestión nacional, sabiendo de nuestra propuesta mediante la evaluación del formulario y la documentación de postulación ante la Unesco, dejó entrever ciertos reparos en esta postulación y ofreció, como alternativa, buscar la inclusión de Uruguay, Paraguay y Brasil, como lo recomendó.

Respecto de los habitantes del resto del territorio nacional, como comunidad portadora de saberes y prácticas relacionados con el mate, como equipo llegamos al entendimiento de que incluir este trabajo de campo requeriría un trabajo de recopilación de información muy difícil de realizar por cuestiones económicas, si se lo quiere realizar seriamente. Más allá de estas cuestiones procedimentales, es indudable que existe una riqueza de matices en cada

región argentina respecto del consumo de mate, dulce o amargo: temperatura del agua, agregado de hierbas aromáticas locales, lugares o ámbitos de consumo son ejemplos de la variabilidad en la ritualidad asociada a la práctica del consumo de mate, los saberes asociados y, en definitiva, la riqueza cultural de la práctica.

También se sugirió la inclusión de información que diera cuenta de que el elemento mate se encontraba inventariado. La funcionaria evitó, o al menos minimizó, el debate sobre incorporar el mate como parte de un inventario nacional, lo cual se interpretó como una recomendación de carácter provincial.

El equipo de trabajo, a partir de la evaluación de los funcionarios nacionales, pero además porque lo pide el mismo formulario de postulación, ha propuesto la conformación de inventarios o listas de elementos patrimoniales para la provincia de Entre Ríos. En el primer caso se presentó para la consideración de la Cámara de Diputados de Entre Ríos un “Proyecto de resolución para la creación de un inventario del PCI en la provincia de Entre Ríos” que a partir de once artículos tenía como propósito crear un inventario del patrimonio cultural inmaterial de la Provincia de Entre Ríos en el ámbito de la Secretaría de Cultura del Ministerio de Turismo y Cultura de la provincia. Tenía como objetivo no solo la inscripción del mate como uno de sus elementos, sino también fomentar la identificación de otros elementos que pudieran contar con las características que pide la Unesco para ser reconocido como PCI, y proponía un mecanismo de presentación y un órgano de administración y fomento.

Si bien este proyecto no obtuvo aprobación de la legislatura, algunos de sus puntos se retomaron en la redacción de la Ley de Patrimonio Cultural Material e Inmaterial de la Provincia de Entre Ríos, que fue aprobada en 2021. Entre otros aspectos, se incorporó una modalidad del relevamiento por medio del Registro Único de bienes declarados patrimonio cultural material o inmaterial de la provincia de Entre Ríos (art. 9, Ley 10.911).

Otro punto que suscitó una reflexión fue la observación de que la población portadora no estaba claramente incluida en el elemento, y también se dijo que no había funciones ni categorías de quiénes eran considerados por la comunidad cebadores o que se identificaban como tales. Una primera mirada nos llevó a responder que esa población está constituida por la gran mayoría de los habitantes de Argentina, dado que era difícil encontrar alguien en nuestro país que desconociera la existencia del mate como infusión, cuáles son y cómo se utilizan los utensilios e insumos necesarios para consumirlo y los

valores y reglas asociados al consumo del mate con sus variantes regionales. Existe un saber experto entre ciertos actores que prescriben al resto de la comunidad esos saberes y valores, y se diferencian de otros en que no solo participan de las prácticas y valores asociados al consumo de mate, sino que reflexionan sobre ello y en ocasiones las juzgan. Esta fiscalización se realiza en la cotidianidad, y en ocasiones en eventos específicos, como al formar parte del jurado de una competencia de cebadores en una fiesta como la Nacional del Mate de Paraná.

La identificación de una comunidad portadora de un elemento que podría ser declarado PCI es definir esa comunidad portadora en dos niveles: los consumidores del mate y los que lo consumen y son expertos; estos últimos necesariamente integrantes de la comunidad portadora en general. La experticia no se circunscribe a un saber práctico de cómo preparar un buen mate, sino a poder —de algún modo— teorizar sobre los procedimientos para hacerlo en forma adecuada, interpretando valores y significados transmitidos de generación en generación: en su cotidianidad, son solo consumidores que se transforman en expertos *primus inter pares* en aquellas ocasiones en que se los requiere. Quizás sean estos últimos los que llevan implícita la misión de la transmisión del ritual del mate, pero la realidad muestra también que hay una población ávida por incorporarse a ese mismo ritual; en ello tiene un papel fundamental la presión cultural que contextualiza dicha avidez. En definitiva, en este proceso se reproduce un agenciamiento, y como plantean Deleuze y Guattari, “[t]odo agenciamiento es en primer lugar territorial” (2002, 517), entre una cultura que tiene al mate como uno de sus elementos centrales, una comunidad que requiere un elemento aglutinante y los expertos que hacen la traducción que perpetúa el hábito y los valores que lo secundan, en un territorio que tiene a la yerba mate como fruto de su tierra.

Junto con el expediente de postulación, se presentó a los funcionarios nacionales un libro de actas en el cual las personas que participaban en diversas actividades con el Grupo Mati-Ando podían volcar sus experiencias y sentires sobre el mate y sobre el proceso de postulación. La idea original de incorporar este documento fue dar cuenta del involucramiento de la comunidad portadora en la identificación y postulación del elemento de una manera más espontánea y profunda que la simple firma de adhesión en un formulario. El equipo de expertos y funcionarios del Ministerio de Cultura nacional registró una serie de observaciones tendentes a que el equipo postulante lograra mayor

exhaustividad en las referencias a nombres de grupos y personas directamente vinculados al elemento mate y a la ronda del mate como práctica relacionada. La alusión a los criterios de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial fue una apreciación sostenida en los argumentos recibidos del organismo de cultura del Gobierno nacional: de una revisión de los aspectos jurídicos de la Convención para la Salvaguarda propuesta por la Unesco, se llegó al acuerdo de que se necesitaba una estrategia de investigación orientada a poner en diálogo y contrapunto a investigadores, expertos y la comunidad portadora, entre la cual fue posible distinguir la presencia de actores que desempeñaban funciones de articulación social en el barrio, como una suerte de acción política territorial.

EN BUSCA DE LA “COMUNIDAD PORTADORA”: ANTROPÓLOGOS Y POLÍTICOS EN DIÁLOGO

Como respuesta a los requerimientos sobre la necesidad de conformar un listado representativo de referentes vinculados al mate, los integrantes del equipo contactaron al grupo organizador de la Fiesta Nacional del Mate en Paraná, con el fin de sumar interlocuciones válidas y concededoras del “matear”. Una de las invitaciones fue la de asistir a reuniones organizativas con el grupo, que se llevaron a cabo en la sede del Partido Justicialista en Paraná.

La elección de la sede partidaria como lugar donde se realizó la reunión organizativa/preparatoria indicaba que la Fiesta del mate había tenido orígenes en una actividad barrial estrechamente vinculada a una práctica popular y política concreta que pudo reunir adhesión comunitaria, para trasladarse a ser una celebración con opción a una fiesta, con características de espectáculo artístico masivo.

Así surgió no solo la fiesta con el título de “del mate”, sino que los actores políticos del Gobierno provincial en ese momento la aprovecharon, para lograr el aval e instalarla entre las celebraciones nacionales con características de espectáculo masivo, para lo cual obtuvieron aportes públicos para su realización. De una reunión de vecinos liderados por la Asociación Civil Centro Comunitario Solidaridad e inspirada por el hábito de tomar mate y los espectáculos de música popular, que se desarrollaba inicialmente en clubes y espacios públicos no céntricos de Paraná, se pasó, mediante la gestión oficial a obtener el reconocimiento como fiesta nacional, y con ello el traslado

de la organización de la fiesta a la Municipalidad de Paraná con la eventual participación del Centro Comunitario Solidaridad u otras organizaciones de la sociedad civil.

En 1995 se la consideró fiesta nacional, distinción otorgada por el Gobierno nacional a partir de los datos estadísticos aportados por el Instituto Nacional de la Yerba Mate (INYM): entre esos datos se afirmaba que la provincia de Entre Ríos era la que registraba el mayor consumo *per capita* de yerba mate. El carácter de fiesta nacional motivó el traslado del evento a la costanera/Parque Urquiza de Paraná.

Además de la música y el escenario para los artistas, que “en nombre del mate” se reunían a cantar en un espacio público conocido y visitado por muchos paseantes que llegan a Paraná como la Costanera —conocido como un paseo o espacio público a orillas de un río, diseñado para actividades recreativas, sociales y culturales, con su emblemático paseo frente al río como una de las actividades paralelas—, que fue motivo de observación participante de parte del equipo, fue el *concurso de cebadores*. Esta instancia tenía una preparación específica, con debates sobre el reglamento y sus características. En esas reuniones preparatorias, a las que asistieron los integrantes del equipo que formuló la presentación del mate como elemento de PCI ante la Unesco, se debatió la mejor manera de “cebar un buen mate” para que esa práctica fuera “ganadora”. Ese certamen, más vinculado a la necesidad de aportar actividades dentro del espectáculo en sí de la fiesta del mate, aportó como datos de investigación al equipo una serie de datos sobre el modo en el que cada cebador se apropia de la acción de matear y la resignifica: el certamen ponía en competencia, tras un premio, una habilidad que formaba parte de las costumbres más domésticas y arraigadas en cada hogar. Si bien el equipo investigador acudió a ese concurso con el fin de buscar la comunidad portadora, se abrió al análisis la posibilidad de reflexionar en torno a la inclusión de actividades masivas, organizadas con pautas precisas de espectáculo, en el que se encontraba “ensamblado” el ritual del mate, como una excusa para divertirse en un espacio público, mientras se disfrutaba de un espectáculo de música de carácter masivo.

DISCUSIÓN

Las actividades e investigaciones realizadas por el equipo dieron cuenta, inicialmente, de que la noción de “patrimonio cultural” no se encuentra en el imaginario social de las comunidades con las cuales se trabajó. En este

sentido, diversos autores han reconocido al patrimonio cultural como una construcción social por la cual diversos grupos e individuos se apropian de la identidad a partir de bienes culturales tangibles e intangibles (Rosas Mantecón 1998; García Canclini 1999; Prats 2000; Lacarrieu 2013). Esta construcción requiere el reconocimiento de la categoría como mediadora de sentido sobre las prácticas culturales cotidianas. En este punto, la investigación realizada evidencia que uno de los mayores obstáculos del trabajo en comunidad es visibilizar este reconocimiento.

El patrimonio cultural, concebido como dispositivo de gobierno de las identidades (Gatti y Muriel 2006, 27), se desarrolló a partir de la creación de instituciones nacionales encargadas de identificarlo y custodiarlo, y también por medio de dispositivos jurídicos como el inventario y la declaratoria que acreditaron a un conjunto de bienes en esta categoría. En el caso del PCI, a partir de la Convención de la Unesco de 2003 muchos Estados plasmaron regulaciones específicas para esta categoría patrimonial. Sin embargo, en Argentina aún no existe una regulación nacional sobre PCI ni organismos diferenciados para la salvaguarda de estos elementos (Levrand 2022, Mariano y Endere 2013, Pensa y Dupey 2019). Esta circunstancia coadyuva a la dificultad de identificar el PCI como una categoría particular de elementos culturales y reconocer su relevancia en la construcción de las identidades. A diferencia de países vecinos, como Uruguay, donde los registros del PCI involucran directamente a las comunidades (Canella y Picún 2019), en Argentina los registros se han realizado de diversas maneras en cada jurisdicción provincial, y el organismo nacional los ha centralizado.

El trabajo presenta las actividades que llevó adelante el grupo de investigación, conformado por expertos en diversas disciplinas. También es necesario considerar que las personas que integran la gestión de organismos provinciales y nacionales cuentan con diversas formaciones disciplinares. En este sentido, considerar las diferentes perspectivas de los expertos y la comunidad portadora de saberes sobre el elemento requiere dar cuenta de la gran capacidad de mediación del entramado experto (Muriel 2017, 157). La descripción de las interacciones entre la comunidad portadora y quienes integramos el Grupo, como también entre nosotros y quienes se encuentran en organismos de gestión, da cuenta de particulares relaciones de saber-poder que dieron forma a la práctica cultural como un elemento del PCI.

Las redefiniciones del elemento se organizan en el marco de políticas públicas que en Argentina se debaten entre la promoción de una dimensión

de la cultura asociada a las élites y a referentes de la nacionalidad y otra en sentido antropológico (Cerdeira y Lacarrieu 2016). El mate, como un elemento cuyos orígenes se remontan a las comunidades indígenas y cuya práctica trasciende diversos segmentos sociales, ha recibido poca atención de las políticas culturales. Las relacionadas con el elemento evitan la diversidad de identidades que tienen significaciones sobre él y refuerzan estereotipos distorsivos de la interacción cultural (Bayardo 2008). En este sentido, la Fiesta Nacional del Mate se presenta como una de las políticas que consolida una estandarización estética, y se limita a ofrecer espectáculos de satisfacción inmediata pero deja poco espacio (solo el concurso de los cebadores) para la transmisión intergeneracional y el desarrollo de un sentido crítico sobre la infusión y los elementos (ingredientes y utensilios) que le dan sustento.

El papel de las comunidades portadoras y en particular su definición para la presentación del elemento cultural ha sido uno de los temas más debatidos en este texto. No obstante, resulta un punto que ha sido señalado como polémico por varios autores (Bortolotto 2014, Kirshenblatt-Gimblett 2004, Smith 2021). Los alcances geográficos de estas comunidades, el modo de representación de sus intereses y las formas de trabajo con ellas para generar su involucramiento en la carpeta de postulación son temas que aún requieren no solo definiciones políticas, sino también una reflexividad crítica del grupo.

CONCLUSIONES

El trabajo realizado en estos años, algunas de cuyas facetas se han puesto a consideración en este texto, da cuenta de la complejidad de la investigación y la gestión del PCI. Por una parte, los análisis requieren procesos interdisciplinarios para dar cuenta de los diversos actores y significaciones que existen sobre estos elementos. Por otra, las interacciones con la comunidad portadora y con las autoridades evidencian la opacidad que los procesos de identificación, relevamiento y declaración del PCI tienen en diversos ámbitos. En consecuencia, hemos podido dar cuenta de algunas lecciones aprendidas en el proceso de patrimonialización del mate.

La primera lección indica que por más que investiguemos sobre una práctica cultural que denota camaradería y cordialidad, esta no está exenta de tensiones. Así, el conjunto de las actividades realizadas ha expuesto las múltiples aproximaciones a la actividad de “tomar mate”. Estas incluyen análisis económicos de la producción de la yerba mate, su distribución y consumo;

exploraciones relativas a la gestión estatal y fiscalización de la producción de la yerba mate; indagaciones sobre las posibilidades de su producción en suelos entrerrianos; análisis en el campo de la salud; acercamientos etnográficos a los estilos de vida de los tareferos; investigaciones históricas acerca del surgimiento de esta costumbre en la región; indagaciones en el ámbito comunicacional y de las nuevas tecnologías; innovaciones tecnológicas que modifican la práctica a partir de nuevos dispositivos; investigaciones sociales y de las humanidades acerca de las modalidades de la práctica y su construcción como un símbolo de identidad regional, entre otras actividades. Como corolario, es incorporar diversas disciplinas a su análisis y también múltiples actores a la reflexión sobre esta práctica.

La segunda lección nos enseñó que los debates y actividades realizados para crear el expediente de postulación del mate permitieron incorporar a la esfera pública el debate sobre el PCI. En el devenir de las conversaciones tanto con referentes políticos como con las personas que podrían considerarse portadores del saber cebar mate y conformar una ronda del mate “entrerriana”, se fueron suscitando debates en el grupo que permitieron reunir preguntas: ¿cuál es el alcance que debe tener un actor político en estas gestiones para elaborar un formulario de postulación de elemento para el listado de la Unesco en patrimonio cultural inmaterial? ¿Cómo gestionar, cómo analizar estas interacciones para que sean promotoras de una gestión exitosa en este tipo de postulaciones? Otro cúmulo de preguntas fueron posibles en torno a las actividades comunitarias que se llevaron a cabo a partir de que los integrantes del grupo se conocían y eran referenciados como “expertos” en temáticas de patrimonio cultural inmaterial: parecía emerger una vía alternativa frente a lo que podría considerarse un “fracaso” en una postulación administrativa para que el mate, la ronda del mate y la práctica del matear formaran parte del listado de elementos del PCI en Entre Ríos y en Argentina. Las preguntas circulaban en torno a ¿qué es posible aprender, teorizar, reflexionar si el elemento mate, en sí, no está en nuestras actividades, pero sí se habla permanentemente de la experiencia como un motor para generar nuevas búsquedas temáticas, siempre vinculadas al patrimonio cultural inmaterial? Gran parte de las lecciones, en este sentido, condujeron a un triple contrapunto entre: 1) la agenda política partidaria, explícita o no en las acciones desplegadas por los agentes en las interacciones en torno a la postulación del mate como PCI; 2) el interés de construir territorios simbólicos con la suficiente potencia para sostener y transmitir prácticas culturales

de una generación a otra, y 3) los saberes de la comunidad, permanentemente manifestados, ante la mirada de los expertos.

La tercera lección nos remite a la dificultad de la identificación y definición de una comunidad portadora de saberes sobre el mate, la cual está siempre en relación directa con la identificación y definición del elemento que se va a postular. En este sentido, recuperando las nociones de Antonio Arantes (2019) y Bárbara Kirshenblatt-Gimblett (2004), el elemento se crea a partir del trabajo experto y delimita, en sí mismo, a la comunidad portadora de saberes. El saber técnico de la postulación junto al saber disciplinar (antropológico, sociológico, histórico, etc.) sobre la práctica disputan una definición que permita emplazar a la mayor cantidad de actores para lograr la generación de una propuesta exitosa. En este proceso, las categorizaciones sobre la comunidad portadora, comunidad experta o usuarios del elemento pueden ser esenciales para iluminar este punto o para complejizarlo.

Por último, es evidente que existe una diacronía entre los tiempos de las comunidades, los de la gestión pública y los de los proyectos de investigación. La postulación de un elemento raramente se resuelve en una única investigación, y esta difícilmente pueda dar cuenta de la complejidad de las prácticas que mencionamos. Por ello apostamos a continuar el trabajo sobre el mate y sobre el PCI en nuestra región, reconociendo que la valorización que las comunidades realicen de las prácticas que dan sentido a su identidad permitirá salvaguardarlas y garantizar la diversidad cultural ante el proceso de globalización que tiende a homogeneizar las culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arantes, Antonio. 2019. "Inventários do patrimônio cultural intangível: que são, a que servem, como se produzem e quem os realiza. Subsídios à reparação do dossier de nomeação do mate para a Lista Representativa do PCI". Seminario dictado en el marco del II Seminario Internacional de Patrimonio Cultural. Universidad Autónoma de Entre Ríos, Paraná (Argentina).
- AA. VV. 2018. *Usos y espacios de la yerba mate en Argentina. Candidatura a la Lista de Patrimonio Cultural del Mercosur*. <https://es.scribd.com/document/642089568/Capitulo-Argentino-Yerba-mate-como-patrimonio-cultural>
- Bayardo García, Rubens. 2008. "Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas". *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 7(1), 17-29.

- Bernilla Carlos, Óscar. 2024. *YaËachikunapaq shimikuna-Anan Qichwa. Vocabulario Pedagógico Quechua Norteño*. Lima: Ministerio de Educación de Perú. <https://hdl.handle.net/20.500.12799/11159>
- Bortolotto, Chiara. 2014. “La problemática del patrimonio cultural inmaterial”. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1(1), 1-22.
- Cannella, Leticia y Olga Picún. 2019. *Saberes compartidos. Proceso de inventario de patrimonio cultural inmaterial del Uruguay*. Montevideo: Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación.
- Cerdeira, Mariana y Mónica Lacarrieu. 2016. “Institucionalidad y políticas culturales en Argentina. Límites y tensiones de los paradigmas de democratización y democracia cultural”. *Políticas Culturais Em Revista*, 9(1), 10-33. <https://doi.org/10.9771/pcr.v9i1.17043>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- García Canclini, Néstor. 1999. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Editado por Encarnación Aguilar Criado, 16-33. Andalucía: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- Gatti, Gabriel y Daniel Muriel. 2006. “El patrimonio, en el quicio de lo viejo y lo nuevo”. *The production of identity in the society of knowledge. Expert culture and identity in the Basque Country*. Editado por Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albeniz, 25-67. Leioa: Sociedad de Estudios Vascos, Eusko Ikaskuntza.
- Kirshenblatt-Gimblett, Bárbara. 2004. “Intangible heritage as metacultural production”. *Museum International*, 56(1-2), 52-65.
- Lacarrieu, Mónica. 2013. “Patrimonios de consenso/disenso: de la despolitización a la valoración política de los procesos de patrimonialización”. *Boletín de Antropología*, 28(46), 79-99. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/19521>
- Levrand, Norma. 2022. “Custodiar lo etéreo: avances y desafíos en la protección jurídica del patrimonio inmaterial en Argentina”. *Estudios Sociales*, 62(1), 1-19.
- Levrand, Norma; Claudio Staffolani, Silvia Tessio Conca y Mariángeles Metivié. 2023. “El vuelo de un barrilete. Experiencia de extensión crítica en Paraná, Argentina”. *Cuadernos de Extensión Universitaria*, 7(2), 90-109. <https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/6927>

- Mariano, Mercedes y María Luz Endere. 2013. “Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina”. *Dimensión Antropológica*, 58, 33-59.
- Muriel, Daniel. 2017 “El entramado experto en la construcción de identidades en la contemporaneidad”, *Política y Sociedad*, 54(1), 143-161.
- Pensa, Fernanda y Dupey, A. 2019. “Estado del arte de las políticas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en Argentina”. Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina(Crespial). <https://www.crespial.org/estados-arte-pci/descargas/EA-argentina.pdf>
- Prats, Llorenç. 2000. “El concepto de ‘patrimonio cultural’”. *Cuadernos de Antropología Social*, 11, 115-135.
- Real Academia Española. s. f. “Matear”. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/matear#ObNdJyY>
- Rosas Mantecón, Alicia. 1998. Introducción. *Alteridades*, 16, 3-9.
- Staffolani, Claudio; Silvia Tessio Conca, Mariángeles Metivié y Norma Levrاند. 2024. “Juguemos en el barrio mientras la transmedia está”. *Hermeneutic*, 25, 140-149.

GÉNERO

MÍRIAM ZÚÑIGA BENÍTEZ
NORMA LETICIA RAMÍREZ ROSETE

*Las mujeres como patrimonio vivo en la construcción
de procesos comunitarios en el barrio de Analco*

Este capítulo se ha desarrollado en torno a la tesis doctoral¹ que tiene como objetivo visibilizar y reconocer a las mujeres que habitan el barrio, en su aportación al patrimonio vivo, considerando este patrimonio como el conjunto de saberes, prácticas culturales, labores comunitarias y transmisión de la memoria que sustentan la vida barrial.

Los procesos de planeación urbana y gestión del Centro Histórico de Puebla han ignorado sistemáticamente las diversas voces, experiencias y saberes. Han limitado la participación de sus habitantes como derecho a la ciudad y derechos culturales y han configurado un entorno urbano que prioriza el interés económico del sector inversionista con políticas apoyadas en el turismo respecto del patrimonio cultural. Esto causa conflictos como segregación social, gentrificación, vulnerabilidad social y mercantilización, entre otros (Ramírez Rosete *et al.* 2020).

Estos procesos promueven la exclusión de grupos en desventaja, como las mujeres que habitan barrios que están sufriendo dichos conflictos. Tal es el caso del barrio de Analco, que carece de políticas y estrategias que promuevan el valor que tienen las personas que lo habitan y ponen en riesgo el patrimonio vivo que lo integra. Así mismo, a partir de un análisis con enfoque de género, históricamente los hombres han tenido un papel importante en la construcción no solo material, sino cultural, por medio de las artes y oficios que le han dado identidad al barrio. Sin embargo, poco se dice del papel de las mujeres en la construcción de la vida barrial (social, cultural, económica y política), pues permanecen invisibilizadas.

Por tanto, la investigación parte de la pregunta: ¿dónde están las mujeres? Y es en este sentido como podemos entender que siempre han estado presentes por décadas, en las actividades cotidianas en el ámbito público y el privado y en cada uno de los ámbitos que configuran el territorio y los procesos de la vida comunitaria del barrio. Así, es importante revertir la concepción que se le ha venido dando al término “patrimonio”, el cual se ha fundado en una

1 Tesis que se desarrolla en el Programa de Doctorado en Procesos Territoriales: Región, Ciudad, Arquitectura y Patrimonio en la Facultad de Arquitectura de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

visión material, monumental, arquitectónica y a partir de una visión masculina, y ha omitido el valor cultural inmaterial y desde el enfoque femenino.

Ante esto, la investigación adopta una metodología que se apoya en la investigación acción participativa (IAP). El propósito de esta es aportar en el reconocimiento de las mujeres como agentes culturales activos por medio de los saberes y prácticas culturales que integran una parte del patrimonio vivo del barrio de Analco, con estrategias de gestión cultural comunitaria (GCC). Estas se orientan además a fortalecer la participación de las mujeres en la planificación, diseño y gestión en los espacios comunitarios², y a potenciar sus capacidades organizativas, creativas y económicas mediante proyectos culturales de base comunitaria.

METODOLOGÍA

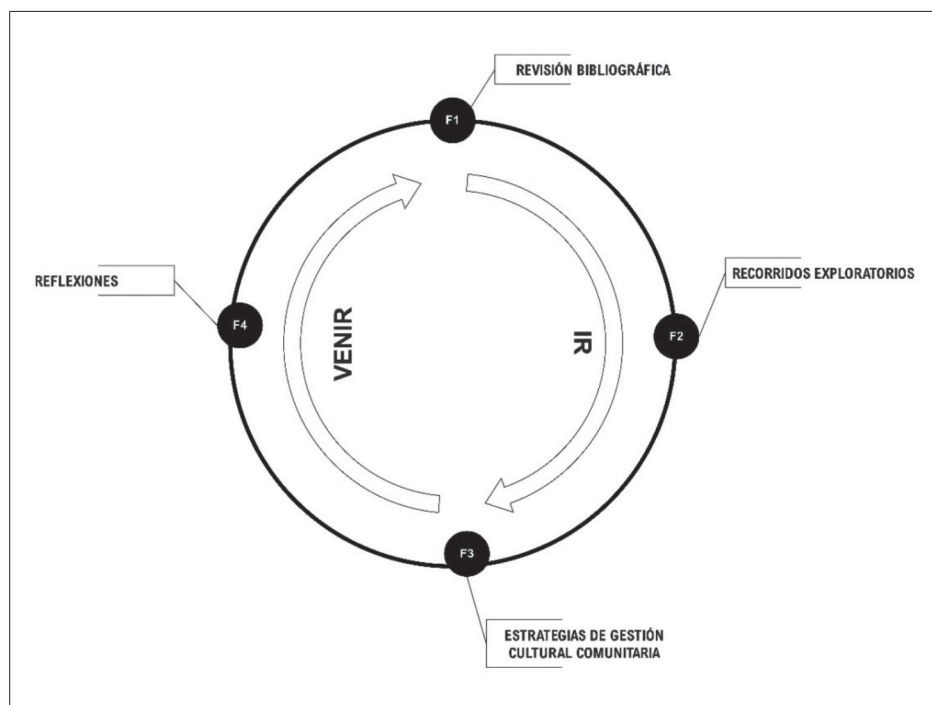
La investigación se desarrolló bajo la metodología de IAP, un enfoque que involucra a la comunidad en los procesos de indagación, análisis y transformación de su entorno. Esta metodología se caracteriza por su flexibilidad, carácter cíclico y reflexivo, lo que permite la adaptación constante de estrategias a partir de las necesidades emergentes. A partir de una lógica no lineal, favorece la construcción de conocimiento colectivo mediante el diálogo horizontal entre la investigadora y las participantes, con el fin de comprender y transformar conjuntamente las dinámicas sociales, culturales y espaciales que afectan a la comunidad.

La IAP se articuló con la GCC, concebida como un proceso impulsado por las propias comunidades, que participan como sujetos en su desarrollo (Guerra Veas 2020). Este enfoque se fundamenta en una praxis flexible que se apoya en la acción y se adapta a cada contexto (Yáñez Canal 2019). En la práctica, la metodología permitió un ciclo de análisis y acción continua (diagnóstico, diseño, implementación, observación y reajuste) que propició una comprensión amplia y profunda de la realidad comunitaria. Una ventaja fundamental de la articulación entre IAP y GCC fue el fortalecimiento de vínculos de confianza y diálogo horizontal, lo que permitió reconocer la

2 Se refiere a lugares de encuentro y convivencia que producen relaciones y vínculos entre personas de diversas características (Castellano y Pérez 2003).

relevancia de la memoria colectiva, el sentido de pertenencia y la identidad cultural en la resignificación del espacio público.

FIGURA 1. METODOLOGÍA IAP



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

El proceso metodológico se adaptó mediante cuatro fases. En la primera se analizan los conceptos de patrimonio vivo y la participación de las mujeres. También incluyó la recopilación de información estadística relacionada con el número de población femenina, información sociodemográfica y de cartografía geoestadística. Consistió en una revisión bibliográfica y en un análisis estadístico socio-urbano. También se revisaron los documentos del diagnóstico urbano del Centro Histórico del municipio de Puebla. La segunda fase consistió en un análisis cualitativo sustentado en recorridos exploratorios en la zona de estudio. Incluyó reportes fotográficos, observación de la problemática, mapeos con mujeres, charlas y diálogos con mujeres del barrio. Con el acercamiento a la comunidad femenina, también se identificaron actores

sociales. A partir de estas dos primeras fases, mediante aproximaciones sucesivas se construyó la problemática de mujeres del barrio de Analco de entre 30 y 80 años. La tercera fase parte del análisis de las dos fases anteriores. A partir de los resultados obtenidos, se definieron y se pusieron en marcha las estrategias de GCC, las cuales también fueron herramientas para el acercamiento de las mujeres. Además se identificaron sus saberes, necesidades y capacidades, que se fueron incorporando de forma progresiva a las estrategias. La cuarta fase consistió en las reflexiones en torno a los hallazgos obtenidos en el proceso de la IAP y las estrategias de GCC. La figura 1 ilustra el proceso metodológico empleado en la investigación.

En el marco de las fases metodológicas, se emplearon diversas herramientas participativas orientadas a visibilizar y comprender las dinámicas cotidianas de las mujeres en el barrio. La observación participante permitió registrar prácticas comunitarias, redes de cuidado y formas de organización, mediante la inmersión en actividades diarias como reuniones, celebraciones religiosas, trayectos cotidianos y festividades. Esta técnica facilitó identificar espacios percibidos como seguros o inseguros y dinámicas de apropiación simbólica y exclusión territorial; también creó vínculos de confianza que permitieron el acceso a saberes y experiencias difícilmente obtenibles en entrevistas convencionales.

De manera complementaria, el registro audiovisual documentó prácticas culturales que forman parte del patrimonio vivo, como oficios tradicionales, rituales religiosos, peregrinaciones y la preparación de alimentos, lo cual proporcionó evidencia visual de los saberes transmitidos entre generaciones.

Las entrevistas informales, realizadas en espacios significativos como hogares, talleres y lugares públicos, permitieron explorar memorias, percepciones y experiencias en torno a la vida barrial y la relación con el espacio público.

Por último, los talleres culturales (apoyados en estrategias de GCC) tuvieron como propósito recuperar las memorias barriales desde la perspectiva de las mujeres. Con técnicas como cartografía social, círculos de memoria y relatos multigeneracionales, se fomentó el reconocimiento del papel femenino en la configuración social, cultural y simbólica del barrio. Estos espacios contribuyeron a fortalecer redes comunitarias y a consolidar procesos de confianza y protagonismo de las mujeres en la vida colectiva.

MUJERES, PATRIMONIO VIVO Y VIDA BARRIAL: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Las mujeres han enfrentado históricamente desafíos estructurales en las diversas esferas territoriales, que se manifiestan en la invisibilización de sus aportaciones y la naturalización de las prácticas culturales que realizan en la vida cotidiana. Esta falta de reconocimiento no es un fenómeno aislado, sino que responde a procesos de exclusión que han deslegitimado su papel en el desarrollo comunitario y en la vida barrial. Como señalan Bastida y Torrealba en Hernández (2020), la omisión de las mujeres en el registro de la vida colectiva implica una restricción de reconocimiento, lo que contribuye a reforzar dinámicas de segregación social y espacial. La vida barrial, entendida como un proceso social que se manifiesta en espacios compartidos en la cotidianidad, se encuentra atravesada por estas desigualdades, lo que causa tensiones y conflictos que repercuten directamente en la cohesión y sostenibilidad de las comunidades.

La invisibilidad de las mujeres no solo se expresa en la falta de reconocimiento cultural, sino que se encuentra profundamente vinculada a factores económicos, religiosos, políticos y sociales que han excluido de forma sistemática la perspectiva femenina. Como advierte Hernández López (2020), la ausencia de esta visión limita la comprensión integral de los fenómenos sociales, al ignorar dimensiones centrales de la vida comunitaria en las que las mujeres tienen un papel activo. En este sentido, su participación en espacios creados para ellas y con ellas constituye un elemento esencial para fortalecer procesos de empoderamiento y visibilización (Plasencia Rodríguez s./f.). Tales espacios posibilitan el ejercicio de la voz femenina en la toma de decisiones y favorecen la construcción de nuevas narrativas que reconocen el aporte de las mujeres en la configuración simbólica y material de los barrios.

En ese sentido, la participación de las mujeres adquiere un papel decisivo en la preservación y transmisión del patrimonio vivo. Este concepto no se limita a una visión estática de la cultura, sino que se vincula a elementos tradicionales y contemporáneos, caracterizados por su dinamismo y por estar presentes en las prácticas y saberes que se transmiten entre generaciones (López Borbón 2015). Dicho patrimonio se circunscribe solo a expresiones materiales y también comprende prácticas cotidianas como la gastronomía, los rituales religiosos, las celebraciones festivas y los oficios, que son sostenidos en gran medida por el trabajo y el compromiso de las mujeres.

De acuerdo con Miyares (2008), y como podremos ver más adelante, llegan a ser portadoras de un legado cultural que garantiza la transmisión de conocimientos, valores y tradiciones, lo cual constituye un factor esencial para la reproducción del tejido social. Su participación va más allá de la mera preservación: se trata de una construcción simbólica y subjetiva que define la identidad colectiva y el sentido de pertenencia al barrio. Así, las prácticas y saberes femeninos refuerzan la cohesión comunitaria y mantienen vivas las tradiciones, aportando al desarrollo sostenible de sus comunidades (Unesco 2015).

Es fundamental señalar que el concepto de “patrimonio cultural” no es neutro, sino que está atravesado por las experiencias diferenciadas de mujeres y hombres. Tal como subraya Blake (2015), el análisis del patrimonio requiere abordarse desde una perspectiva de género que valore de manera equitativa las contribuciones de ambos. Esto implica reconocer que las mujeres participan en el mantenimiento de la vida comunitaria y que su acción transforma las dinámicas barriales, resignifica los espacios y enriquece los procesos de transmisión cultural.

En síntesis, la visibilización del papel de las mujeres en la vida barrial y en la construcción del patrimonio vivo resulta indispensable para replantear las políticas culturales y urbanas desde un enfoque inclusivo. Reconocer su protagonismo contribuye a subsanar una deuda histórica desde el punto de vista de equidad y justicia social, y fortalece la capacidad de las comunidades para enfrentar los retos contemporáneos de la segregación, la gentrificación y la pérdida de identidad cultural. El análisis de estas dinámicas desde una perspectiva de género permite, en consecuencia, valorar los aportes de las mujeres y promover su empoderamiento y asegurar la sostenibilidad de la vida comunitaria en los barrios históricos.

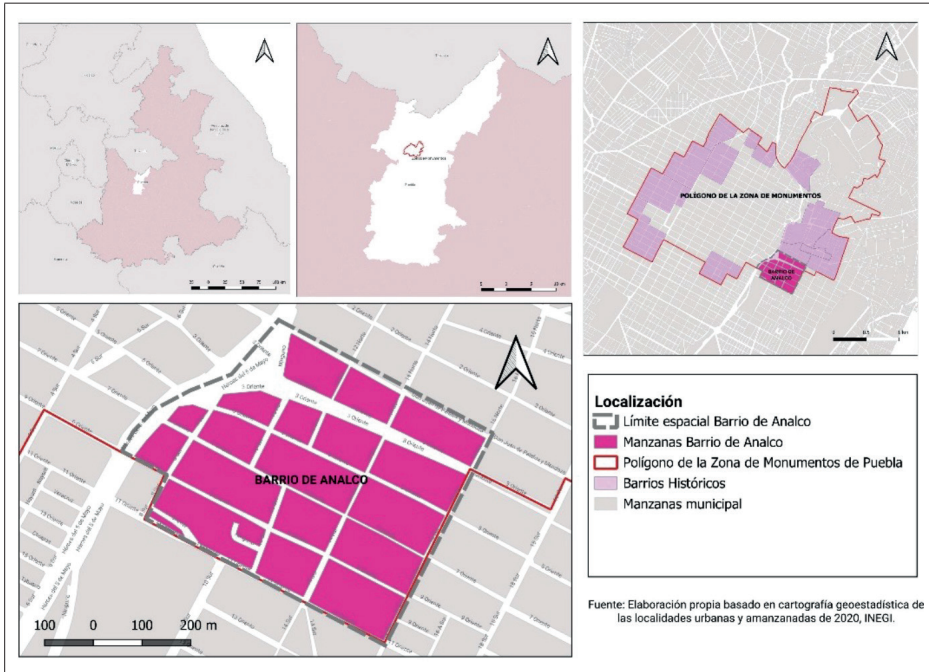
ENTRE GENTRIFICACIÓN Y MEMORIA CULTURAL: EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO VIVO DEL BARRIO DE ANALCO

Desde la declaratoria del Centro Histórico de Puebla como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Unesco en 1987, los procesos de renovación urbana han modificado de manera profunda la dinámica social, cultural y económica de los barrios tradicionales.

Si bien estas declaratorias internacionales buscan salvaguardar el patrimonio material e inmaterial, en la práctica los proyectos urbanos derivados han privilegiado la inversión privada, el turismo y el sector comercial formal,

en detrimento de las comunidades históricas y de los sectores más vulnerables, particularmente las mujeres. Tal es el caso del barrio de Analco, que queda al suroriente de la zona de monumentos del Centro Histórico de Puebla. La figura 2 visualiza la localización de la zona de estudio.

FIGURA 2. LOCALIZACIÓN DEL BARRIO DE ANALCO



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020, el 52,23 % de la población del barrio corresponde a mujeres, las cuales enfrentan desplazamientos económicos, sociales y culturales que restringen su participación comunitaria y el acceso a los beneficios de la revitalización urbana. Factores como el turismo, la gentrificación y la privatización del espacio público han profundizado las desigualdades, afectando en mayor medida a mujeres en situación de dependencia económica y de cuidados.

Del total, un 14,11 % corresponde a niñas y un 20,98 % a mujeres adultas mayores, sectores con alta vulnerabilidad y pobreza (entre 34 % y 50 %), en un contexto de marginación urbana media. Además, el 46 % de los hogares

de Analco están encabezados por mujeres, lo que refleja un papel central pero también precarizado en la organización barrial. Las niñas y las adultas mayores se encuentran en mayor riesgo ante las transformaciones territoriales. Aquellas enfrentan limitaciones en seguridad y acceso al espacio público, mientras que estas presentan movilidad reducida y dependencia económica. La pandemia de covid-19 agravó esta situación, incrementando la carga de cuidados, el aislamiento y el deterioro del bienestar físico y mental de las mujeres.

El cambio en la vocación económica del barrio también ha afectado la identidad cultural y en los oficios tradicionales (como la panadería, la alfarería, la curtiduría y la herrería), que han sido sustituidos por actividades ligadas al turismo y a los servicios (hoteles, restaurantes y bares). Si bien persiste el comercio al por menor y la venta de artesanías, con amplia participación femenina, estas actividades se desarrollan en un contexto de resistencia al desplazamiento y de búsqueda de permanencia en el territorio. La ilustración 1 muestra las actividades económicas que desempeñan algunas mujeres en Analco.

ILUSTRACIÓN 1. ACTIVIDADES ECONÓMICAS FUNDAMENTADAS
EN VENTA DE ALIMENTOS Y PRODUCTOS ARTESANALES



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

En el barrio de Analco, las mujeres desempeñan un papel fundamental en la construcción del patrimonio vivo, mediante prácticas y saberes cotidianos que le otorgan identidad al territorio. Su participación se desarrolla en espacios públicos (como calles y parques), privados (como viviendas y patios) y semipúblicos (parroquia, centros educativos y vecindades), consolidando vínculos comunitarios en la vida cotidiana.

Así mismo, su presencia es central en las festividades religiosas y comunitarias, entre las que destacan las celebraciones al Santo Ángel Custodio, la Virgen de Tzocuilac o la Virgen de la Asunción y la Procesión del Silencio. En ellas las mujeres asumen tareas organizativas y simbólicas, ya sea como porteadoras o responsables de la ornamentación parroquial y de la preparación de alimentos tradicionales. Recientemente, algunas mujeres han comenzado a ocupar funciones de mayor visibilidad, como el de monitoras parroquiales encargadas de la coordinación litúrgica.

En el ámbito cultural, su participación también se manifiesta en el Carnaval de Huehues, celebrado entre febrero y marzo, en el que contribuyen como danzantes y en la confección de los vestuarios tradicionales. Estas prácticas reflejan la continuidad de las tradiciones barriales y también la capacidad de las mujeres para incidir en la preservación, transmisión y resignificación de la memoria cultural del barrio. La ilustración 2 expone la participación de las mujeres en actividades culturales del barrio.

ILUSTRACIÓN 2. PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN ACTIVIDADES CULTURALES DEL BARRIO DE ANALCO



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

En el barrio hay saberes tradicionales y contemporáneos que tienen las mujeres como parte de su patrimonio, que representa una parte sustancial en su cotidianidad y les otorga identidad. Estilistas como Carmen, cocineras como Isabel, alfareras como Francisca y panaderas como la Sra. Centurión se han ido adaptando a los cambios territoriales espacial, social y culturalmente. Estas actividades son un medio con el cual adquieren ingresos económicos y además una forma de adquirir cierta autonomía para cuidar y apoyar a su familia.

También han sido un gran desafío por los estereotipos y funciones de género tradicionales, como la alfarería o la panadería, considerados oficios que solo los hombres podían realizar. Son un desafío de resistencia diaria la producción de sus artesanías frente a los cambios locales y globales.

Los oficios se convierten en una herencia generacional, como en el caso de Rosita (56 años), que toda la vida ha vivido en el barrio, y desde los 6 años elabora comida tradicional como gorditas y tlacoyos. El oficio lo heredó de su abuela, que lo ejerció durante 75 años en el patio de su vecindad. Es una actividad que convoca a los habitantes del barrio o a quienes lo dejaron pero regresan los fines de semana para degustar este platillo típico. Considera que este trabajo seguirá con su hija, completando así cuatro generaciones en esta práctica tradicional en el barrio. La ilustración 3 muestra algunos los oficios que desempeñan las mujeres.

ILUSTRACIÓN 3. LOS OFICIOS SE CONVIERTEN
EN UNA HERENCIA GENERACIONAL



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

El reconocimiento de las mujeres como portadoras de prácticas culturales vivas implica ampliar la noción de “patrimonio” más allá de los bienes materiales (como edificios, monumentos o infraestructuras) para incluir expresiones simbólicas, saberes, tradiciones, prácticas y experiencias colectivas que dan sentido al territorio. En el barrio de Analco, este patrimonio vivo se materializa en una diversidad de manifestaciones culturales que abarcan desde oficios tradicionales, como la alfarería, la panadería o la curtiduría, hasta expresiones gastronómicas, formas de organización comunitaria en festividades religiosas, dinámicas de comercio local y danzas colectivas. Dichas prácticas constituyen un legado histórico y que se han adaptado y transformado con el transcurrir del tiempo, garantizando su vigencia en la vida contemporánea del barrio.

Sin embargo, a pesar de que estas expresiones conforman un tejido cultural esencial para la cohesión comunitaria y la preservación de la memoria barrial, las mujeres continúan enfrentando barreras estructurales. La falta de reconocimiento institucional y el escaso apoyo en procesos de planeación y gestión patrimonial han limitado su participación en los ámbitos de toma de decisiones. Esta situación se ve agravada por la persistencia de una estructura social patriarcal, que tiende a relegar los saberes femeninos al ámbito doméstico o a actividades consideradas de baja importancia cultural, reproduciendo así la invisibilización histórica de la contribución de las mujeres al sostenimiento de la vida comunitaria.

El acercamiento metodológico con la comunidad femenina del barrio permitió identificar una riqueza de saberes, prácticas y conocimientos que se transmiten de generación en generación y que configuran un patrimonio cultural inmaterial indispensable para la identidad local. No obstante, este patrimonio, al estar apoyado en oficios y prácticas de carácter cotidiano, ha sido tradicionalmente excluido de las políticas de planeación urbana y de los programas de gestión y promoción cultural, lo que causa una tensión entre su vitalidad comunitaria y su falta de reconocimiento formal.

En este sentido, la experiencia del barrio de Analco evidencia la necesidad de replantear la noción de “patrimonio” desde una perspectiva inclusiva y de género, capaz de valorar la centralidad de las mujeres en la construcción y preservación del tejido cultural. Ello implica documentar y visibilizar sus aportes, además de incorporar sus voces y prácticas en los procesos institucionales de planeación y desarrollo comunitario, reconociendo que la cultura viva que sostienen constituye un recurso fundamental para la memoria, la cohesión social y la sostenibilidad del territorio.

LA GESTIÓN CULTURAL COMUNITARIA
COMO ESTRATEGIA PARA FORTALECER EL PAPEL
DE LAS MUJERES EN EL BARRIO DE ANALCO

Frente a los desafíos que enfrentan las mujeres en contextos urbanos marcados por la desigualdad de género, la investigación desarrollada en el barrio de Analco (Puebla) se ha centrado en diseñar e implementar estrategias de GCC a partir de la iniciativa Mujeres Construyendo Barrio. Esta experiencia se configura como una herramienta primordial para visibilizar los saberes femeninos, fortalecer sus capacidades organizativas y potenciar su participación en la vida pública del barrio. Mediante la memoria, el arte y la cultura, se ha buscado promover procesos de apropiación del espacio urbano, contribuyendo a construir una ciudad más equitativa e incluyente. El objetivo central de esta iniciativa ha sido garantizar el derecho de las mujeres a la ciudad y a la vida cultural, permitiéndoles incidir de manera activa en la creación de narrativas urbanas, en la construcción de comunidad y en el impulso de procesos culturales locales. Para ello se adoptó un enfoque de GCC que permitió articular estrategias orientadas a consolidar redes de colaboración, promover la transmisión intergeneracional de saberes y fortalecer la autoestima, la autonomía económica y la participación social de las mujeres.

El punto de partida fue el reconocimiento de las mujeres como gestoras culturales y portadoras de un patrimonio vivo que, por medio de sus prácticas, preserva oficios tradicionales, expresiones artísticas, memorias colectivas y formas de organización comunitaria. La participación no se limitó exclusivamente a mujeres del barrio, sino que también incluyó la colaboración de mujeres externas, lo que permitió establecer un diálogo enriquecedor entre distintas trayectorias y experiencias. El cuadro 1 integra el ámbito social al que pertenecen y la aportación de cada una de ellas en la iniciativa.

CUADRO 1. CONTRIBUCIÓN DE MUJERES EN LA INICIATIVA

Ámbito social	Mujeres	Contribución
Habitantes de Analco	Isabel	Colaboradora activa de la organización y apertura para el uso de la cocina económica, donde trabaja para el desarrollo de ciertas estrategias.
	Olga	Colaboradora activa en la gestión y la difusión de las actividades implementadas.
Habitantes de Analco	Julia	Tallerista de máscaras en cartonería, además de participar y colaborar en otras actividades comunitarias.
	Ruth	Tallerista de máscaras en cartonería. Participante activa en diversas actividades comunitarias.
	Marcela	Colaboradora activa en propuestas para la mejora de su barrio. Organiza clases de yoga y de lectura creativa y es instructora.
	Carmen	Colaboradora en actividades comunitarias. Apoyó en el adorno del Fresno de parque Jerusalem y el recibimiento de la Rodada de Calaveras.
Artistas, emprendedoras	Ariadna y Viridiana	Instructoras del taller de encuadernación.
	Raquel	Instructora del taller de escritura “Narrar nuestros senti pensares”.
	Aline	Colaboradora en la gestión y la implementación del taller de fotografía para mujeres. También colaboró en la proyección de cine Territorios, alternativas y comunidades.
	Florencia	Colaboradora en taller de bisutería creativa.
	Gabriela	Colaboradora en la gestión y desarrollo de taller “Escritura Creativa Analco 2023”.
Académicas	Norma	Colaboradora en la gestión del taller “Piñatas tradicionales”.
Ciudadanas de otros barrios y colonias	Perla	Tallerista en actividades relacionadas con la reutilización de materiales; además, propone talleres creativos.
	Ana	Tallerista en taller “Piñatas tradicionales”.
	Dani	Tallerista en “Primeros auxilios”.
	Patricia	Colaboradora en el desarrollo de talleres.
Asociación civil	Rocío	Tallerista en la sensibilización y la construcción de un jardín polinizador en el parque Jerusalem.

Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

Entre las primeras acciones implementadas, destacaron como parte de las estrategias de GCC talleres de expresión artística y cultural dirigidos exclusivamente a mujeres de la comunidad. Se diseñaron bajo la premisa de que el arte y la cultura constituyen herramientas poderosas para activar procesos de reconocimiento identitario, fortalecimiento comunitario y apropiación del espacio público, sobre todo en contextos donde la voz de las mujeres ha sido históricamente invisibilizada. Estos talleres se fueron agrupando en ejes temáticos a partir del desarrollo personal y colectivo de las mujeres, como fueron “Artes y oficios comunitarios”, “Cultura patrimonial”, “Cultura ecológica creativa”, “Senti pensares literarios”, “Cultura del cuerpo” y “Cine sensibilizador”. La ilustración 4 muestra las actividades realizadas, mientras que el cuadro 2 sintetiza los ejes temáticos, los objetivos de cada uno, las acciones estratégicas que se pusieron en marcha, los actores sociales involucrados y la población participante.

ILUSTRACIÓN 4. ACTIVIDADES DESEMPEÑADAS
EN LOS TALLERES DE LA INICIATIVA



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

CUADRO 2. EJES TEMÁTICOS Y RESULTADOS

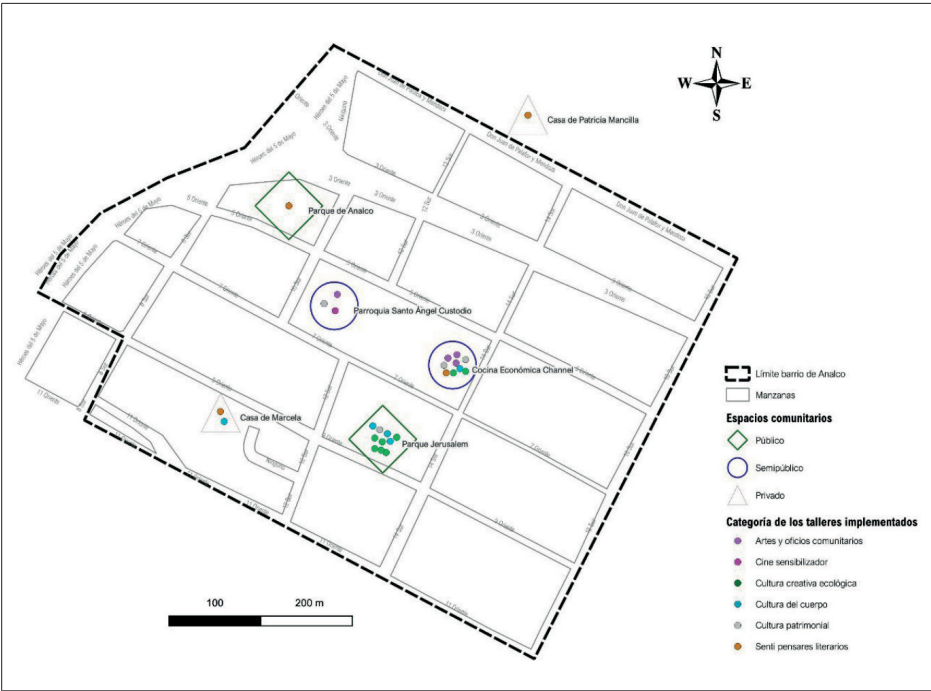
Eje temático	Objetivos	Acciones estratégicas	Actores involucrados	Número de participantes
Artes y oficios comunitarios	Fomentar la concurrencia de las participantes, fortaleciendo el bienestar en distintos ámbitos, como la economía solidaria, mediante la promoción e intercambio de saberes y conocimientos.	Taller de encuadernación. Taller de fotografía. Taller de bisutería. Taller de elaboración de flores.	Ariadna, Viridiana, Aline, Florencia, Perla, Isabel, Miriam, Cocina económica Channel, Casa Analco, Parroquia.	54
Cultura patrimonial	Transmisión generacional de saberes, conocimiento y practicas tradicionales.	Talleres de tejido. Taller de elaboración de piñatas. Taller de máscaras en cartonería.	Miriam, Isabel, Olga, Norma, Julia, Ruth, Cocina económica Channel, Casa Analco, Parroquia.	48
Cultura ecológica creativa	Promover conciencia y cuidado del ambiente por medio de buenas prácticas, incorporando la creatividad.	Talleres que promueven la reutilización de materiales. Creación y seguimiento de un jardín polinizador en el parque Jerusalem. Promoción del Fresno del Parque Jerusalem.	Perla, Rocío (Paraíso Colibrí) Antonio (Periferia Verde y Árboles Patrimoniales de Puebla), Roberto, Miriam, Casa Analco, vecinos de Analco.	75
Senti pensares literarios	Estimular los pensamientos y los sentimientos para interpretar nuestra realidad personal y colectiva mediante la escritura y la literatura.	Taller de escritura “Narrar nuestros sentipensares”. Talleres de lectura creativa. Jornadas de Escritura Analco 2023.	Marcela, Raquel, Gabriela, Patricia, Miriam.	21
Cultura del cuerpo	Cultivar el cuidado y defensa del cuerpo como primer territorio de las mujeres.	Clases de yoga. Taller de cocina saludable. Clases de tonificación de bajo impacto. Taller de primeros auxilios.	Marcela, Dani, Perla, Miriam, Cocina Económica Channel.	41
Cine sensibilizador	Promover espacios de reflexión y sensibilización en temas socioculturales y ambientales.	Ciclos de cine: “Territorios, resistencias y alternativas”.	Sandía Digital, Aline, Roberto, Miriam, Parroquia.	33

Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

El proyecto Mujeres Construyendo Barrio, desarrollado en el barrio de Analco (Puebla), constituye una experiencia emblemática de gestión cultural comunitaria con enfoque de género. Sus resultados muestran que los talleres y espacios de creación colectiva funcionaron como laboratorios comunitarios que favorecieron el intercambio de saberes vinculados a la memoria barrial, visibilizando el papel central de las mujeres en la preservación y transmisión del patrimonio cultural inmaterial.

La iniciativa se orientó a reconocer a las mujeres como sujetos culturales, sociales y urbanos, situándolas como portadoras de prácticas, memorias y relaciones de cuidado que configuran el patrimonio vivo del barrio. Desde un enfoque interdisciplinario, integró arte, memoria colectiva, capacitación en oficios, sostenibilidad ambiental y desarrollo económico local, lo que fortaleció tanto la apropiación cultural del espacio público como la revitalización simbólica y física del entorno.

FIGURA 3. IMPLEMENTACIÓN DE ACCIONES ESTRATÉGICAS EN ESPACIOS COMUNITARIOS



Fuente: Míriam Zúñiga Benítez.

Un aporte fundamental fue la resignificación de los espacios cotidianos, como el espacio público y el doméstico, los cuales se integran como escenarios de encuentro y construcción colectiva. Esto generó nodos comunitarios que reforzaron la cohesión social y el sentido de pertenencia. Como se puede ver en la figura 3, las actividades se realizaron en diversos espacios: públicos, semipúblicos y privados.

Además, el proyecto trascendió el ámbito cultural para consolidarse como estrategia de empoderamiento económico y social, al promover la autonomía de las mujeres mediante la preservación de saberes tradicionales y la creación de redes de apoyo.

En términos más amplios, Mujeres Construyendo Barrio se reconoce como una experiencia transformadora que sitúa a las mujeres en el centro de la construcción comunitaria y urbana. Su principal aporte radicó en haber creado procesos de reconocimiento identitario, cohesión social y apropiación territorial, lo cual contribuyó a repensar la ciudad desde un enfoque feminista e incluyente en el que la gestión cultural se concibe de como un instrumento técnico y práctica de cuidado, memoria y creatividad colectiva.

REFLEXIÓN DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

La investigación desarrollada en el barrio de Analco constituye un esfuerzo fundamental para reposicionar a las mujeres como portadoras y constructoras del patrimonio vivo, el cual supera la visión hegemónica y masculina que históricamente ha dominado la concepción del patrimonio cultural. Desde el enfoque de la IAP y de la GCC, se logró abrir un espacio de diálogo horizontal y de construcción colectiva que permitió visibilizar las prácticas, saberes y memorias femeninas como elementos esenciales de la vida barrial.

Uno de los aspectos más positivos del proceso fue la capacidad de las mujeres para resignificar su papel dentro de la comunidad. Por medio de los talleres de creación artística, de memoria barrial y de oficios tradicionales, se propició un ejercicio de reconocimiento identitario y de fortalecimiento comunitario que trascendió lo simbólico y se materializó en redes de confianza, en la reapropiación de espacios públicos y en la consolidación de la autoestima y la autonomía de las participantes. Estos logros muestran que la cultura y el arte son herramientas efectivas para impulsar transformaciones sociales en contextos de exclusión, ya que visibilizan saberes y potencian capacidades organizativas y económicas de las mujeres.

Así mismo, la metodología implementada permitió que el patrimonio vivo dejara de ser entendido únicamente como un conjunto de prácticas residuales del pasado y pasara a reconocerse como un tejido dinámico, en constante transformación y profundamente enraizado en la vida cotidiana. En este sentido, la investigación evidenció que las mujeres son a la vez guardianas de tradiciones heredadas e innovadoras que adaptan, reconfiguran y recrean sus prácticas culturales frente a los cambios locales y globales.

No obstante, la investigación también revela una serie de tensiones y limitaciones estructurales que condicionan la acción comunitaria y cultural de las mujeres. En primer lugar, la falta de reconocimiento institucional y de apoyo gubernamental limita la sostenibilidad de las iniciativas y reduce la capacidad de las mujeres para incidir en la planeación urbana y en los procesos formales de gestión del patrimonio. La lógica predominante, centrada en el turismo y la inversión privada, desplaza las necesidades comunitarias y expone al barrio a fenómenos como la gentrificación, la segregación social y la pérdida de identidad cultural. Este panorama reproduce la desigualdad de género en la vida urbana y pone a las mujeres en una situación de vulnerabilidad.

En segundo lugar, si bien la metodología participativa favoreció el diálogo horizontal, el proceso enfrentó el desafío de la resistencia cultural derivada de estereotipos de género arraigados. Algunas prácticas y oficios desempeñados por mujeres aún se consideran socialmente secundarios o de baja importancia cultural, lo cual dificulta su plena valorización dentro de las narrativas institucionales del patrimonio. Además, la participación de las mujeres implicó una doble carga, pues muchas debieron repartir su tiempo entre la vida doméstica, el trabajo comunitario y la actividad cultural, lo que refleja la persistencia de desigualdades estructurales en la distribución de los cuidados y las responsabilidades familiares.

En síntesis, la investigación en el barrio de Analco representa un aporte significativo al debate sobre patrimonio, género y ciudad. Sus aspectos positivos radican en crear procesos de empoderamiento, visibilización y fortalecimiento comunitario, mientras que sus limitaciones ponen en evidencia la urgencia de replantear las políticas culturales y urbanas desde una perspectiva inclusiva, feminista y comunitaria. La experiencia demuestra que la sostenibilidad del patrimonio vivo no puede entenderse sin el reconocimiento del papel de las mujeres y sin la incorporación de sus voces en los espacios de decisión.

CONCLUSIÓN

La investigación realizada en el barrio de Analco permite afirmar que la inclusión de las mujeres en los procesos de planeación urbana y gestión cultural no es únicamente una cuestión de justicia social, sino una condición indispensable para la sostenibilidad del patrimonio vivo y la cohesión comunitaria. El trabajo demuestra que a pesar de haber sido históricamente invisibilizadas, las mujeres han sostenido prácticas, saberes y redes de cuidado que constituyen la base de la identidad barrial y de la vida cotidiana, configurando un patrimonio inmaterial dinámico y en constante transformación.

La aplicación de la IAP articulada con la GCC hizo posible documentar y visibilizar estos aportes, al tiempo que creó procesos de empoderamiento, fortalecimiento organizativo y resignificación del espacio público y doméstico. Tales acciones contribuyeron a que las mujeres se reconocieran como gestoras culturales y sujetos activos en la construcción de comunidad, favoreciendo la apropiación territorial y la producción de nuevas narrativas urbanas.

No obstante, los resultados también evidencian las tensiones estructurales que enfrentan las mujeres frente a la lógica predominante de la gestión urbana que se fundamenta en el turismo y la inversión privada, la cual produce fenómenos de gentrificación, exclusión y pérdida de identidad cultural. La falta de reconocimiento institucional y el peso de estereotipos de género continúan limitando la plena valorización de sus prácticas y saberes dentro de las políticas culturales y urbanas.

En este sentido, la experiencia de la iniciativa Mujeres Construyendo Barrio constituye un referente de cómo las mujeres pueden impulsar procesos de transformación social y cultural desde abajo, demostrando que el patrimonio no es monumental o material, sino también cotidiano, relacional y profundamente ligado a las prácticas femeninas. Repensar la ciudad desde esta perspectiva implica avanzar hacia modelos de gestión inclusivos, feministas y comunitarios en los que la cultura se reconozca como un recurso colectivo para garantizar el derecho a la ciudad, el fortalecimiento de identidades locales y la construcción de territorios equitativos.

BIBLIOGRAFÍA

Blake, Janet. 2015. "Género y patrimonio cultural inmaterial". *Igualdad de género: patrimonio y creatividad*, 48-59. Organización de las Naciones Unidas para Educación, la

- Ciencia y la Cultura. http://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/cdis/iguldad_de_genero.pdf.
- Castellano, César y Tomás Pérez. 2003. "El espacio barrio y su espacio comunitario, un método para la estructuración de lo urbano". *Revista INVI*, 18(48), 78-92.
- Guerra Veas, Roberto. 2020. *Pensar lo comunitario. Comunidades, cultura y participación*. Santiago: Ediciones Egac.
- Hernández López, Irma. 2020. "La invisibilización como metáfora: una categoría de análisis para identificar el proceso de invisibilización en problemáticas sociales". *Trama, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9, 100-131. <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v9i1.5271>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). 2020. Censos de Población y Vivienda. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/> [Consultado el 23 de julio de 2024].
- López Borbón, Liliana. 2015. "Políticas culturales y construcción de ciudadanía". Conferencia de la Cultura, Pamplona (España): Federación Estatal de Gestores Culturales.
- Miyares, Alicia. 2008. "Cultura y derechos de las mujeres". *Aula Intercultural. El portal de la educación intercultural*, 6-7.
- Plasencia Rodríguez, Laura. "Visibilizar lo invisible: apostar por una mirada femenina del mundo". s./f. *TiCambia*. <https://ticambia.org/itinerario/visibilizar-lo-invisible-apostar-por-una-mirada-femenina-del-mundo/#primerapersona>
- Ramírez Rosete, Norma Leticia; José Alejandro Reyes Granados y Basilio Calderón Caldero. 2020. "El turismo y su impacto en el patrimonio cultural del Centro Histórico de Puebla". *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6, 129-54.
- Unesco. 2015. "Patrimonio cultural inmaterial y género" 16. <https://ich.unesco.org/doc/src/34300-ES.pdf>.
- Yáñez Canal, Carlos. 2019. "La gestión cultural: hacia la construcción de un método ametódico". *Métodos y Herramientas en la Gestión cultural. investigación y experiencias en América Latina*, 227. Manizales.

AGUSTINA MOSSO

*El rescate del patrimonio cultural gastronómico santafesino
a partir de las escrituras del saber culinario. Para una lectura
y conservación en clave de género e interseccional*

INTRODUCCIÓN.
DEL PROYECTO COLECTIVO “TRANSMITIR LA COCINA
DESDE LA REGIÓN” AL PROPIO “PATRIMONIO CULTURAL,
ESCRITURAS, SABER CULINARIO Y GÉNEROS EN SANTA FE”

Este capítulo recupera la propuesta presentada en el año 2021 en la Cátedra Libre PCI, de la Universidad Nacional de La Plata, titulada “*De la A a la Z de la cocina santafesina* (Caldo 2020), reflexiones sobre la experiencia de escribir colectivamente un recetario de cocina con memorias regionales”. Dicha exposición remitió a las actividades de extensión y comunicación científica consideradas como el antecedente principal del actual proyecto posdoctoral (ISHIR-Conicet, UNR) a cargo de quien suscribe, que retoma la propuesta del mencionado trabajo (Transmitir la cocina desde la región, 2018-2019) de convocar para la construcción colectiva de un archivo de libre acceso que conserve los saberes sobre la cocina de la provincia de Santa Fe (Argentina) como patrimonio cultural.

Las primeras estrategias de recuperación del material recopilado invitan a revisar los desafíos en los procesos de patrimonialización y también la necesaria lectura con carácter de género e interseccional que exige el tratamiento de las identidades ordenadas en torno a la escritura del saber-hacer culinario. Este capítulo muestra los avances en materia de trabajo de campo, esto es, el acercamiento concreto a las recetas compartidas por vecinos y vecinas de la nombrada provincia ya no para una publicación como el “*De la A a la Z*” (2020), sino con el objeto de catalogarlas e incluirlas en un archivo del patrimonio cultural gastronómico de una provincia de Argentina, en su condición de libre acceso (para la consulta digital abierta)¹. Este capítulo también habla sobre las dificultades al momento de clasificar las escrituras de recetas de cocina populares conservadas y compartidas por la comunidad convocada, y también de la transmisión de la relevancia de la confección del citado repositorio que las ponga en valor para su posterior estudio (de los estilos, contenidos, identidades de género de sus escribientes, de las memorias, tradiciones, tensiones, historias, etc.).

Para abordar el tema, reflexionamos, primero, sobre el concepto de “patrimonio” y sus implicaciones comunitarias, y también acerca del efecto de

1 Al respecto, recomendamos visitar <http://www.recetariosantafesino.com.ar>

los estudios que abordan los retos de los procesos de patrimonialización de los saberes locales sobre la cocina. Por último, marcamos unas breves reflexiones, en proceso y construcción.

LOS AVANCES EN MATERIA DE PATRIMONIALIZACIÓN DE LA ESCRITURA DE LA COCINA

“Ortega Valcárcel (1998) establece que el patrimonio territorial comprende el conjunto de recursos naturales y culturales que constituyen el legado de un espacio geográfico determinado y que estos albergan una cierta valoración social” (Pinassi 2024, 69).

Así, entendemos que el *patrimonio comunitario* y las *comunidades patrimoniales* son términos que cobran relevancia en el ámbito de la era posmoderna-global y suramericana en particular, porque significan la relevancia de considerar las raíces identitarias que componen comunidad. Sabemos que las comunidades patrimoniales son colectivos congregados con el fin de salvaguardar patrimonios como parte integrante de su vida, volviéndose asignación de valor que las comunidades le otorgan. Estos mecanismos, dinámicos y complejos, se estructuran sobre la base de vínculos construidos desde representaciones identitarias que se producen de un devenir histórico común y de relaciones consensuadas (y problematizadas). Nos inscribimos en trabajos de extensión que deben ingresar a esos lugares-patrimonio que se les permite y desde allí interpretar los gestos que se comparten sobre pensares, sentires y modos de vivir de las sociedades según historias y la naturaleza. Iniciar procesos de patrimonialización conscientes de los permisos que se otorgan de colectividades que “brindan” sus culturas y trabajar con sus saberes como plausibles de volverse patrimonio implica comunicarse con actores sociales referentes de los territorios y a la vez encontrar entre sus intenciones la posibilidad de desarrollar actividades en pos de las temáticas abordadas. Trabajar con un conocimiento del espacio de la vida cotidiana, como en el caso de la cocina, tramita los lugares patrimoniales que se definen porosos, se modifican, hablan de pujas sociales políticas y témporo-espaciales. Aquí se tensionan “los componentes patrimoniales, entendidos en sentido amplio, y sus vínculos sociales, el contexto sociocultural, político y económico” (Pinassi 2024, 81).

Entonces, y desde los estudios que abordan el patrimonio cultural en perspectiva de género e interseccional (Viveros Vigoya 2016), empezamos por relevar recetas de cocina populares conservadas en el tiempo por escrito.

Recuperar ese patrimonio vivo centrado en los procesos comunitarios implica abrirse a la existencia de desigualdades y coincidencias en torno a qué se considera digno de reconocimiento, conservación e inclusión en archivos. El recorte espacial habla de la provincia de Santa Fe. Allí determinamos, mediante el proyecto PCC 042-18 “Transmitir la cocina desde la región”, financiado por la Agencia Santafesina de Ciencia, Tecnología e Innovación (2018-2020), que esta preferencia se justifica en que Santa Fe tiene una tradición histórica y variedad geográfica pasible de abordar por sus culturas alimentarias diversas (marcadas por creencias, festividades, acceso a alimentos, etc.).

La emergencia de categorías vinculantes a la arena patrimonial da cuenta de la complejidad que ha adquirido el patrimonio en la actualidad (Torre *et al.* 2009). Y dichos términos invitan a (re) pensar los patrimonios culturales y naturales, en general, y los de carácter rural. Mayoría en Santa Fe, estos últimos se reconocen y registran más allá de las versiones poco significadas que enfatizan valores excepcionales, en una narrativa patrimonial no-hegemónica. Si bien algunos de los términos averiguados, como el caso de las categorías de *paisaje cultural y urbano histórico* que adopta la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés), “se alinean detrás de discursos autorizados, resurgen otros que abren posibilidades para indagar las negociaciones que se activan en las patrimonializaciones, colocando en el centro de la escena a los sujetos como inductores de procesos, más allá de los bienes en sí mismos” (Pinassi 2024, 87) De ahí que el antecedente figurado en el “De la A a la Z de la cocina santafesina” (Caldo 2020) se define como recetario de cocina que orienta al cocinar, pero también recupera memorias culinarias regionales.

Los múltiples ejercicios de reflexión que desató esta publicación (Caldo 2019 y 2022; Caldo y Mosso 2023) nos permitieron pensar el trabajo en tono patrimonial. Un ejemplo lo conformó la contribución en los encuentros virtuales Memorias, Saberes e Identidades organizados por la Cátedra Libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en el 2021. Allí, entre otras cuestiones, advertimos que en ese recorrido por las localidades las personas narraban sus recetas extraídas de apuntes manuscritos de sus antepasados o propios. El proyecto referenciado no apuntaba a poner en valor esas escrituras, sino a producir nuevas recetas. Por lo cual, en el plan de trabajo de la beca posdoctoral que promueve este capítulo, rearmamos la muestra de pueblos y ciudades y regresamos a ellos para recuperar esa producción escrita sobre

los saberes de la cocina en perspectiva del patrimonio con carácter de género. Nos preguntamos por sus agentes, el vínculo con la cocina, los motivos que llevaron a escribir, los soportes de esa escritura y las tradiciones culinarias conservadas. Este libro-referencia del trabajo asumido fue germen de lo que, en el transcurso simultáneo del Doctorado en Estudios de Género (Universidad de Buenos Aires 2022)^[2], ordenó nuestra perspectiva en clave interseccional.

Esto es, atendemos la especificidad del cruce entre género, clase, etnia, sexualidad (Viveros Vigoya 2016 y Butler 1999) y entre otras variables de análisis más, en correlación con el informe Unesco (2015), que concibe al patrimonio como producto y proceso que suministra a las sociedades los recursos, en este caso de la cultura, que se heredan del pasado.

Apostamos a la utilización de esos recetarios escritos compartidos para la creación (presente) de otros y la transmisión a las próximas generaciones para su beneficio. En ellos las comunidades, en esa triple temporalidad, efectúan una elección consciente y reflexiva de lo que atesoran como identitario y característico de su terruño. Con todo, fue el libro compilado por Iñaki A. Urtizberea (2017) el que nos advirtió que la incorporación de la perspectiva de género a los estudios sobre patrimonio se considera reciente y nos deja al descubierto el carácter androcentrado de ese patrimonio cultural. Hecho que corroboramos al transitar por pueblos y ciudades de Santa Fe en convite a (desde espacios de la educación, el arte) formar parte de nuestra propuesta de trabajo de concentrar recetas para un archivo virtual.

Dijimos que la Unesco declara dentro de *patrimonio*³ conocimientos, creencias, técnicas artesanales y relatos, maneras de hacer, nombrar, producir y

2 Tesis titulada *Maestras productoras de saberes. Prácticas de escritura, trabajo editorial y disputas intelectuales. Argentina, primeras décadas del siglo XX*, realizada en el marco de la Beca Interna Doctoral-Conicet. Res. D n.º 3163 (14/09/2016). Expediente n.º 004552/16 (2017-2022) ISHIR-UNR, dentro del Doctorado en Estudios de Género (posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras), Universidad de Buenos Aires.

3 Concepto que fue institucionalizado en 2003, con la aprobación en París de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Unesco). Este acuerdo internacional fue ratificado en Argentina a partir de la Ley 26.118 del 2006. Sus manifestaciones se enumeran en prácticas, expresiones o técnicas transmitidas por las comunidades entre generaciones, en el suministro hacia las colectividades de un sentimiento de identidad. El artículo 13, inciso C, fomenta los estudios científicos, técnicos y artísticos para la salvaguardia eficaz del patrimonio cultural inmaterial, en particular el que se encuentre en peligro.

celebrar que forman parte de la identidad cultural de una comunidad. Volver ese patrimonio tangible implica promover tareas de documentación y registro para garantizar su perpetuación en espacios públicos que alberguen los saberes doméstico-culinarios, en nuestro caso, de Santa Fe. De esta manera, intentamos identificar marcas tangibles de la alimentación como parte del patrimonio cultural, las que situamos representadas en papeles sueltos en tanto *apuntes de cocina* que retienen en la memoria asuntos de trato cotidiano. Estos entrelazan pasos que deben respetarse y si no se registran pierden el poder de ayuda o guía para la acción (Caldo y Fugardo 2022). Reunir esas escrituras habilita la pregunta por sus agentes y permite considerar, en el patrimonio, una riqueza colectiva construida entre todos que se vuelve de importancia crucial para la democracia cultural.

Delimitar el patrimonio gastronómico en esta clave, con proyectos de investigación como el asumido, exige el compromiso ético y la cooperación “de la población para garantizar su conservación” (Llull 2005, 203) y hacer efectivas las legislaciones implantadas a tal efecto.

A su vez, ligamos el patrimonio alimentario con la construcción sociocultural, que se caracteriza por su carácter simbólico y capacidad para representar, mediante símbolos, una identidad (Prats 1997). Es un recurso heredado cuyo valor de uso puede imaginarse en las “demandas del mercado” (Greffé 2002, 29) como instrumento que da recursos turísticos y genera una renovación de la oferta utilizable por otros sectores dentro de lo sostenible. Aquí mencionamos la culinaria como un elemento de consumo cultural ligado, en muchos casos, a la comercialización y el agenciamiento de sus protagonistas.

Tal como explicamos, el saber doméstico anexo a la patrimonialización cultural, en el rescate de recursos que modifiquen las relaciones de las personas hacia lo que hacen y las formas en que conciben su cultura, debe leerse atento a las situaciones de dominación. Por ello decimos que consideramos el patrimonio culinario en clave de género y recurrimos a lo puntual del cruce interseccional. La recopilación y puesta en valor de los apuntes de cocina elaborados en el interior de los hogares de uso familiar da cuenta de quienes cocinan y hacen uso de esos escritos, textos que resuelven la alimentación cotidiana. Este hecho marca el valor simbólico de las recetas, que figuran lo que la comunidad ha aportado al conjunto de la cultura (Ballart 1997). Si el patrimonio es “un proceso que tiene que ver con la negociación de la memoria, la identidad y el sentido de lugar” (Smith 2011, 42), “implica la creación de sentido y su materialización en las representaciones sociales” (Vera 2018, 54).

Jean Davallon (2014) define *patrimonialización* como un acto por el cual una norma, un canon heredado del pasado, es sumergido por una categorización construida a partir del presente. Entonces el patrimonio en la herencia familiar tiene un sentido de continuidad, de contacto con el pasado, para que se use bajo una secuencia simbólica y de conservación y un valor capital. Así mismo, refiere a procesos de producción cultural por los cuales elementos culturales o naturales se seleccionan y reelaboran para nuevos usos sociales. Para ser considerado patrimonio cultural, un saber debe representar una identidad y ser activado por sus agentes de producción (por ejemplo, investigadores y técnicos), que reinterpretan el pasado con problemáticas contemporáneas, mediante remodelación o reconstrucción, elaboración o recuperación de las formas de sociabilidad y los valores.

Referimos aquí a los de uso económico y cultural: donde la perspectiva contextual es fundamental para abordar esa creación de los valores patrimoniales, como encadenamientos simbólicos, de identidad, legitimidad, impulso del desarrollo social y económico.

Sabemos que, según espacios y tiempos, el patrimonio adquiere diversos procesos de salvaguarda. Dar cuenta de su existencia implica ir en contra de los peligros del olvido. En nuestro caso, viabilizar su preservación y cuidado es la forma de resguardar la cultura culinaria y el imaginario social; esto es, el sentido de pertenencia de los santafesinos en paralelo a su conciencia sobre los significados que giran en torno a las funciones de los archivos. Si la *archivística* traslada el conjunto de saber-hacer en prácticas y principios que se consolidan para su preservación (según el concepto de *patrimonio*, reducido al material, que sostiene el artículo 1.º de la Convención de 1972, que difunde las normas de derecho interno de los Estados signatarios), registrar derechos humanos como fenómenos sociohistóricos y, por ende, culturales, implica situarlos en los contextos de su producción y su ejercicio. Así, el *derecho al patrimonio cultural* desde la geopolítica santafesina se garantiza en articulaciones entre las relaciones de los colectivos en torno a lo patrimonial. También alrededor de los conflictos asociados a ellas, que se vinculan a la persistencia de una matriz de colonialidad del poder y del saber a desarmar, señalamos históricamente androcentrado.

HIPÓTESIS Y CATEGORÍAS TEÓRICAS PARA PENSAR EN EL PATRIMONIO GASTRONÓMICO DE SANTA FE

Hablamos de patrimonio cultural para glosar las líneas de trabajo que asume un proyecto que transita por un camino que no deja de discutir el lugar de las mujeres en las cocinas de la provincia de Santa Fe, en tanto mayoría, desde el análisis de su acceso a la escritura. Además, se permite dudar, entre otras razones, de los papeles social y culturalmente asignados formulando preguntas acerca de quiénes conservan y comparten los saberes sobre la comida, quiénes los escriben, quiénes les otorgan valor más allá de su función doméstica y replantearse: ¿es solo un quehacer de las mujeres (que se configura en un traspaso de unas a otras)? Y de serlo, ¿qué saberes necesitan?, ¿cómo se posicionan con respecto a los varones que, quizá, ejercen la misma tarea? ¿Por qué son ellas mayoría en la conservación y transmisión de recetas y qué significa (en ellas) compartirlas, posicionarse como “cocineras o guardianas de papeles sobre la cocina familiar, de la provincia”? ¿Qué nos dicen esos apuntes, sobre todo, femeninos?

Montecino y Sarde (2014), aunque no tienen perspectiva de género, explican:

No se ha estudiado en profundidad el género literario que constituyen los cuadernos y los registros de recetas escritos por mujeres. Quizás la razón se anide en que se trata de escrituras inéditas y anónimas, que se heredan *transgeneracionalmente* de madre a hija, o bien en el devenir de familias, que no llegan a convertirse en libro impreso, sino en manuscritos cuya valoración es más íntima que pública. (61)

De ahí que nuestra hipótesis afirme que los apuntes de cocina no solo nos conectan con el universo cultural y de sociabilidad relativo a sus autores, en su mayoría mujeres, sino que se convierten en la marca tangible de la cocina/alimentación como parte del patrimonio cultural. Son una entrada directa, aunque no necesariamente literal, a las prácticas culinarias de personas que se definen dueñas de los recetarios impresos. Así que emprendemos el patrimonio cultural resultado de la vida diaria, que encontramos en cuadernos o papeles sueltos con recetas de cocina de lugares de la provincia que nos abren las puertas (tras citas presenciales y virtuales) y nos los comparten (en ese simple hecho de *pasaje* o en un taller, feria de libros o actividad análoga).

Designamos esa escritura *apuntes*: textos donde toman forma las notas ligeras para retener en la memoria asuntos de trato cotidiano (Caldo y Fugardo 2022), que tienen carga emotiva y sensible.

Recuperar el perfil patrimonial de esos saberes culinarios domésticos es un modo de agenciar procesos de patrimonialización cultural en resguardo de culturas comunitarias. Esto oficia a favor del rescate de recursos encaminados a modificar las relaciones de las personas hacia lo que conciben relevante en sus trayectorias vitales y familiares y cómo piensan sus culturas. De ahí que remitimos al carácter político de estos accionares, a la compilación para la intervención de estos bienes escritos que, históricamente, normalizan ciertas situaciones de dominio, entre negociaciones y tensiones. Decimos que el *patrimonio* es un proceso de construcción en el que participan diversos actores, con distinta capacidad de intervención. En este sentido, por ejemplo, la conformación del patrimonio arqueológico —con respecto a la disciplina científica— y su actual disputa de parte de las comunidades originarias nos conduce a discutir acerca de la noción de “patrimonio” y sobre la posibilidad de pensarlo comunitariamente, en una provincia donde este aspecto es relevante. Siempre a partir de la discusión con los géneros, “a las formas en que la arqueología actúa sobre los patrimonios, la cosmovisión de los pueblos indígenas, su concepción” (Mancini y Pérez Winter 2024, 100).

Abrimos un paréntesis para aclarar que la metodología asumida en el desarrollo de la experiencia es de corte cualitativo (investigación acción). Comprende el trabajo de búsqueda y recopilación en territorio, con el armado de repositorios de información y la construcción de análisis interpretativos de los materiales encontrados. Concretamente, en una primera etapa delimitamos una muestra territorial que ordena la provincia en secciones norte, centro y sur, para luego determinar en ellas los lugares de relevamiento. Luego, en una segunda etapa, formalizamos un trabajo de extensión crítica en territorio; de saberes con sujetos que devienen en objeto de estudio (Del Río 2013). En esta línea, realizamos visitas y talleres de puesta en común de los apuntes de cocina. Para ello tomamos contacto con centros culturales locales y desde allí operamos para la concreción de encuentros. Logramos una dinámica de abordaje dialógico de los materiales presentados, varias veces con el De la A a la Z en mano.

Cada reunión expresó “contratos acuerdos con los participantes” de respeto de las notas escritas y de aceptación a la digitalización. Ya en una tercera etapa, recuperamos saberes relevados en pos de la producción de ideas que

transforman la acción y comunicación (Freire 2002) y dan lugar a la preparación de un repositorio digital con el acopio de memorias que constituyen a la alimentación (y a la lengua) “un lugar de convergencia y elaboración de un colectivo” (Traversa 2011, 166). Ya recopilado el material, nos encontramos en su análisis con el enfoque de patrimonio en *perspectiva de género e interseccional*, conscientes de que sin la palabra viva en tanto matriz simbólica para la apropiación cultural no puede haber identidad; de ahí que pensamos el trabajo de campo una experiencia etnográfica cuyas bases interpretan la patrimonialización de saberes (Rockwell 2001 y 2009). Al fin, entendemos el rescate de las escrituras de la cocina popular santafesina de los espacios de la cotidianeidad en abono al sostenimiento de las expresiones culturales para la consolidación de identidades regionales. Esto con técnicas para el registro y difusión del patrimonio desde una producción científica que trascienda el ámbito académico y desempeñe un papel principal en la definición de políticas de gestión, tratamiento e intervención (por ejemplo, en el acompañamiento para las ciudades y los pueblos que ordenan su calendario anual con fiestas gastronómicas regionales que son fomento de actividades turísticas, económicas, recreativas, educativas, etc.).

De esta manera, el *trabajo de campo* se vuelve una instancia empírica, ámbito desde el cual agenciar la información, los procedimientos para obtenerla y la metodología (Guber 2011 y 2019), e involucrar expresiones adheridas a gestos, palabras e intervenciones.

En las escrituras de la cocina, con sus pautas de organización y códigos de significación como experiencias etnográficas de producción de conocimiento, conferimos valor al *patrimonio* para la continuidad de las representaciones que las comunidades santafesinas reconocen parte integrante. Lo anterior en función de su capital cultural identitario en tanto proceso social que se reorganiza (García Canclini 1999), aplica, transfiere, difunde (investigación) y utiliza (turismo) en su entorno y en respeto de la diversidad cultural⁴; de

4 En el marco de nuestra designación del 12 de mayo de 2021 de ayudante de primera-dedicación simple (Facultad Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario) para el desempeño en el dictado de la asignatura Procesos Históricos Argentinos y Patrimonio (materia perteneciente al tercer año de la Licenciatura en Turismo. Resolución número 28.014/21. FCP/ n.º 1040/21-universidad Nacional de Rosario).

los sentidos que giran alrededor de la construcción del patrimonio cultural gastronómico y comunitario santafesino.

Pero en retorno a las categorías teóricas necesarias para el proyecto, sabemos que los *archivos*, lejos de ser instituciones estancas, reflejan relaciones de poder y disputas políticas en las narrativas históricas y producciones de identidad hegemónicas (Palma y Pérez 2021). Con este presupuesto, y con intenciones de construir un repositorio digital de los saberes culinarios de la nombrada provincia, dijimos que divulgamos encuestas por internet y visitamos territorios que contactamos y en los que nos recibieron. Recetas compartidas por quienes las atesoraran hablaron de cocinas hogareñas puestas en valor. De corte cualitativo, en línea con la investigación acción, advertimos sondeos y recopilaciones, según la aceptación que obteníamos de la ciudadanía. Así, y para el armado de un repositorio digital de memorias culinarias plasmadas por escrito, comunicamos las intenciones de aunar formas de cocinar santafesinas a partir de apropiaciones culturales plausibles de patrimonializar. El rescate de estas escrituras de la cocina popular sustenta las expresiones para la consolidación de identidades regionales a partir de técnicas de registro y difusión del patrimonio desde una producción científica que trascienda el ámbito académico y aporte a la fijación del patrimonio local hacia su preservación y uso, desde las escrituras de la cocina, con sus pautas de organización y significación como experiencias etnográficas de producción de conocimiento, en las que son parte integrante las comunidades. Seguir la senda del acto de cocinar y comer sentados a la mesa para recuperar el componente sociocultural y patrimonial que envuelve a la cocina⁵ nos permite pensar en sus componentes sociales (clase, etnia y género, por ejemplo).

Si el siglo XX confinó a las mujeres en las dependencias de la cocina doméstica, aún hoy este campo permanece generizado y son mayoría las manos femeninas que producen los platos que alimentan a las familias a su cargo, y son ellas quienes conservan papeles que explican cómo cocinar (Caldo 2009), varios de autoría de sus antepasadas (las abuelas).

Sabemos que esa naturalización de la asociación mujeres-cocina hizo reposar sobre el acto de cocinar el peso de la obligación, necesidad y deber. De sus accionares al respecto dependía la salud de su prole. Esto eliminó el

5 Para abordar el caso del patrimonio cultural culinario de Santa Fe en proyectos de extensión universitaria, recomendamos la lectura de: Caldo, Blaoná y Rodríguez 2019.

placer por la tarea ejercida, esos afectos implicados en esta labor, la creatividad y el gusto: aspectos que se intentan recuperar al momento de ordenar un repositorio virtual para la toma de conciencia sobre el valor del patrimonio cultural culinario santafesino en clave de género. Esto siempre en respeto de la Convención Unesco 2003, y conforme con la Dirección Nacional de Bienes y Sitios Culturales que llevan al acopio de manifestaciones según los instrumentos internacionales vigentes en materia de derechos humanos, de respeto mutuo entre comunidades e individuos y de desarrollo sostenible, en reparo de los saberes parte de la identidad cultural santafesina. Por eso aquí mencionamos el primer acercamiento a la existencia de esas escrituras, para habilitar la pregunta por sus agentes, sus proyecciones de género, la vinculación con el mundo de la cocina, los motivos que las llevaron a escribir o conservar recetas, los soportes y sentidos de estas y las tradiciones culinarias almacenadas que hablan de lo colectivo.

Después de recorrer territorio santafesino y consultar recetas en posesión de mujeres de diversas edades y clases sociales, conectamos con universos culturales y de sociabilidad de sus autoras, así como con marcas tangibles de la alimentación como parte del patrimonio cultural de la provincia. Ellas marcan una pluralidad de voces femeninas en este campo y delimitan, de su predilección, el ámbito de la cocina. De esta forma, tienen voz habilitada para opinar sobre este tipo de prácticas sociales; hijas, madres, nietas de cultos y creencias varias nos explicaron cómo y por qué sus recetas debían figurar en un archivo culinario.

Por otra parte, si volvemos al Informe de Unesco de 2015, que determina el patrimonio como producto y proceso que suministra a las sociedades los recursos que se heredan del pasado, entendemos su correcta interpretación al calor de lo que pronuncia el parlamento vigente en la provincia de Santa Fe diez años antes (Ley 12208/2004).

Esta reglamentación de la política cultural estatal santafesina⁶, que suscita una construcción identitaria puntual, acompaña la autonomía administrativa con respecto al Estado nacional y las provincias, pretende articular

6 “Según Sala de Sesiones Legislatura de Santa Fe, a los veinte días del mes de noviembre del año dos mil tres. Alberto Hammerly-Pte. Cámara de Diputados. Norberto Betique-Pte. Provisional Cámara Senadores. Avelino Lago-Secretario Parlamentario Cámara de Diputados. Ricardo Paulichenco-Secretario Legislativo Senadores”. <https://www.santafe.gov.ar/boletinoficial/recursos/boletines/08-01-2004ley12208.htm>

recursos y capacidades con Estados municipales de su territorio por medio de mecanismos para estimular la participación social, en un marco de consolidación de la democracia. Entonces, reflejamos las actividades culturales como nicho de la presencia del Estado provincial en el territorio y su fortalecimiento, con la ampliación de la participación social y en un marco institucional ordenado. La construcción simbólica de la provincia como “comunidad organizada” y los esfuerzos por materializarla mediante canales de participación institucionalizados parecen desempeñar con esta ley un papel en la consolidación de identidades políticas y a la vez culturales, sociales y de pertenencia. Enmarcarse en la normativa permite presentar una mirada sobre el acceso a la información desde los sistemas que la organizan, para priorizar en la posibilidad de hacer efectivo el derecho de acceso a la información que es parte del patrimonio cultural santafesino, para las tareas de conservación y valoración del trabajo en el territorio. Servicio y comunicación de documentos a la sociedad es un mandato constitucional, y archivos, legislación mediante, adquieren una misión social de tipo cultural, de investigación, pero también de acceso a la información de parte de los ciudadanos. En concreto, la consulta a un archivo de recetas le da relevancia a una planificación archivística para la concreción del derecho al acceso a los saberes identitarios, en sistemas de gestión electrónica de la documentación, para la difusión, protección de datos personales y clasificación de seguridad.

Con lo hasta aquí expuesto, subrayamos la recopilación y ordenamiento de apuntes de cocina para luego preguntarnos sobre el efecto de las formas de cocinar y asumir las tradiciones alimentarias en Santa Fe. Si seguimos a Patricia Aguirre (1997), la alimentación produce relaciones sociales, dándole forma a la cocina que compartimos en familia. Con este postulado, el análisis de Aguirre de los cambios en la alimentación en Buenos Aires nos lleva a pensar en el aspecto económico, cultural y social (Aguirre 2011) de la cocina puesta en letras, esto es, lo que representa en tanto conjunto de conocimientos.

Un estudio en el cruce de los saberes empíricos, las clases, géneros y generaciones expresará la forma en que se come y cocina en Santa Fe, dará relevancia a los saberes compartidos, con prioridad a lo que las colectividades deciden anunciar (que dejan entrever aspectos de vulnerabilidad socioeconómica, por ejemplo). Esto en la conformación de identidades y aristas que se lograrán especificar una vez avanzado el trabajo de campo. Con los *géneros archivísticos* como colecciones y espacios donde lectores y escritores pueden

habitar entre restos documentales, elaborar nuevas narrativas y géneros (Eichhorn 2022).

EN LA LLEGADA A UNAS PRIMERAS CONCLUSIONES GENERALES SOBRE LO ABORDADO

Con todo lo expuesto, y si bien nos encontramos a mitad de camino del desarrollo del trabajo, podemos dilucidar que cobra relevancia la producción de archivos producidos por los sujetos silenciados; accionar para Foucault (1992) de ir a la insurrección de los saberes sometidos. En acompañamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y su Instituto de Investigaciones Socio-Históricas Regionales de Rosario (ISHIR)⁷, y la Universidad Nacional de Rosario, viabilizamos el funcionamiento de archivos digitales en “la complejidad, riqueza y diversidad” (Lopera y Betancur 2024, 16) del patrimonio cultural.

De esta forma, el proyecto de un repositorio para las escrituras del saber culinario santafesino, desde la beca posdoctoral “Patrimonio cultural, escrituras, saber culinario y géneros en la provincia de Santa Fe” (2023-2026), dirigida por la Dra. Paula Caldo, nos permite afrontar los lineamientos destinados a la disposición de un registro en Santa Fe que recupere las recetas de cocina como patrimonio gastronómico. Las temáticas centrales se numeran en la transmisión de esas recetas de los núcleos familiares, las reproducciones de las comunidades locales y la capacidad de representación de esos actores máxime mujeres.

7 El plan de trabajo, realizado en las instalaciones del ISHIR/Conicet (entidad que forma recursos humanos a partir de la organización en red de especializaciones, con otras unidades académicas estatales y de la sociedad civil; espacio adecuado donde discutir aspectos problemáticos del trabajo en jornadas de intercambio y obtener las herramientas que permitan ordenar un repositorio virtual para la toma de conciencia sobre el valor del patrimonio cultural culinario santafesino), se ciñe a la Convención Unesco (2003) y Dirección Nacional de Bienes y Sitios Culturales, para acopiar, en materia de derechos humanos y de respeto mutuo entre comunidades e individuos y de desarrollo sostenible, saberes, maneras de hacer, nombrar, producir y transmitir las notas sobre recetas parte de la identidad cultural santafesina que, entre otras razones, refuerzan los sentidos de pertenencia. Recetas de difícil percepción porque su expresión es parte del modo de identificarse de una región.

Esas notas de identidades colectivas se recolectan con el fin de promover nuevas miradas, no heteronormadas, que visibilicen escrituras y agencias y respetuosas de las diversidades. Según las relaciones entre los archivos, leídos desde los estudios subalternos y las comunidades a las que están vinculados, Jeannette Bastian (2006) conceptúa *comunidad de documentos* como un marco de la memoria que contextualiza escritos que crea y expresa sus relaciones con la sociedad. Con esta perspectiva, el conjunto documental, como evidencia de transacciones, considera una compleja gama de actividades humanas; esta agrupación de registros, en su carácter multirrepresentacional y no jerárquico, amplía la noción de “productor documental” y la de “procedencia”. Jennifer Meehan (2010) propone procesos de organización de archivos a partir del estudio de acervos personales: lo que trama documentos más allá de instauraciones, contextos de transmisión y uso. Estas trayectorias documentales dejan huellas que se reflejan en nuevas formas de ordenarlos. Respecto al *patrimonio inmaterial*, sabemos que las comunidades locales ponen en tensión sus características, y gracias al trabajo conjunto generan estrategias para resignificar sus saberes y comercializarlos. “Las comunidades deben ser referentes que guían los procesos de patrimonialización y del desarrollo turístico. Aquí radicaría la clave para pensar patrimonios más comunitarios, más comunes que universales; más accesibles y representativos” (Mancini y Pérez Winter 2024, 113).

En esta línea ordenamos nuestro proyecto, invitando a lectores a la consulta de la página web que aloja el material hasta hoy logrado (<http://www.recetariosantafesino.com.ar>) y se concibe como un espacio donde los textos y producciones se acumulan con el propósito de analizarse entre una variedad de narrativas y expresiones. Todo con el trabajo de campo como instancia empírica, ámbito para agenciar la información, su obtención y metodología (Guber 2011 y 2019) y las escrituras de la cocina en movimiento. Esto es, un patrimonio culinario que encarna a comunidades–parte integrante con su capital cultural, “proceso social que se renueva” (García Canclini 1999, 18) e incita a la reinención de tradiciones, muchas veces hegemónicas, que pasan por el tamiz de consensos sobre qué receta se comparte. De ahí que los actores sociales consultados legitiman o desvalorizan formas de cocinar al crear significados sobre costumbres, hábitos y recuerdos. Algunas respuestas dan cuenta de coincidencias territoriales con la cuestión alimentaria, una preocupación para autoridades políticas y actores del ámbito académico (Buschini

2015), que el proyecto muestra que supedita a las mujeres históricamente a cargo de estas tareas de cuidado y atención.

Desenmascarar los estereotipos de género de las responsabilidades que les competen en materia de salud nutricional, por su capacidad biológica de gestar, está en sintonía con las cuestiones ligadas a la clase-etnia. Y marcan en la economía hogareña a su cargo los platos que ellas resuelven para la subsistencia diaria. Son también las que cargan de valor afectivo recetas que, por algún motivo, atesoran. Sumamos las diferencias entre realidades urbanas y rurales (y sus riquezas productivas), el acceso a provisiones, el uso de procesados o la defensa de la agroecología. Las escrituras sobre la cocina interrelacionan lógicas simbólicas, afectivas y representaciones de tradiciones populares, familiares y generacionales (Contreras 2002).

Recuperar sentidos de filiación, al volver las recetas de cocina patrimonializables, permite entre discursos, saberes y prácticas (Aisenstein y Almada Zárate 2022) reivindicar a las mujeres en estos lugares. Esos escritos representan nociones acerca de las prácticas sociales que encadenan temporalidades, personas a cargo y territorios, marcan la cadencia de la acción de alimentar que, primero, responde a criterios técnicos, se inviste de preferencias que la transforman en acto cultural y explica que para alimentarnos cocinamos y comemos, incorporamos nutrientes al cuerpo y nos inscribimos en registros identitarios (Caldo 2022).

El primer acercamiento a vecinos y vecinas dispuestos a compartir escrituras sobre el acto de cocinar en las comunidades santafesinas entrevisté textos prescriptivos que hablan de la cultura material de época, secretos, marcas étnicas y de género (el papel significativo de lo femenino). Si la cultura, en un proceso dialéctico, entrecruza lo aprehendido (acervo) en teorías y prácticas y acumula ideas, manifestaciones y comportamientos relacionados con el desarrollo de la sociedad en un tiempo y espacio explícitos, maduramos la cultura escrita de las formas de cocinar femeninas, vital en la preservación del patrimonio gastronómico. *Roles* de género en las tareas domésticas que incluyen la cocina y posicionan a ellas en un papel preponderante nos obligan a analizar en perspectiva de desigualdad el valor otorgado a esa actividad, y también el riesgo de dispersión de estos escritos si no los rescatamos. Monumentos, lenguas, ritos cívicos y lo que una sociedad reconoce como patrimonio fueron configurados desde parámetros androcéntricos; debemos construir nuevas narrativas para dar nombre y análisis a las comunidades e

identidades (Birriel Salcedo y Rísquez Cuenca 2016). Por ello apostamos a la propagación de proyectos como el hasta aquí comentado⁸.

Para cerrar, decimos que esos saberes prácticos, situados en diversos contextos y respecto a utensilios, ingredientes y hábitos, dan cuenta, en esa recopilación de papeles que explican los modos de elaborar un plato, de concepciones (Sennett 2009) que muchas veces se aprenden en el consultar u observar a otras. Recuperar el aspecto activo de esas prácticas, en el que aparece el disfrute, pero además el cuestionamiento, permite devolverle potencia a un saber-hacer que produce los efectos de la tangibilidad. En ese gesto, se reconoce la destreza simbólica que habita entre nociones culturales y nutritivas, en la asociación de raigambres regionales de mujeres donde las tensiones dan cuenta de registros familiares, económicos, herencias que recuperan emociones, las dificultades vinculadas a la cotidianidad de lo doméstico (entre ayer y hoy) y lo que la sociedad patriarcal impuso a ellas. Prácticas recíprocas, de organización horizontal, cuentan las mujeres que se reconocen como pares y constituyen sensibilidades que guían las perspectivas de acción respecto a la organización de la vida cotidiana y la gestión del tiempo y espacio (Scribano 2017).

Hasta aquí pensamos en un saber hacer que marca conexiones entre percepciones y sensaciones que operan en un estado prerreflexivo volviéndose acciones concretas (Sordini 2020), en las que alimentación y rutinas vitales de la cocina se arraigan a la condición humana, como manifestaciones biológicas, corporales, nutricionales y culturales. Preparar la comida, cocinar y comer es característico de los humanos (Montanari 2004). Archivos que apuesten a recuperar las condiciones de accesibilidad a este tipo de saberes, con Estados que asuman políticas de gestión electrónica de la documentación, fijarán pautas de difusión como forma de propiciar la transparencia proactiva hacia

8 Pensamos en el papel de la cultura en la promoción del desarrollo social inclusivo, en el cual la igualdad de género se vuelve una parte fundamental de la ecuación para un desarrollo sostenible, sustentable, justo e igualitario. Y remitimos al prólogo del informe de la Unesco sobre “Igualdad de género: patrimonio y creatividad” (2015). Este analiza cómo la cultura puede ser una aliada fundamental de la igualdad de género poniendo el foco en la creatividad y en el patrimonio (y su interpretación, identificación y transmisión en el tiempo). Pero también la perspectiva de género en el tratamiento del patrimonio cultural debe hacerse presente en las aulas, museos o exposiciones que definen lugares, cosas o experiencias como identitarias (Pellegrini, Mosso y Pulido 2018).

una gestión de la información pública (Nazar 2021). Un archivo de recetas santafesinas introducirá modos de cocinar platos que pueden abordarse a partir de disciplinas en tanto patrimonio cultural (en su rescate y acceso)⁹.

Sabemos que la problemática de conformación de archivos, para la conservación del patrimonio cultural, viene siendo objeto de reflexión de cientistas sociales. Entendemos el acceso a la información pública como un factor en el diseño de políticas garantes de derechos y un archivo culinario de notas escritas sobre la cocina, aval del acceso y análisis en contexto.

Líneas pendientes de investigación atañen a la cocina específicamente a cargo de mujeres y los saberes que giran en torno ante las necesidades alimentarias, las crisis económicas, las instituciones sociales que se habitan en realidades complejas, los saberes que se transmiten de forma oral y escrita y definen la ternura y el encuentro, y la lista continúa extensa. Con una mirada sobre los horizontes de acción posibles y deseables, con el cocinar como un acto de autonomía, el proyecto se expande entre trabajos que se imaginan en la academia, pero también en el territorio con el propósito de ir y venir en la construcción comunitaria. Donde compartir se vuelve reconocimiento y cuidado del otro en la proximidad y la presencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Patricia. 2017. *Una historia social de la comida*. Buenos Aires: Lugar.
- Arrieta Urtizberea, Iñaki (Ed.). 2017. *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Bastian, Jeannette. 2006. "Reading colonial records through an archival lens: The provenance of place, space and creation". *Archival Science*, 6, 267-284. <https://doi.org/10.1007/s10502-006-9019-1>
- Birriel Salcedo, Margarita y Carmen Rísquez Cuenca (Coords.). 2016. "Patrimonio, turismo y género. Estrategias para integrar la perspectiva de género en el patrimonio histórico". *Revista PH 89 Perspectivas*. Instituto de Estudios de las Mujeres y de Género-Universidad de Granada-Universidad de Jaén. <https://digibug.ugr.es/>

9 Volvemos a <http://recetariosantafesino.com.ar/index.php> e invitamos a su consulta y utilización.

bitstream/handle/10481/50210/Birriel%20Salcedo.%202016.%20Patrimonio%20c%20turismo%20y%20g%20c3%a9nero.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Buschini, José. 2015. “La alimentación como problema en la Argentina de las décadas de 1930 y 1940. Notas para su delimitación como objeto de estudio”. *Cuestiones de Sociología*, 12. <https://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn12ao8>

Butler, Judith. 1999. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Caldo, Paula; Cinthia Blaconá y Jimena Rodríguez. 2019. *La cocina como patrimonio intangible: recuperación de recetas del sur del litoral santafesino a partir de una experiencia estética*. Rosario: ISHIR-Conicet.

Caldo, Paula (Comp.). 2020 *De la A a la Z de la cocina santafesina. Un recetario con historias*. Rosario: Del Castillo Editorial.

Caldo, Paula. 2022. *Cocinar y cocinarnos. Recetas habitadas por lo humano*. I. Tosti (Dir.). *Algo Compartido*. Santa Fe: Editorial Vera Cartonera. Centro de Investigaciones Teórico-Literarias, IHUCSO (UNL/Conicet).

Caldo, Paula y Marcela Fugardo. 2022. “De apuntes privados y libros impresos. Una aproximación a las prácticas de escritura femenina del saber culinario, siglo XIX”. *Descendida*, 6(1), e166. <https://doi.org/10.24215/25457284>

Caldo, Paula y Agustina Mosso. 2021. “XIII Encuentro virtual. De la A a la Z de la cocina santafesina: reflexiones sobre la experiencia de escribir un recetario de cocina con memorias regionales”. *Actas de Cátedra Libre: Patrimonio cultural inmaterial, memorias y colectivos sociales*. Red Coop. Acad. Latinoamérica y Caribe.

Caldo, Paula y Agustina Mosso. 2022. “La cocina popular santafesina bajo la lupa. Saber culinario, mujeres, identidad y transmisión”. *Ensamble*, 9(17), 1-17 <https://revistas.ungs.edu.ar/index.php/ensambles/article/view/708/850>

Contreras Hernández, Jesús. 2002. *Alimentación y cultura*. Buenos Aires: Alfaomega.

Del Río, Paula (Comp.). 2013. *El patrimonio cultural de la comunidad mocoví Aim Mokoilek: Colonia Dolores*. Rosario: UNR Editora.

Eichhorn, Kate. 2022. “Géneros archivísticos: recopilación de textos y espacios de lectura”. Traducción de Constanza Qualina. *Nimio*, 9. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Artes. <https://doi.org/10.24215/24691879E051>

Freire, Paulo. 2002. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- García Canclini, Néstor. 1999. Los usos sociales del patrimonio cultural. E. Aguilar Criado (Ed.). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, 16-33. Sevilla: Instituto Andaluz Patrimonio Histórico-Editorial Comares.
- Greffé, Xavier. 2002. *Descentralizar en favor del empleo. Las iniciativas locales de Desarrollo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Guber, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guber, Rosana (Coord.). 2019. *Trabajo de campo en América Latina: experiencias antropológicas en etnografía*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- Lopera, Yuliana y María Cristina Betancur. 2024. “Elementos de la etnografía para el estudio de los archivos personales: una aproximación metodológica”. *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 47(3), <https://doi.org/10.17533/udea.rib.v47n3e357210>
- Llull Peñalba, Josué. 2005. “Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural” *Arte, Individuo y Sociedad*, 17, 177-206. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Mancini, Clara y Cecilia Pérez Winter. 2024. “La construcción y reflexión sobre los patrimonios comunitarios”. *Cuadernos de Turismo Rural. Entretejiendo Saberes* 1. Buenos Aires: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Red Estratégica de Conocimiento de Turismo Rural del Programa Nacional de Desarrollo Regional y Territorial. http://geografia.institutos.filo.uba.ar/sites/geografia.institutos.filo.uba.ar/files/f.inal_Entretejiendo%20saberes%20volumen%201.pdf
- Meehan, Jennifer. 2010. “Rethinking original order and personal records” *Archivaria*, 27-44. <https://archivaria.ca/index.php/archivaria/article/view/13294>
- Montanari, M. 2004. *La comida como cultura*. Madrid: Trea.
- Montecino, Sonia y Michéle Sarde. 2014. *La mano de Marguerite Yourcenar. Cuaderno de recetas (1950-1987)*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo Editorial.
- Mosso, A. 2022. *Maestras productoras de saberes. Prácticas de escritura, trabajo editorial y disputas intelectuales. Argentina, primeras décadas del siglo XX*. Tesis de doctorado. Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires.
- Palma Cecilia y Pilar Pérez. 2021. *Pasado y presente del Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata-Aletheia.

- Pellegrini, Micaela; Agustina Mosso y Aldana Pulido. 2018. *Museos, objetos y enseñanza. Aproximación didáctica a la transmisión del patrimonio desde un estudio de caso*. Rosario: Ediciones del ISHIR-Conicet.
- Pinassi, Andrés. 2024. "Patrimonio en clave geográfica: conceptos y miradas contemporáneas para reflexionar las ruralidades". *Cuadernos de Turismo Rural. Entretejiendo Saberes* 1. Buenos Aires: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Red Estratégica de Conocimiento de Turismo Rural del Programa Nacional de Desarrollo Regional y Territorial. http://geografia.institutos.filo.uba.ar/sites/geografia.institutos.filo.uba.ar/files./f.inal_Entretejiendo%20saberes%20volumen%201.pdf
- Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Buenos Aires: Ariel.
- Rockwell, Elsie. 2001. "Caminos y rumbos de la investigación etnográfica en América Latina". *Cuadernos de Antropología Social*, 13, 53-64.
- Rockwell, Elsie. 2009. *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Scott, Joan. 2001. El género: una categoría útil para el análisis histórico. M. Navarro y C. Stimpson (Comps.). *Sexualidad, género y roles sexuales*, 37-75. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Scribano, Adrián. 2017. *Normalization, Enjoyment and Bodies/Emotions. Argentine Sensibilities*. New York: Nova Science Publishers.
- Sennett, Richard. 2009. *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Sordini, María Victoria. 2020. "Comedores comunitarios: acceso a los alimentos y preparaciones posibles. Experiencias colectivas en la provincia de Buenos Aires" *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 20, 1-22.
- Torre, Alfredo (Coord.); Jorge Molteni y Elvira Pereyra (Invest.). 2009. *Patrimonio cultural inmaterial. Conceptualización, estudio de casos, legislación y virtualidad*. Buenos Aires: Centro de Proyectos y Estudios Interdisciplinarios de Buenos Aires.
- Traversa, Óscar. 2011. "Hábitos alimentarios y construcciones discursivas" *deSignis* 18, 155-168. <https://www.redalyc.org/pdf/6060/606066897016.pdf>
- Unesco. 2008. *Estado del arte del patrimonio cultural inmaterial*. Patrimonio Cultural de América Latina.

- Unesco. 2015. Patrimonio. Descripción general. *Igualdad de género: patrimonio y creatividad* (32-41).
- Unesco. 2022. *Textos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. “La interseccionalidad: aproximación situada a dominación”. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80372>

EDUCACIÓN Y LENGUAS

MARTA SILVIA RUIZ

*El potencial educativo del patrimonio cultural inmaterial
en los niveles obligatorios del sistema educativo argentino*

La noción de “patrimonio” es polisémica, pues encierra distintos significados. En el siglo XX se produjo una renovación a partir de las disciplinas histórico-sociales que se refería a las creaciones humanas como a grandes espacios naturales dotados de belleza y funcionalidad. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) en el año 2003 aprobó la Convención para el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), en la que subrayó el valor relevante de este para potenciar los procesos de aprendizaje, expresado tanto en las normas educativas como en los saberes formulados como imprescindibles, en los que se enuncian contenidos propios del PCI que pueden relacionarse con todas las disciplinas del currículo. Esta posibilidad pedagógico-didáctica se vio reforzada con la sanción de la Ley 27535/2019, que estableció el derecho cívico de los alumnos a conocer el folclore como bien cultural nacional.

Así pues, la norma instaaura y ratifica el potencial educativo del PCI y los efectos sinérgicos que implica su aprendizaje significativo en el desarrollo de las competencias que se requieren en la complejidad de la sociedad del conocimiento. Así mismo, se plantean varios desafíos para resolver, tanto en lo referente a la formación y capacitación de los profesionales de la educación como a la definición consensuada y acordada, en sentido federal, de los ejes para incluir en las prescripciones curriculares, base de la organización y planificación de los aprendizajes escolares. Estos deben orientarse a la identificación, conservación y valoración de los bienes y saberes componentes del PCI y fundamentalmente a su interpretación; es decir, a la conformación de una conciencia “ecopatrimonial” crítica, respetuosa y sustentable, en la medida en que los alumnos se asuman como agentes multiplicadores del cuidado y valoración del PCI.

DESARROLLO

El concepto de “patrimonio” fue cobrando relevancia desde mediados del siglo XX, cuando adquirió conceptualizaciones más definidas y precisas. Se distinguió el patrimonio natural del cultural o bien, el material del simbólico, y se reconoció de forma paulatina su potencial para ser incluido en los procesos educativos obligatorios. Comprendido como el conjunto de bienes y saberes que una generación deja a la siguiente en el ineluctable devenir

histórico, en la actualidad se estima más comprometido el juicio de los destinatarios. La herencia recibida con dinamismo es tamizada según la época, decantada y seleccionada, y el conjunto heredado conforma así lo que la generación receptora estima como propio, representativo de su historia, de su idiosincrasia, de su identidad. La Ley 5302/2009 establece, en el artículo 7.º del título II, capítulo III:

[...] El patrimonio cultural de nuestro pueblo está constituido por a) la conciencia histórica que nos vincula a un pasado común, a un presente vivido solidariamente y a una proyección de vida que nos compromete con un mismo destino; b) la lengua como forma de comunicación y expresión de nuestra idiosincrasia; c) la religión como vivencia trascendente del hombre; d) las costumbres y formas de vida con las cuales nos identificamos; e) el acervo popular, tradicional y Folclórico en todas sus manifestaciones; f) las obras de sus artistas, constructores, músicos, escritores, científicos, así como las creaciones anónimas y populares; g) las ruinas arqueológicas y restos paleontológicos, los monumentos y la arquitectura popular que permiten identificar nuestra cultura; h) los archivos en sus diversos tipos, museos, bibliotecas, hemerotecas y todo otro ámbito donde se conserve el espíritu objetivado del pasado [...]

El patrimonio es el generador y gestor de nuevos bienes y saberes porque a partir de ideas, motivos e intereses se desenvuelven procesos en el espacio y en el tiempo que constituyen la obra humana, que como tal lo recrea y renueva. Estas conceptualizaciones comprenden como unidad lógicamente mayor que los bienes patrimoniales devenidos en folklóricos; es decir, no nacen como tales, sino que van constituyendo el patrimonio inmaterial por su forma de transmisión predominantemente oral, por medio de la convivencia, los procesos de socialización, la comunicación y la ejemplificación. Perduran con el paso del tiempo y gozan de la aceptación social en determinados grupos, colectivos sociales y comunidades que los reconocen como propios y se ponen de relieve en comportamientos sociales, en modalidades comunicativas y fundamentalmente en el conjunto de significados compartidos que refuerzan sentimientos de pertenencia, ligazón y cohesión. El PCI forma parte del sistema cultural de una nación, y su dinamismo y complejidad operan con distintos grados de incidencia en las diversas capas sociales de todos los pueblos. Se transmite de una generación a otra, y lo reconocen de manera constante las comunidades y los grupos en función de su entorno, su

interacción con la naturaleza y su historia, pues les infunde sentimientos de identidad y continuidad y contribuye a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana.

[...] El folclore como patrimonio es también revelador del pasado. Pero lo es en virtud de la selección colectiva de contenidos que, en inagotables variantes, se transmiten funcionalmente por los cauces de la tradición básicamente oral. Cada elemento de su patrimonio es parte de una historia que no cesa de transcurrir. En su centro está equilibrado todo el universo cognitivo y pragmático de la comunidad que es su portadora [...]. (Fernández Latour de Botas 1996, 473)

En este capítulo se trata de evidenciar las extensas y laberínticas relaciones entre el PCI y la educación. Por ende, *su objetivo* es demostrar las relaciones multifacéticas entre la educación sistemática en la República Argentina y el PCI. En estas relaciones se pueden analizar aspectos históricos, institucionales, jurídicos y pedagógicos. Así mismo, en el trabajo se puede demostrar la inclusión del PCI en los fundamentos gnoseológicos de los diseños curriculares y en el planteo del desarrollo didáctico de las asignaturas escolares por medio de aprendizajes significativos correlacionados y enmarcados en proyectos institucionales. Por ello, se entiende que *los alcances del trabajo los pueden compartir* no solo los estudiosos del campo disciplinar del folclore, sino también los profesionales de la educación.

Desde una *perspectiva histórica*, es dable considerar que en la cultura argentina se encuentra una fecha notable, extraordinaria: el 16 de marzo de 1921. Ese día el Consejo Nacional de Educación, máxima autoridad en materia de política educativa de la época, definió y decretó la realización de la Encuesta Folclórica del Magisterio, que fue la primera y la mayor recopilación y registro del PCI con que cuenta nuestro país, siendo pionera en América. Los maestros, convertidos en etnógrafos de hecho, respondieron sumando más de ochenta y ocho mil folios manuscritos. Una vez organizados y tematizados por el Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires, en 1939 se dispuso una selección de los contenidos para conformar las Antologías para la escuela primaria; una para niños y otra para adultos, que se editaron en 1940 con el claro propósito de llevar a la escuela los contenidos del PCI.

Estas acciones y posteriores encuestas de identificación y registro del PCI que se realizaron hacen posible que se le reconozca un verdadero carácter

precursor al Consejo Nacional de Educación, antes de la fundamentación y promoción elaborada por los organismos internacionales. Paralelamente, se fue desarrollando otra vertiente sobre el patrimonio folclórico nacional centrada en el reconocimiento y recopilación, en particular, en ámbitos provinciales de las canciones populares, de los ritmos y de las melodías de larga data que en fiestas, ceremonias, costumbres de las comunidades, preferentemente rurales, ejecutaban, bailaban, participaban los miembros de la sociedad lugareña con sentido recreativo, evocativo o devocional. En esta línea de interés e investigación destaca la figura de don Andrés Chazarreta, maestro y músico que tempranamente se dedicó a recopilar las danzas nativas, las melodías y estilos del folclore musical argentino, y así llegó a registrar trescientas noventa y cinco piezas y a grabar once álbumes musicales, expresiones culturales comprendidas en numerosas aplicaciones pedagógicas. En el minucioso estudio que le dedicó el gran musicólogo argentino Carlos Vega, que le hizo la entrevista más importante en 1935, señala: “[...] Cuarenta años después, nosotros encontramos en los pueblos del interior de Santiago esas danzas y otras danzas en la memoria de los ancianos [...]” (Vega 2010, 129-130).

En el noroeste argentino, otro estudioso, maestro de profesión, se dedicó a recopilar las composiciones poéticas de las provincias de Catamarca, Salta, Jujuy, Tucumán y La Rioja entre 1926 y 1942. Se trata de la obra titánica de don Juan Alfonso Carrizo, que personalmente recorrió esos lugares y registró cerca de treinta mil cantares —glosas, décimas, coplas y adivinanzas—. Apasionado investigador, fue el primer director del Instituto Nacional de la Tradición, fundado en 1943, germen del actual Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, y sede del archivo compilado de la encuesta de 1921, digitalizado al cumplirse su centenario. La importancia de identificar, recopilar e inventariar el PCI la sostuvieron y continuaron numerosos investigadores, entre los cuales se pueden mencionar: Carlos Vega, Isabel Aretz, Rubén Pérez Bugallo, Berta Vidal de Battini, Augusto Raúl Cortázar, Martha Blache, Olga F. L. de Botas... La nómina continúa porque han sido numerosos sus discípulos y estudiosos en todas las áreas.

Desde *la perspectiva institucional*, el estudio y conocimiento del PCI estuvo presente sobre todo en las modalidades de educación artística, de adultos y en la escuela primaria como contenido en música y educación física. También circuló ampliamente en los ámbitos de la educación no formal en academias, institutos, peñas y talleres de especialización. Las instituciones educativas creadas en la década de 1940 alcanzaron un desarrollo exponencial en los

años setenta, cuando se crearon oficialmente escuelas y centros polivalentes de arte que tuvieron el folclore como disciplina troncal de la carrera de Maestro Nacional de Danzas Folclóricas Argentinas, que comprendía los estudios coreográficos, musicales, instrumentales, teóricos y pedagógicos. Era así mismo Folclore, asignatura de las carreras del magisterio de música y de danza clásica. Estas instituciones oficiales creadas a lo largo y ancho del país (Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Córdoba Chubut Jujuy, Formosa, La Pampa, La Rioja, Misiones, Salta, San Juan, Santa Fe, Río Negro, Tierra del Fuego) crecieron, se aquerenciaron y formaron sus niveles superiores y han cumplido sus cincuenta años de vida en el 2024. Existen desde hace décadas estudios de nivel medio, superior y universitario en cuya estructura los contenidos del PCI conforman los aspectos centrales de la carrera con diversas menciones para la formación docente y la técnico-interpretativa.

La temática patrimonial había entrado en el foco de interés cuando las Naciones Unidas en 1972 consagraron como un derecho el medio ambiente sano; circunstancia que fue ratificada y ampliada por el efecto estratégico y ético que tuvo la Conferencia mundial de Río de Janeiro en 1992. Estos *postulados jurídicos* los adoptó nuestra Constitución Nacional de 1994 en el artículo 41, que a la letra dice:

Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras y tienen el deber de preservarlo [...]. Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica y a la información y educación ambientales [...].

Este tema ya se había presentado en la recomendación de la Unesco elaborada por el comité de expertos reunidos en París en 1985. En ella figuraban los lineamientos para una reglamentación general en materia de folclore. Se aludía a la protección de las expresiones folclóricas, en el entendimiento de que el pueblo tiene un derecho sobre su propia cultura, y una de las formas de hacerlo es la introducción del conocimiento del PCI en los niveles educativos. En función de esta recomendación, esta autora tuvo la oportunidad de formar parte del equipo técnico que elaboró el *Atlas de la cultura tradicional*

*argentina para la escuela*¹, obra que tuvo tres ediciones y que fue diseñada para los niveles inicial, primaria y secundaria. Comprende las áreas de la cultura tradicional, los sectores de influencia lingüística aborigen en la cultura criolla, los productos básicos de la alimentación tradicional, el mundo sobrenatural —los dueños de la flora, la fauna, el agua, la tierra y otros elementos—, las artesanías aborígenes y criollas, los instrumentos musicales típicos, la música y canciones del folclore argentino, los bailes y las danzas y los cuentos animalísticos.

Se adjunta como ejemplo, para mejor proveer, copia del mapa 1 de las áreas de la cultura tradicional argentina y de las zonas de hibridación con sus referencias. Cada mapa —veinticuatro en total— está precedido de un esquema de contenidos temáticos para su caracterización detallada y cuenta con ejemplos de paradigmas que están sustentados en un amplio banco de datos referenciales y bibliográficos.

Así mismo, cada mapa está acompañado de una guía didáctica, cuya concepción y estructura corresponden a quien esto suscribe. Las guías se desarrollaron para cada nivel educativo, y en ellas se consignan los objetivos generales —cognitivos, socioafectivos, valorativos y expresivos—, los específicos de cada nivel y numerosas actividades temáticas comprensivas de todas las disciplinas integrantes del currículo escolar. Seleccionadas y graduadas en complejidad creciente, ejemplifican cómo un tema tratado en el nivel inicial se va enriqueciendo en los niveles educativos sucesivos, logrando un mayor desarrollo conceptual y metodológico.

El atlas tiene un texto generador, “El caso de los cuatro Juanes”, que permite reconocer los aspectos fundamentales de todas las áreas culturales del país, un amplio glosario con quinientas treinta y cinco notas con él relacionadas y una bibliografía general y específica, material audiovisual editado y una nómina completa de folclore y educación.

La obra fue concebida como una herramienta flexible teórico-práctica, con fundamentos en los principios de la antropología aplicada para ser comprendida y utilizada por los docentes de educación común, en sus distintos niveles; también como un material documental para los alumnos cursantes de nivel superior con perfil profesional de profesor, para poder introducirse en el conocimiento del rico universo de las tradiciones nacionales.

1 Fernández Latour de Botas *et al.* 1986, 1988 y 1994.

En el siglo XXI se realizó un avance notable en el plano *normativo*: por una parte, se afianzó la importancia del PCI con la Convención dictada por la Unesco en el año 2003, en la que se establecieron los elementos componentes de ese patrimonio o sus principales ámbitos con sentido amplio y flexible en función de las interpretaciones que hicieron los Estados miembro. Localmente, se sancionó la Ley Nacional de Educación² vigente, en la cual se establece junto al principio de la educación como prioridad de Estado, cuatro fines esenciales: el conocimiento y valoración del patrimonio natural y cultural o material y simbólico, asociados a la construcción de una ciudadanía respetuosa y responsable, al fortalecimiento de la identidad nacional y al respeto y consideración por la alteridad cultural.

Las jurisdicciones provinciales —veinticuatro— debieron modificar y adecuar sus normas educativas, y en la mayoría se dispuso el conocimiento y valoración de las tradiciones argentinas como fin general o como objetivo específico de un nivel. Otras provincias optaron por emplear un lenguaje más abstracto, subrayando la importancia de preservar y valorar el patrimonio en todas sus formas³.

Esta idea central, que cuenta con numerosos antecedentes, se jerarquizó y potenció con la sanción de la Ley 27535/2019, cuyo artículo 1.º establece “el derecho de los alumnos de los niveles obligatorios del sistema educativo a conocer el folclore como bien cultural social”.

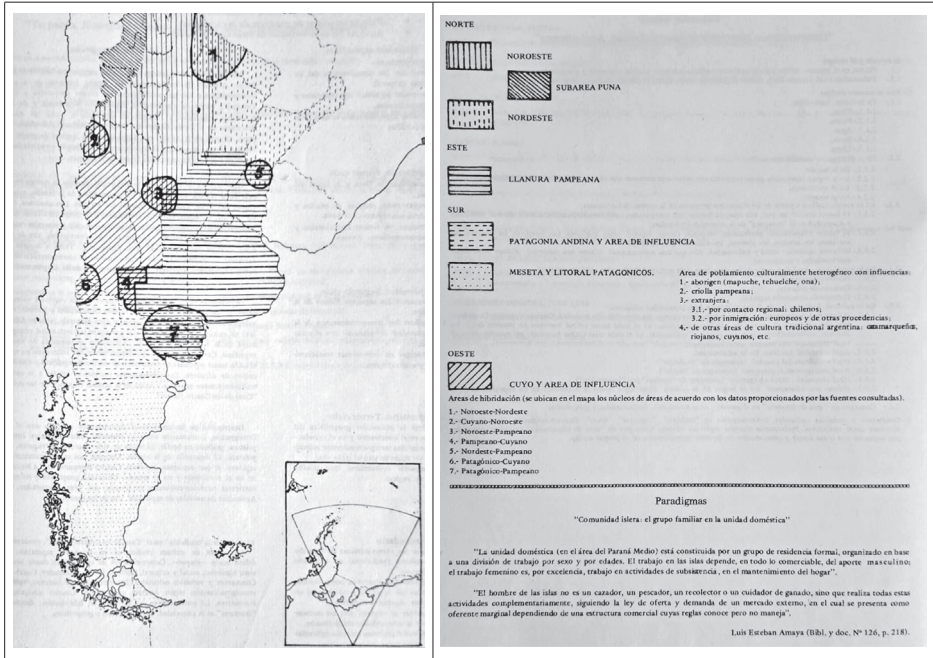
De este modo, para los catorce años de escolaridad obligatoria —los dos primeros de inicial y los doce restantes entre la primaria y la secundaria— se reconoce un derecho cívico al alumnado y un deber de la institución escolar de dar efectivo cumplimiento, porque se ha creado un bien que debe garantizar el Estado. Por ello, los alcances de esta investigación radican en el estudio de las formas de aplicación de esta norma, con parámetros consensuados con sentido federal, al igual que las problemáticas a ella asociadas.

Desde *una perspectiva pedagógica* y consecuentemente didáctica, se ha formulado desde el año 2004 en adelante el repertorio de los saberes básicos insustituibles que deben estar presentes en los niveles educativos obligatorios y que constituyen, tanto por su formulación como por su revisión, la plataforma conceptual de los diseños curriculares.

2 Ley 26206/2006, arts. 3.º y 11.

3 Ruiz. 2019, pp. 35-41.

MAPA I. ÁREAS DE CULTURA TRADICIONAL
EN TERRITORIO ARGENTINO



Fuente: *Atlas de la cultura tradicional argentina para la escuela*.

En el estudio que esta autora realizó en 2015^[4] de los núcleos de aprendizajes prioritarios (NAP), halló numerosas formulaciones directamente relacionadas con las manifestaciones del PCI. Por ello, en las nociones básicas que deben estar incluidas en los currículos de cada nivel, existen numerosos saberes que conforman una malla resistente y flexible en la cual pueden engarzarse el conocimiento de dicho patrimonio. A título de ejemplo, se pueden consignar los siguientes núcleos de aprendizajes prioritarios:

— “El desarrollo de una actitud responsable en la conservación del ambiente y el patrimonio cultural”.

4 Ruiz. 2015, pp. 151-170

- “El reconocimiento de los principales problemas ambientales a escala local, provincial o regional, teniendo en cuenta el modo en que afectan a la población y al territorio”.
- “El reconocimiento del hombre como agente modificador del medio y la importancia del mismo para su conservación”⁵.
- “Evaluación de opiniones acerca de los efectos de la intervención tecnológica en la naturaleza, las relaciones sociales, las formas de vida”.
- “Revalorización y puesta en práctica de formas de hacer tradicionales y ancestrales para la conservación de la cultura”.
- “El conocimiento de costumbres, sistemas de creencias, valores, tradiciones de la propia comunidad y de otras para favorecer el respeto por los modos de vida diferentes”⁶.
- “La práctica y valoración de juegos colectivos tradicionales, autónomos y de otras culturas”⁷.
- “El reconocimiento de aspectos comunes y diversos en las identidades personales, grupales y comunitarias en el marco de una concepción que enfatice su construcción socio-histórica para valorar la convivencia en la diversidad cultural”.
- “La comprensión de la construcción histórica de los símbolos y conmemoraciones que expresan identidades y valores grupales locales, regionales, nacionales”⁸.
- “El reconocimiento de que los procesos y las tecnologías no se presentan aislados, sino formando redes, trayectos y sistemas que relacionan los aspectos técnicos y sociales”⁹.
- En consecuencia, en los diseños curriculares se enuncian numerosas referencias al patrimonio inmaterial como cuentos, leyendas, adivinanzas, coplas, canciones, juegos, fiestas, devociones, instrumentos musicales, oficios, artesanías, bailes típicos, modalidades lingüísticas, etc., que favorecen una relación fluida y enriquecedora con todas las asignaturas componentes del currículo escolar. Así se pueden desarrollar con sentido inclusivo y fundamentado las nociones del PCI en el aula.

5 Ciencias naturales.

6 Ciencias sociales.

7 Educación física.

8 Formación ética y ciudadana.

9 Tecnología.

Cabe preguntar qué funciones se espera que cumpla el conocimiento del PCI en los procesos de enseñanza-aprendizaje escolares. Creemos que son principalmente tres condiciones que optimizan los aprendizajes significativos:

1) *Sociológica*: se refiere al reconocimiento de los hechos del pasado revividos y resignificados en el presente como un factor de cohesión y preservación de los grupos sobre sus creaciones culturales, formas de vida, maneras de hacer, comprender y modificar la realidad, y los sentimientos implícitos de pertenencia, ligazón y patriotismo.

2) *Política*: alude al juego constante de identidad-alteridad. Conviene subrayar que el reconocimiento de lo propio y el respeto por lo diferente se articulan, se diferencian y complementan en la unidad mayor que es la nación. Por ello, la heterogeneidad cultural no debe entenderse como un factor desequilibrante, sino, por el contrario, la posibilidad que poseen los grupos sociales de integrarse y relacionarse, respetando las diferencias.

3) *Estética*: se hace referencia a las manifestaciones expresivas del PCI que se perciben en determinadas prácticas sociales, en la modalidad de los comportamientos asumidos y en el conjunto de significados compartidos que fortalecen el sentido de comunidad, de ligazón, de identidad. O, dicho de otra forma: desde una perspectiva diacrónica, los alumnos se familiarizan con las manifestaciones del PCI, reconociendo la transmisión generacional de los bienes y saberes que implican significados compartidos; y desde un enfoque sincrónico, identificando y apreciando los signos diacríticos de la cultura local, regional, respetando las diferencias. De ese modo, los niños y los jóvenes pueden comprender el pasado vivido que se hereda de las generaciones anteriores, las expresiones con continuidad y aquiescencia colectiva, popular, para adueñarse de lo que les pertenece como raíces socio-históricas; para acceder más sólidamente a otras formas de la cultura actual y vincularse con las generaciones adultas para que desempeñen el compromiso que les compete de guiar, acompañar y orientar a los grupos etarios menores a insertarse en el tejido social.

De los informes y acciones recomendadas por los organismos internacionales, de las investigaciones realizadas por fundaciones e instituciones que asumieron como objetivo estas temáticas y de las leyes generales, surgen dos tipos fundamentales de actividades para realizar que están presentes en todas las normas educativas: 1) *la preservación* y 2) *la valoración del PCI*.

1) Proteger es resguardar por anticipado a algo o a alguien de un daño o peligro. Las tareas pueden ser de mantenimiento, conservación, rehabilitación,

restauración, restitución o reconstrucción. Las dos primeras acciones se orientan a cuidar el funcionamiento correcto de algo y su integridad. Las acciones restantes, de mayor intervención técnica, aluden a las operaciones referidas a la devolución a un estado anterior del bien patrimonial; a la recuperación de su estado original, esto es, recobrar el aspecto, valor y sentido del bien. Estas acciones han producido agencias y organismos cuyos fines están directamente relacionados con esas tareas, y la preparación y capacitación del personal específicamente entrenado en la diversidad de técnicas y procedimientos para dar efectivo cumplimiento a la salvaguardia de la complejidad y riqueza de los bienes y saberes patrimoniales. Es relevante la identificación del PCI, y es muy importante elaborar inventarios de acuerdo con las siguientes pautas: a) la autenticidad, b) la representatividad, c) el valor artístico y d) la vitalidad y arraigo en la tradición. Ahora bien, hay tres criterios básicos para la salvaguardia del PCI:

- a) El interés histórico-cultural respecto de la afirmación de la identidad y del tejido social al que se integra. Debe considerarse el hecho histórico asociado y el valor simbólico que tiene el bien para la comunidad local.
- b) El interés artístico, arquitectónico o constructivo vinculado a las características inherentes a la obra o expresión propiamente dicha, sus valores estéticos, su autenticidad, su originalidad, singularidad o rareza.
- c) El interés paisajístico-cultural en el entorno en que se expone o desarrolla.

2) En cuanto a la valoración, esta significa reconocer, estimar y justipreciar los méritos de una persona, de bienes o saberes. Esta operación incluye un contenido intelectual y otro axiológico que se pone de manifiesto en las actitudes. Estas se van formando en las distintas etapas de socialización que protagonizamos, y tienen un papel central en los procesos educativos. Tienen que ver con los sentimientos favorables o desfavorables que desarrollamos en función de procesos, personas y comunidades. Las actitudes resultan así evaluaciones relativamente duraderas de diversos aspectos de la vida social que perduran en la memoria e influyen en nuestras respuestas frente a las diversas circunstancias de la vida y tienen en alguna medida un sentido predictor.

A estas acciones principales estimamos que corresponde agregar una tercera: *la interpretación del PCI*. El concepto de “interpretación” es polisémico porque resume varios significados como conocer el sentido de algo, explicar el significado de un objeto o situación, entender el mensaje expresivo de una

producción artística, etc. En las variantes se pueden percibir dos elementos esenciales: un proceso comunicativo y una decodificación que hace un sujeto activo para acceder al significado. Nuestro interés es analizar cómo este proceso que se lleva a cabo en el campo del conocimiento del patrimonio puede y debe relacionarse con los procesos de aprendizajes sistemáticos, las analogías y las diferencias que pueden subrayarse, modificarse y complementarse. Los estudiosos del tema han definido la interpretación del patrimonio como un proceso creativo de comunicación, de conexión intelectual y emocional de la audiencia ante los valores de los bienes patrimoniales expuestos.

Podemos decir que *la interpretación del patrimonio* es una estrategia de comunicación centrada en las personas, que procura un aprendizaje ameno, relevante, significativo lógico y psicológicamente; que promueve de forma activa su conservación; fomenta que los grupos y las comunidades conozcan más sobre su historia y de su entorno y favorezca la formación de una conciencia crítica y sustentable acerca de los bienes materiales y simbólicos.

La interpretación del PCI debe ajustarse a distintos momentos, a semejanza de los procesos de aprendizajes significativos. Requiere un diagnóstico de la situación, una planificación, una elección de medios e instrumentos que se van a emplear, la ejecución del proyecto interpretativo y una evaluación y retroalimentación. Implica, por una parte, conocer los bienes patrimoniales que componen el PCI, su localización, estado, antecedentes y relaciones con el contexto. Esto sería establecer los nexos para lograr la significatividad lógica. A ello hay que sumarle las actividades previstas para lograr la significatividad psicológica, o cómo los estudiantes encuentran relaciones y sentido a ese nuevo conocimiento con sus saberes previos, con sus intereses y motivaciones. Y cómo ese significado descubierto ayuda a cimentar una conciencia ecopatrimonial respetuosa, sustentable, replicable, en la medida en que los sujetos se asuman como agentes multiplicadores y promotores del cuidado y valoración de los bienes y saberes patrimoniales. Por ende, cabe interrogarse acerca de qué se ha producido en los procesos cognitivos y socioafectivos de la audiencia estudiantil que impliquen un cambio de visión y del comportamiento ante la problemática de la preservación y valoración del patrimonio. Por ello, estimamos el potencial educativo del PCI, conformando una herramienta fundamental para la construcción de los aprendizajes y la posibilidad de apropiarse con fundamento de lo que les pertenece a las generaciones jóvenes por derecho propio y que está solidariamente unido a los conceptos

de “ciudadanía”, “identidad nacional” y “soberanía”. La *interpretación*, en este sentido, se manifestará como una conciencia vigilante, cuidadosa de los bienes de la naturaleza y de la cultura, no concebidos como representaciones hieráticas y desgastadas del pasado, sino como una herencia dinámica que se renueva en numerosos frutos y recrea los significados y sentidos.

Desde *este enfoque pedagógico*, también es importante señalar que esta tarea didáctica de reconocer y demostrar la potencia heurística del PCI lejos está de una controversia con los avances tecnológicos y su inclusión en la escuela. Por el contrario, todas las posibilidades técnicas que se ofrecen en el presente y los avances realizados en la sociedad globalizada contribuyen sólidamente a configurar los procesos de conservación, valoración e interpretación del PCI y como recurso insustituible para el fomento, promoción y difusión de una actitud encomiable y valiosa de consideración y respeto por la multiculturalidad. Se abre así un nuevo campo de estudio y de investigación en lo que se refiere a los entornos cibernéticos, focalizando qué cambios se producirían en el pensamiento y en el comportamiento humanos.

DISCUSIÓN

Los temas abiertos a la consideración y análisis son tres: uno tiene que ver con la reglamentación de la Ley 27535/2019, en cuanto es necesario definir qué del PCI debería seleccionarse e incluirse para cada uno de los niveles obligatorios del sistema educativo. Este punto es una de las cuestiones centrales de este capítulo. Es aconsejable reconocer que

[...] el folclore es el patrimonio intangible en tanto conjunto de elementos, actos y procesos culturales expresivos que se transmiten en variantes en los grupos humanos, según las reglas de creación, transformación y transmisión propias de la comunidad a la que pertenece y que forman parte de su identidad y patrimonio [...]. (Prat Ferrer. 2006, 245).

Así mismo, hay que reconocer que existen numerosas creaciones musicales, poéticas, instrumentales con registro de autor, que se difunden por los medios masivos de comunicación, que están presentes en festivales, competencias y congresos o son apreciados por medio de las plataformas digitales y que genéricamente se denominan folclore o música popular. Este tema señala una

cuestión problemática, porque de ese gran universo cultural debería realizarse un cuidadoso estudio que tuviera por resultado acuerdos consensuados para fundamentar los ejes del PCI para incluir en la educación sistemática. Esto implica una cuidadosa selección y graduación de los temas del PCI respecto a los objetivos generales de cada nivel educativo, mediante acuerdos de aplicación nacional, con márgenes para la flexibilización regional, porque la resolución de esta temática no solo garantizará la calidad de los aprendizajes; sino fundamentalmente los principios de equidad y equivalencia que deben regir en todas las modalidades educativas.

Por otra parte, es imprescindible prever la capacitación de los recursos humanos, es decir, cómo se va a proceder a capacitar a los profesionales de la educación que se desempeñan en las plantas funcionales de los establecimientos educativos, para que puedan incluir en su planificación didáctica el tratamiento del PCI. Sin duda se podrán implementar distintos formatos como jornadas presenciales o virtuales, elaboración de documentos de apoyo, acceso a bibliografía actualizada, consultas con especialistas, etc. Conviene también mencionar que es necesario revisar el currículo de la formación profesional de cualquier asignatura, a fin de que los estudiantes de esas carreras, futuros docentes, dispongan de los elementos conceptuales y técnicos básicos para la comprensión de los valores educativos ínsitos en el PCI. Si bien ya hemos aludido a la existencia de varias instituciones públicas y privadas que cuentan con la especialidad, es necesario reconocer que los gestores primarios de aplicación de lo dispuesto en la ley¹⁰ van a ser los docentes que se desempeñan en los establecimientos educativos a lo largo y ancho del país.

La tercera cuestión gira en torno a la transposición didáctica o cómo se incluirán en los procesos de enseñanza-aprendizaje las nociones del PCI. En primera instancia, sería importante que ese aprendizaje estuviera despojado de la competencia y de la espectacularidad y fuera principalmente de carácter socializador, inclusivo, lúdico. En nuestra opinión, no compartimos que sea una asignatura que se agrega a la caja horaria de los niños pequeños ni en la educación elemental. Nos inclinamos más por un tratamiento transversal del PCI por medio de todas las disciplinas componentes del currículo, apoyado en un acuerdo consensuado sostenido en el proyecto institucional. Esta orientación

10 Ley 27535/2019.

científico-metodológica combina los aspectos teóricos con la práctica, en un circuito comunicativo que comprende lo reconocido como PCI, su selección, organización y graduación con fines educativos para desarrollar proyectos específicos en un contexto determinado, comprometiendo a los destinatarios como partícipes necesarios de las actividades. En seguida se consignan de manera sintética ejemplos relacionados con las distintas asignaturas:

- Lengua y literatura: cuentos animalísticos y fantásticos, leyendas etiológicas, décimas, adivinanzas, refranes, trabalenguas, villancicos, topónimos. Folclore literario diferenciarlo de la literatura folclórica. El día de la tradición: origen, significado.
- Ciencias naturales: las características de cada ecorregión, las especies vegetales y animales, el uso del agua, Los cultivos, los sistemas de riego, la relación del hombre con la naturaleza y su cuidado. Leyendas y tradiciones. Los parques nacionales, las reservas naturales. Las especies declaradas patrimonio natural.
- Ciencias sociales: costumbres familiares, ceremonias, juegos de niños y de adultos, devociones, fiestas cívicas y religiosas. Las actividades de la familia de acuerdo con el ciclo anual y el vital. Las poblaciones originarias: localización, forma de vida actual. Los lugares declarados patrimonio de la humanidad: localización, fundamentos. El Día Mundial del Folclore.
- Arte: los instrumentos musicales aborígenes y criollos, los bailes populares de la región históricos y vigentes. Los distintos géneros musicales. Los bienes declarados patrimonio de la humanidad. El cancionero de inspiración en el acervo nativo. Festivales y encuentros regionales.
- Formación ética y ciudadana: los derechos de los niños y del ciudadano. Derechos y deberes en la familia, en la escuela, en la comunidad. Los gentilicios correspondientes. El origen de los símbolos patrios, las efemérides en la escuela. Los lugares y las figuras asociados a la historia patria. Las actitudes de respeto por la alteridad cultural. La identidad nacional en la voz de poetas y escritores nacionales.
- Tecnología: los útiles de labranza, los oficios, las artesanías aborígenes y criollas. La elaboración de distintos productos, los aportes tecnológicos. La gastronomía regional. La labor artesanal: materiales, procesos, obra realizada. Productos exportables con sello de calidad.

- Matemática: cantidades discretas y continuas. Los sistemas decimal y sexagesimal. El espacio topológico, euclidiano, proyectivo. Relaciones con música y danza¹¹.

Sin duda que no se piensa en una solución homogénea, uniforme, para esta cuestión, porque está relacionada tanto con los recursos humanos disponibles como particularmente con las características regionales que deben tenerse en cuenta con un margen de flexibilidad y adaptación. Sí es importante la definición básica, acordada, con sentido federal, de los ejes temáticos centrales del PCI, definidos para cada nivel, que se desarrollarán en los diseños curriculares de las respectivas jurisdicciones políticas, de acuerdo con lo prescrito en los fines y objetivos de la policía educativa nacional en la ley respectiva: “[...] Asegurar una educación de calidad con igualdad de oportunidades y posibilidades, sin desequilibrios regionales ni inequidades sociales [...]”¹².

CONCLUSIÓN

Lo analizado en los párrafos precedentes permite apreciar que hay numerosos antecedentes históricos, institucionales, legislativos y pedagógicos en la estrecha y compleja relación entre el PCI y la educación. Esto nos lleva a considerar además que hay una notable homologación entre los pasos y procedimientos para la interpretación del patrimonio en todas sus expresiones y la planificación y desenvolvimiento de los procesos de enseñanza-aprendizaje escolar; aunque desde luego que hay diferencias en cuanto a los objetivos de logro y las características tanto de los destinatarios como de los recursos y actividades que se van a implementar y las modalidades de la evaluación. Considerando los cambios notables de la sociedad del conocimiento, es doble comprender que todas las teorías del aprendizaje, cualquiera que sea su fundamentación, no permiten comprender el conjunto de todas las variables implicadas en estos procesos. No obstante, existe un acuerdo mayoritario según el cual, en este mundo globalizado la enseñanza sistemática de nivel elemental debe centrarse especialmente en la *formación de competencias*. Por ello se entienden sistemas complejos de comprensión y actuación, es decir,

¹¹ Ruiz. 2022, pp. 92-111.

¹² Ley 26206/2006, art. 11, inc. a.

combinaciones personales de conocimientos, habilidades, emociones, actitudes y valores que orienten la interpretación, la toma de decisiones y la actuación de las personas en sus interacciones con el escenario que habitan en la vida personal, social y profesional. Al respecto, se han identificado siete competencias clave como base para el desarrollo y el aprendizaje:

- 1) Comunicación lingüística: es la habilidad para emplear la lengua materna, expresar ideas, comprender y producir textos e interactuar con otras personas en forma oral y escrita.
- 2) Matemática y científica: se refiere a la aplicación del razonamiento matemático para la resolución de cuestiones de la vida cotidiana, como el empleo de conocimientos y metodología científicos para explicar la realidad que nos rodea.
- 3) Digital: implica el uso seguro y crítico de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) para obtener, analizar, producir e intercambiar información.
- 4) Aprender a aprender: supone la capacidad del alumnado para iniciar aprendizajes, organizar sus saberes, sus tareas y sus tiempos y trabajar con autonomía, tanto en forma individual como grupal o cooperativa para el logro de determinados objetivos.
- 5) Social y cívica: es la capacidad para relacionarse con las personas, resolver pacíficamente los conflictos, participar en forma activa, ordenada y democrática en la vida social y ciudadana.
- 6) Creatividad: se alude al sentido de iniciativa, espíritu emprendedor para desarrollar actividades necesarias para transformar los hechos e ideas en actos creativos, positivos, con proyección hacia el bien común.
- 7) Conciencia valorativa: es la habilidad para conocer, comprender, apreciar y valorar críticamente diferentes manifestaciones culturales comprendidas como patrimonio de los pueblos.

Es importante subrayar que en la mención de las competencias fundamentales que se exigen en la actualidad, el PCI está implícitamente considerado en la séptima, hecho que revela la comprensión del potencial educativo que implica.

En síntesis, proyecto para los niveles obligatorios del sistema educativo argentino, que de manera similar a como se realiza en cuarto grado de la escuela primaria la promesa de lealtad a la bandera nacional el 20 de junio, en memoria de su creador, el general Manuel Belgrano, y en séptimo grado

y en tercer año de la secundaria se da cumplimiento al acto de respeto a la Constitución nacional¹³, considerando que el 8 de octubre fue declarado el Día Nacional del Patrimonio Natural y Cultural argentino¹⁴, proponemos que se lleve a cabo en todas las escuelas del país una ceremonia pública como cierre de los aprendizajes acerca del PCI. Este acto implicaría un compromiso personal y grupal de preservarlo —no dañarlo—, su valoración, es decir, comprender axiológicamente sus sentidos y, agregamos, su interpretación. Por ende, evidenciar conductas proactivas de difusión, promoción, ejecución ejemplar en distintos ámbitos y en los medios de comunicación protagonizadas por los egresados de la escolaridad primaria. Dicha ceremonia se podría replicar con más énfasis al término de la escuela secundaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc y Jean P. Colley. 2005. *¿Qué es la antropología?* Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bauman, Zygmunt. 2013a. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Zygmunt. 2013b. *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Zygmunt. 2013c. *Sobre la educación en un mundo líquido*. Buenos Aires: Paidós.
- Bertonatti, Claudio. 2009. *La naturaleza de la patria. Valor y cuidado de la biodiversidad argentina*. Miradas de la Argentina. Ministerio de Educación de la Nación.
- Bruner, Jerome. 2004. *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- Coma, Laia y Joan Santacana. 2010. *Ciudad educadora y patrimonio*. Gijón: Trea.
- Candau, Joël. 2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Candau, Joël. 2008. *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carrizo, Juan Alfonso. 1977. *Historia del folclore argentino*, vol. 13. Buenos Aires: Biblioteca Dictio.

¹³ Ley 27505/2019

¹⁴ Decreto 2033/1990.

- Colombo, María Elena. 2009. *Una introducción al estudio psicológico de las habilidades humanas para significar*. Buenos Aires: Eudeba.
- Colombres, Adolfo. 2007. *Sobre la cultura y el arte popular*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Colombres, Adolfo. 2009. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Ediciones del Sol.
- Coluccio, Félix. 1956. *Diccionario Folclórico argentino*, tt. I y II. Buenos Aires: Luis Lasserre.
- Coluccio, Félix. 1985. *Folclore para la escuela*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Coll, César; Jesús Palacios y Álvaro Marchesi. 2007. *Desarrollo psicológico y educación. Psicología de la educación escolar*. Madrid: Alianza.
- Cortázar, Augusto Raúl. 1964. El folclore argentino y los estudios folklóricos; reseña esquemática de su formación y desarrollo. *Historia argentina contemporánea. Historia de las instituciones y de la cultura*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Cortázar, Augusto Raúl. 1976. *Ciencia Folclórica aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Dehaene, Stanilas. 2019. *¿Cómo aprendemos? Los cuatro pilares con que la educación puede potenciar nuestro cerebro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Díaz Viana, Luis. 2005. "Sobre el folclore en la actualidad y la pluralidad de lecturas". *Ocnos*, 1, 35-42. Madrid: CSIC.
- Fernández Latour de Botas, Olga y Alicia Quereilhac de Kussrow. 1984. *Atlas histórico de la cultura tradicional argentina*. Prospecto. Buenos Aires: Oikos.
- Fernández Latour de Botas, Olga; Alicia Quereilhac de Kussrow, Marta Silvia Ruiz, Susana Coluccio y Luis Paniagua. 1986. *Atlas de la cultura tradicional argentina para la escuela*. 1.ª ed. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia de la Nación.
- Fernández Latour de Botas, Olga. 1996. "El futuro del folclore como pasado presente". *Investigaciones y Ensayos*, 46, 471-489. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Gardner, Howard. 1987. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gardner, Howard. 1995. *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Lévi-Strauss, Claude. 2011. *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Martí, Josep. 1996. *El folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Editorial Ronsel.
- Molinari, Ricardo. 1980. *Buenos Aires, 4 siglos*. Buenos Aires: Tea.
- Prat Ferrer, Juan José. 2006a. "Internet, hipermedia y la idea de comunidad". *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 3, 251-289. <https://www.culturaspopulares.org>
- Prat Ferrer, Juan José 2006b. "Sobre el concepto de folclore". *Oppidum*, 2, 229-248. Segovia: Universidad Sek.
- Otrocki, Laura; Lila Torre y Andrea Campot. 2023. *Marco normativo del patrimonio inmaterial en Argentina*. Provincia de Buenos Aires: Centro del Patrimonio Inmaterial.
- Ruffino, Mónica. 2016. *La identidad cultural en la encrucijada. Lo planetario y lo local*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Ruiz, Marta Silvia. 2015. Folclore, ¿estás ahí? *Folclore Latinoamericano*, t. XVI, 151-170. Buenos Aires: Universidad Nacional de las Artes.
- Ruiz, Marta Silvia. 2019. *Patrimonio, folclore y educación. Fundamentos pedagógicos y propuestas didácticas*. Buenos Aires: Dunken.
- Ruiz, Marta Silvia. 2022. *La construcción del saber folclórico en la escuela*. Buenos Aires: Ediciones El Escriba.
- Santamarina Campos, Beatriz. 2008. De la educación a la interpretación patrimonial: patrimonio, interpretación y antropología. *Patrimonio cultural: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. 39-58. Valencia: Universidad de Valencia.
- Unesco. 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París.
- Vega, Carlos. 2010. *Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.

NORMAS

Constitución Nacional. 1994.

Decreto 35/1974.

Decreto 2033/1990.

Leyes nacionales. 26206/2006; 27505/2019; 27535/2019.

Leyes provinciales 13688/2007; 6876/2007; 9890/2008; 8678/2008; 7546/2008; 5302/2009; 2511/2009; 9870/2010; 6691/2010; 91/2010; 8391/2010; 4819/2012; 5807/2013; 3305/2013; 1613/2014; 2945/2014; 1018/2015; 1327/2015; 6475/2018.

Resoluciones del Consejo Federal de Educación: 214/2004, siguientes y concordantes.

JIMENA CURIEL GARCÍA
MARCOS VARGAS MARTÍNEZ
MARTÍN EDUARDO HERNÁNDEZ JIMÉNEZ
LUIS ALFREDO RUIZ MARTÍNEZ

Cuahuitl + Tentli + Co. En la Orilla del Bosque.
Patrimonio cultural simbólico, lengua y memoria

Este capítulo surge de la transformación de una ponencia presentada en 2023 en la Cátedra Libre Patrimonio Cultural Inmaterial de la Universidad Nacional de La Plata y una propuesta iniciada en 2022 como parte de la Especialidad en Estrategias Pedagógicas para la Educación Intercultural en la Universidad Nacional Rosario Castellanos, antes Instituto Rosario Castellanos, en Ciudad de México.

En una primera instancia se pretendía trabajar con personas mayores de las alcaldías del sur de la ciudad de México (Xochimilco y Milpa Alta), para que con el uso de los medios audiovisuales fuera posible recopilar y preservar aquellos conocimientos y saberes propios de sus territorios y que los dotan de sentido de pertenencia con respecto a otras zonas y alcaldías de la ciudad.

Durante el recorrido de la investigación, la complejidad de la propuesta y la falta de fondos, se necesitó una delimitación territorial y de los aspectos por preservar. En este sentido, desde el planteamiento de la propuesta se pensó en trabajar con el patrimonio cultural, pero desde el ámbito de lo significativo, es decir, que se preserven y difundan no solo aquellas experiencias relacionadas con hechos sociohistóricos, sino que contengan alguna vivencia personal que dote de significado el lugar y lo relacione afectivamente con la vida cotidiana de las personas y, por ende, alimente el sentido de pertenencia de ellas a su comunidad. A esta relación entre las personas, su memoria y territorio le llamaremos patrimonio cultural simbólico.

La investigación se redujo, específicamente, al poblado de San Salvador Cuauhtenco en la alcaldía Milpa Alta, en Ciudad de México, comunidad en la que habitan parte de las personas autoras de este capítulo y lugar donde se cuenta con una incidencia de carácter artístico y cultural relacionado con el cuidado del monte y su vinculación con la comunidad para su permanencia. Sobre las líneas temáticas para abordar la preservación y difusión del patrimonio cultural de la región, se decidió abordar estos temas según la relación que existe entre la lengua náhuatl, el monte y las actividades que ahí se realizan, así como las personas que habitan la comunidad.

CONTEXTO SOCIOTERRITORIAL. SAN SALVADOR CUAUHTENCO

La comunidad que recibió y donde se implementó la propuesta se llama San Salvador Cuauhtenco. Este territorio pertenece a uno de los doce pueblos

originarios que conforman la alcaldía Milpa Alta, en el extremo sur de la ciudad de México. Cuauhtenco destaca por su amplia zona de bosque, tierras comunales y su estilo de vida semirrural enmarcado en una serie de tradiciones, saberes y costumbres que dotan de sentido de pertenencia al lugar y a las personas que lo habitan

Esta alcaldía colinda con la alcaldía Xochimilco hacia el norte, con la alcaldía Tlalpan hacia el poniente, con la alcaldía Tláhuac hacia el nororiente y hacia el sur con el estado de Morelos. Cuauhtenco queda en una zona montañosa, en las faldas del volcán Cuauhtzin, el cual a su vez forma parte del corredor biológico Chichinautzin. En dicho territorio son comunes las actividades pecuarias; cuidado y cría de ganado como vacas, cerdos, caballos, borregos, conejos, etc., siembra de semillas nativas, actividad en la que sobresalen dos variedades de maíz, así como venta de la cosecha y, por último, actividades de cuidado y permanencia del bosque comunal.

De acuerdo con datos publicados por el Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales (INAI) y el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), “la superficie total de Milpa Alta se distribuye entre 58 % de uso forestal (16 mil 600 hectáreas), 34,7 % de uso agrícola (9 mil 835 hectáreas) y 6,8 % de asentamientos como área rural urbana (mil 931 hectáreas)” (INAI s./f.). Por consiguiente, el cuidado y permanencia del bosque no solo refiere a intereses propios de la alcaldía o el poblado de Cuauhtenco, sino que dichas zonas benefician al resto de la ciudad de México respecto a la calidad del aire y regulación de la temperatura de la capital mexicana.

Cuauhtenco es una palabra en náhuatl de la variante del centro alto que se traduce como ‘en la orilla del bosque’. El poblado cuenta con alrededor de siete mil hectáreas de bosque y tierras comunales (figura 1), de acuerdo con la información proporcionada por el señor Caldiño, originario del poblado, comunero y responsable de la caseta de vigilancia e ingreso al monte comunal (Benito Caldiño, comunicación personal, 28 agosto, 2024).

Si bien existe diversa información sobre la alcaldía Milpa Alta, es importante señalar que muchos de los datos duros y estadísticas no se encuentran del todo actualizados, y que gran parte de las investigaciones se centran en el poblado central de la alcaldía, Villa Milpa Alta. Sobre San Salvador Cuauhtenco se encuentra información de hace más de diez años que relata parte de la historia local, memoria colectiva y principales problemáticas de dicho territorio desde su formación, de las cuales algunas se mantienen hasta nuestros días.

ILUSTRACIÓN I. PANORÁMICA DE TERRENO
DE SIEMBRA EN SAN SALVADOR CUAUHTENCO



Fuente: Martín Hernández (Gemelo).

Entre las principales problemáticas que afectan a la comunidad de San Salvador Cuauhtenco se encuentran el acceso a servicios básicos como el agua potable, pues existen zonas en las que el líquido se reparte mediante pipas, las cuales se han convertido en negocio rentable dentro del poblado, sobre todo para abastecer a las zonas altas que se encuentran fuera del casco urbano, a causa del aumento de la población y la migración interna del país a la comunidad. De igual forma, el cuidado del bosque y su permanencia se ve constantemente amenazado por la temporada de incendios forestales y la tala ilegal para la extracción de madera.

Dentro de la comunidad existen figuras que se encargan de la gestión y administración política y territorial de recursos y bienes del poblado, como la Coordinación de Enlace Territorial de San Salvador Cuauhtenco y la Representación de Bienes Comunes de San Salvador Cuauhtenco. Esta, en

conjunto con la institución dependiente del gobierno de Ciudad de México denominada Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corenadr), coordina las funciones y operación de ocho brigadas comunales comunitarias conformadas por personas de la comunidad, en su mayoría hombres, mediante un programa social para garantizar el cuidado y permanencia del bosque comunal y sus diferentes especies de flora y fauna.

En el poblado de Cuauhtenco unas ochenta personas de entre 18 y 65 años, entre ellas diez mujeres, conforman las brigadas comunales. Estas trabajan seis días a la semana y cuentan con objetivos y metas específicos designados por la Corenadr (ilustración 2).

ILUSTRACIÓN 2. BRIGADA COMUNAL



Fuente: Martín Hernández (Gemelo).

Entre sus actividades se encuentran el monitoreo biológico, la vigilancia y combate de incendios, la creación y mantenimiento de caminos y brechas, además de la reforestación anual. Cada brigada está coordinada por un jefe

de frente, y cuenta con al menos dos personas mayores. Un aspecto importante para subrayar y relevante para este proyecto es que varias personas que conforman las brigadas siguen una especie de tradición heredada de formar parte de los grupos que cuidan el bosque; por tanto, muchos de sus saberes sobre el monte, la flora y la fauna se los transmitieron generaciones previas.

Históricamente el poblado de San Salvador Cuauhtenco ha sido un pueblo de tradición y origen nahuas, donde hasta hace unas pocas generaciones se habló el náhuatl como lengua dominante, variante del centro alto y específicamente la de la región de Milpa Alta. En la actualidad, y por la constante estigmatización y el proyecto de nación del siglo XX con el que se buscó homogeneizar a la población nacional como mestiza y despojarla de sus identidades y lenguas diversas, la lengua dominante es el español, y la lengua náhuatl ha dejado de hablarse. Sin embargo, en la vida y espacio social cotidianos de la comunidad subsisten palabras en náhuatl con las que nombran calles, porciones de tierra, prácticas, alimentos, animales y plantas, así como los diversos parajes distribuidos en el bosque comunal.

La tríada que forman la lengua, el bosque y las brigadas está cargada de una serie de saberes y conocimientos tejidos en una red compleja de significados. Esta tríada permite que dichos saberes circulen de forma fluida en la vida diaria de la comunidad. Esta forma de manifestación dinámica se convirtió en la nueva orientación y dirección de la investigación.

Como habitantes de dicha comunidad, surge la necesidad de visibilizar el enorme trabajo que realizan las brigadas comunales, no solo en favor del monte, sino como portadores vivos del patrimonio que todos los días revitalizan, actualizan y preservan los saberes y conocimientos relacionados con el bosque y la lengua que aún permanecen en la comunidad. Son estos los elementos que permiten seguir alimentando el sentido de pertenencia de Cuauhtenco, a pesar del paso de los años y de las transformaciones que ha tenido el territorio.

Las aportaciones de las brigadas a la memoria colectiva y la identidad local de San Salvador Cuauhtenco solo son posibles en la medida en la que interactúan con el bosque comunal. Al tiempo que lo cuidan, comparten estos saberes en la socialización diaria con el resto de los habitantes de Cuauhtenco.

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN: CUAHUITL + TENTLI + CO

El planteamiento de la investigación, así como la implementación del proyecto, parten de la pregunta: ¿cómo mantener vigentes los saberes remanentes

de la lengua náhuatl que aún permanecen en la comunidad? Claro está, bajo la premisa de que el uso de las palabras en esta lengua y su reconocimiento como parte de la cotidianidad de las personas que habitan Cuauhtenco es una forma de preservación y difusión de su patrimonio cultural simbólico.

Para propósitos de este capítulo, el patrimonio cultural simbólico se encuentra dentro del campo semántico del patrimonio cultural inmaterial, puesto que los saberes y experiencias que transmite no son del todo tangibles, pero comparten la característica de lo comunitario, de acuerdo con el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es decir, “solo puede ser reconocido por los pueblos y comunidades que lo mantienen, recrean y transmiten” (INAH 2021, 7). Si bien en el caso de Cuauhtenco las manifestaciones no se encuentran formalmente reconocidas por el Estado para su salvaguarda, el hecho de que la comunidad lo replique y lo considere un elemento que alimenta su sentido de pertenencia es suficiente, puesto que la validación viene directamente del afecto y vinculación con el territorio.

El proyecto Cuahuitl + Tentli + Co. En la Orilla del Bosque se planteó como una propuesta interdisciplinaria en la que la gestión cultural, la fotografía, el video, el sonido, la ilustración y el diseño editorial dialogan para recopilar aquellas palabras en náhuatl que permanecen dentro de la comunidad y visibilizarlas como parte de la socialización cotidiana de los habitantes de San Salvador Cuauhtenco. Se reconoce así el trabajo que llevan a cabo los brigadistas (tanto hombres como mujeres) en beneficio del bosque comunal, el cual dota de sentido de pertenencia al pueblo y forma parte de la memoria e identidad local del lugar.

La investigación se planeó para desarrollarse en doce meses y en tres fases. La primera consistió en realizar acompañamiento durante doce semanas a las distintas brigadas comunales en su trabajo diario y realizar levantamiento audiovisual y sonoro. El objetivo fue conocer de viva voz las experiencias y saberes de los distintos brigadistas y capturar la esencia del arduo trabajo que llevan a cabo (ilustración 3).

Para recopilar la información se diseñó un instrumento de aplicación de entrevista semiestructurada. Consistió en realizar diez preguntas que permitieran indagar las razones y motivos que llevaron a los habitantes de la comunidad a unirse a las brigadas, la importancia del bosque y los principales retos y problemas a las que se enfrentan al realizar su trabajo. De igual forma, para conocer acerca de las experiencias más significativas en campo y su testimonio acerca de las palabras en náhuatl que utilizan para nombrar parajes o sitios dentro de la comunidad.

ILUSTRACIÓN 3. SEGUIMIENTO A BRIGADAS COMUNALES



Fuente: Martín Hernández (Gemelo).

A partir del levantamiento audiovisual se construyeron dieciocho cápsulas audiovisuales de tres minutos cada una, dirigidas a redes sociales, con la finalidad de difundir, dentro y fuera de la comunidad, la labor e importancia que tienen las brigadas comunales en la ciudad de México y en los territorios que aún cuentan con grandes áreas de bosques y otros ecosistemas. Además, para señalar el componente significativo entre el trabajo y el afecto que se tiene por el bosque, así como su influencia para su cuidado y mantenimiento. De acuerdo con Marina Robles García, titular de la Secretaría del Medio Ambiente (Sedema) en 2023, el trabajo de los brigadistas ha logrado “aumentar la superficie de área verde urbana por habitante de 14,5 m² a 19,4 m² con énfasis especial en zonas que históricamente han tenido menor acceso a espacios públicos y áreas verdes, ubicadas en la zona norte y oriente de la capital” (Sedema 2023).

El proyecto Cuahuitl + Tentli + Co contó con el financiamiento del Sistema de Apoyos a la Creación y Proyectos Culturales (SACPC) en su vertiente Apoyo a Proyectos Culturales y Coinversiones 2023, en la categoría de Lenguas Originarias de la Secretaría de Cultura de México. Gracias a este apoyo, todas las actividades pudieron llevarse a cabo y desarrollarse a tiempo y en forma.

La fotografía tuvo un papel muy importante dentro de la realización del proyecto, ya que no solo logró captar la parte poética y artística de la composición natural del paisaje, sino también el elemento social de la protección del bosque. Las imágenes que capturó Martín Hernández (Gemelo) dan cuenta de la importancia de mantener este tipo de ecosistemas que dan equilibrio al ambiente. La relevancia de mantener los bosques de la ciudad de México, entre ellos el de Cuauhtenco en Milpa Alta, radica en el papel que tienen para el proceso de infiltración a los mantos acuíferos, el cual provee el líquido a gran parte de la capital mexicana.

El recorrido visual que se logró de la mano de los brigadistas permitió que Cuahuitl + Tentli + Co capturara de forma social y poética cómo las acciones de las brigadas desempeñan un papel muy importante, que tiene como finalidad preservar, cuidar y mantener en excelentes condiciones al bosque comunal de San Salvador Cuauhtenco. La documentación del trabajo que realizan en las brigadas comunales, por medio del lente, son testimonios fieles de la ardua labor que implica cuidar y proteger el bosque.

Estos testimonios visuales incluyen el rostro de varias mujeres que suben a varias partes del bosque para realizar tareas de prevención contra incendios forestales. Con azadón en mano y sudor en la frente, abren paso a caminos que ayudan a que no se extiendan los incendios. El poder tomar fotos a las brigadas antes y después de sus deberes es impactante visualmente, al ver el desgaste de las herramientas y equipos, y poder apreciar los rostros y miradas que reflejan el esfuerzo y el cansancio después de una pesada jornada de trabajo.

Las fotografías del trabajo en equipo de igual manera pudieron retratar aquellos espacios de convivencia de los brigadistas después de la jornada. Allí se comparten los alimentos y el momento de descanso antes de bajar al pueblo a continuar con el trabajo de la vida diaria en casa o en sus segundos empleos.

La fotografía como mecanismo de visibilización sirve para que en este y otros contextos se reconozca en su totalidad la importancia de la labor y compromiso de asumirse como brigadista. Se espera que cada foto logre

transmitir lo exigente de la labor y cómo estas personas ponen en riesgo la vida todos los días para preservar el bosque que ha sido parte de sus vidas y que han defendido por generaciones (ilustración 4).

ILUSTRACIÓN 4. BRIGADA DE SAN SALVADOR CUAUHTENCO



Fuente: Martín Hernández (Gemelo).

La reflexión que permanece en la mayoría de los brigadistas es el hecho de que *si el bosque desaparece, la ciudad se muere*. Por tanto, cada fotografía debe ser una captura del tiempo y del espacio que hable por cada uno de ellos y que exponga las necesidades y problemas que enfrentan todos los días. La cámara es el testigo latente que dejará huella, para recordarle al resto de la población que la vida es verde, que está en la periferia de la gran ciudad y que hay personas que a diario suben a darlo todo por ese amor que le tienen al bosque.

Las entrevistas arrojaron información relevante respecto a la cantidad y calidad del trabajo de los brigadistas, así como el estatus de la lengua náhuatl y la relación que existe hoy entre el territorio habitado y el trabajado, ya sea el monte comunal o el poblado de San Salvador Cuauhtenco. A continuación se hace un recuento de la información obtenida en la recopilación de testimonios.

RECOPIACIÓN DE TESTIMONIO
DE BRIGADISTAS COMUNALES

Las entrevistas se realizaron en el periodo comprendido entre noviembre de 2024 y enero de 2025. Incluyen en total dieciocho testimonios en audio y video, catorce de los cuales fueron de miembros de las ocho brigadas comunales, dos de personal encargado de la vigilancia y acceso al bosque comunal en la caseta de vigilancia (caseteros), una de personal de monitoreo y reporte de incidentes en la torre de vigilancia Cuauhtzin (torrero) y una de personal administrativo encargado de la coordinación y operatividad de las brigadas en campo en 2024.

En estos acompañamientos los brigadistas realizaron actividades para el manejo y sostenibilidad del bosque, tales como: poda de árboles nativos infestados de plaga epífita, expansión y limpieza de brechas cortafuego en las laderas del volcán Cuauhtzin y zonas propensas a incendios, monitoreo y censo de especies de pino nativas de la zona, mantenimiento de caminos y brechas para acceso de los vehículos de las brigadas, reportes de áreas afectadas por incendios, combate de incendios, sofocación de conatos, registro de entradas de personas y vehículos al monte comunal y salidas de él, así como vigilancia y reporte de incidentes desde la torre Cuauhtzin.

En las entrevistas se pudo observar que en la mayoría de los casos los brigadistas se sumaron a esta labor de cuidado del bosque buscando un sustento para ellos y sus familias. No obstante, en muchos casos se comentó que ya existía una relación previa con el bosque, ya sea porque otras personas de su círculo familiar cercano habían sido brigadistas, porque habían trabajado en estas zonas en la siembra y cosecha de diversos cultivos o porque históricamente habían tenido una relación filial con estas tierras.

Como parte de la recopilación de testimonios, resalta el relato del brigadista Agustín Jiménez, en el cual hace mención de que la labor de la brigada, los saberes y el cuidado del monte se le heredaron. Desde hace dos generaciones, varios de sus familiares forman parte de las brigadas, e incluso un familiar tuvo un cargo comunitario en el pueblo. En su testimonio es notoria la sabiduría respecto a la flora y fauna del monte; también cuenta con un gran sentido de responsabilidad para con el bosque y respeto y reconocimiento a la labor que realizan los brigadistas. Sobre la historia del pueblo, cuenta con amplia información sobre recintos y objetos que ya no existen. Su familia es un referente común de agentes en el poblado, y son conocidos por el trabajo

que han llevado a cabo en beneficio de la comunidad, desde el comienzo de la urbanización del pueblo (ilustración 5).

ILUSTRACIÓN 5. ACOMPAÑAMIENTO A BRIGADISTA AGUSTÍN JIMÉNEZ



Fuente: Marcos Vargas.

Por otro lado, la señora Alejandra García, madre del brigadista Agustín Jiménez, forma parte de otra de las brigadas comunales de San Salvador Cuauhtenco. En su relato, es notorio el carisma que caracteriza a la familia. La relación con el monte integra la vida de la mayoría de los familiares. Esta forma de trabajo es inspiración para los más jóvenes, ya que el nieto de la señora Alejandra —cuyo nombre es Salvador, en alusión al santo patrono de pueblo— quiere ser brigadista cuando sea grande. En lo que se refiere al trabajo que realiza como parte de la brigada, ella menciona que el monte es una manera de mantener viva la memoria del pueblo y que el trabajo que se realiza en él es una de las formas que permiten que la identidad de la comunidad y su patrimonio permanezcan. Si bien ella reconoce que la labor en el monte es muy pesada para las mujeres, menciona que son actividades que no solo corresponden a los varones, sino que en su mayoría se concentran en los hombres y giran alrededor de ellos (ilustración 6).

ILUSTRACIÓN 6. ENTREVISTA A BRIGADISTA ALEJANDRA GARCÍA



Fuente: Martín Hernández (Gemelo).

Por otro lado, en todos los casos las personas entrevistadas hicieron explícita la necesidad de que la labor del brigadista sea considerada un trabajo formal, con todos los estatutos legales y jurídicos que esto implica, tales como un

contrato con la institución a la que le entregan reportes y resultados, prestaciones laborales, equipo y capacitaciones adecuados, necesarios y suficientes para realizar las diversas labores, así como un seguro que cubra posibles incidentes y accidentes, de los cuales no están exentos en sus labores como brigadistas. Todo esto porque por lo menos en los últimos seis años esta labor y el apoyo económico que reciben los brigadistas no se consideran un trabajo, sino que la figura que tienen es la de beneficiarios de un programa social (ilustración 7).

ILUSTRACIÓN 7. BRIGADISTA EN JORNADA



Fotografía Martín Hernández (Gemelo).

En cuanto a experiencias significativas o que hayan marcado un momento crucial en brigadistas entrevistados, gran parte hicieron referencia a los combates de incendios, puesto que en estas actividades, y por su complejidad, la vida misma de los brigadistas puede llegar a peligrar. Esto porque en el combate existe una mezcla de factores que no siempre se pueden calcular, medir o predecir, y la acción depende muchas veces de la coordinación y trabajo en equipo.

Para esta actividad, los recursos con los que se cuenta para sofocar un incendio son: una pala de punta por brigadista y la tierra disponible en el

paraje en el que se produce el incendio. Estas condiciones, aunadas a la velocidad y dirección del viento, la humedad en el ambiente, la hora del día, la inclinación del terreno, la cantidad de combustible vegetal y de tierra suelta presente, convierten el combate de incendios en la actividad más demandante, arriesgada y compleja a la que se enfrentan los brigadistas. Por eso, la mayoría refirió experiencias individuales y colectivas en torno a esta actividad como las más significativas en sus historias como brigadistas, puesto que todos las han vivido.

De igual forma, la mayoría de los testimonios se refieren a la importancia de que los jóvenes del pueblo se acerquen a su bosque, lo conozcan y lo cuiden. Desde continuar con el trabajo de siembra o unirse a las brigadas, las nuevas generaciones tienen que involucrarse de alguna forma con su territorio, porque es la única manera en la que pueden reconocer la importancia que tiene el monte en la identidad y desarrollo del poblado y enfocarse en la permanencia del monte para beneficio de la ciudad de México. De esta manera, también se mantiene el legado de la comunidad y su memoria colectiva.

Respecto al uso y reconocimiento de la lengua náhuatl en el trabajo en el bosque, la mayoría de las personas entrevistadas refirieron nombres de parajes dentro del polígono de sus actividades como brigadistas, ya que estos se han mantenido prácticamente intactos a lo largo de los siglos, con algunas variaciones y excepciones en las que la lengua española ha reemplazado el nombre original en náhuatl. Estos nombres son parte cotidiana y fundamental en su actividad como brigadistas, pues definen los lugares donde se trabajará, sirven como referencia geográfica y en muchos casos se relacionan con situaciones, presencia de flora o fauna, o sucesos históricos o mitológicos que describen al lugar.

Sin embargo, a pesar de que estas palabras las usan todos los días los brigadistas, las entrevistas dejaron entrever el desconocimiento, en muchos casos, de su significado. Así, existe el riesgo de que las palabras en náhuatl pierdan el sentido en la memoria colectiva y que carezcan de importancia como patrimonio cultural simbólico de la comunidad.

Este fenómeno ha sucedido en otras latitudes de Ciudad de México en situaciones similares de violencia lingüística. Es el caso del centro histórico de la ciudad, donde prácticamente todos los nombres de barrios, parajes, calles y territorios en náhuatl han sido reemplazados por otros impuestos en lengua y cultura dominantes españolas, lo que irremediablemente derivó en el desplazamiento, desuso y olvido de estos nombres.

Pero a diferencia del centro histórico de la ciudad de México, donde hace mucho tiempo la lengua náhuatl dejó de ser la común y dominante y las pocas palabras que aún permanecen en esta lengua han sufrido adecuaciones al español hegemónico y tienen un significado vedado para la mayor parte de la población, en San Salvador Cuauhtenco hasta hace pocas generaciones se hablaba un náhuatl fluido y constante, y lo que aún permanece de la lengua tiene un uso cotidiano. Así que recuperar los significados de estas palabras para mantenerlas como patrimonio cultural simbólico no solo resulta más pertinente, sino necesario y urgente.

RESULTADOS: LIBRO “CUAHUITL + TENTLI + CO. EN LA ORILLA DEL BOSQUE”

El autor Marcos Vargas es indígena migrante de segunda generación, nawa hablante de la variante de la huasteca veracruzana por herencia de su madre y de ascendencia chinanteca, del estado de Oaxaca, en México, por parte de su padre. En este sentido, el escritor estuvo cercano a los saberes de los pueblos de los que desciende y a la lengua nawatl desde su crianza. Gran parte de su trabajo cultural y artístico se relaciona con la preservación de la lengua nawatl de la huasteca veracruzana y la reivindicación de los saberes que ha heredado, en el contexto del mundo contemporáneo.

Uno de los objetivos del proyecto *Cuahuitl + Tentli + Co En la Orilla del Bosque* fue recopilar las palabras de la lengua náhuatl presentes en el trabajo en el bosque de la comunidad, como un esfuerzo por preservar el patrimonio cultural simbólico de la comunidad de San Salvador Cuauhtenco (ilustración 8).

Para lograr este objetivo, una de las metas fue sistematizar la información recogida en las entrevistas a los brigadistas en torno a las palabras en náhuatl que aún se usan en el contexto del trabajo en el bosque y conformar con estos saberes una publicación editorial que fuera distribuida de forma gratuita en la comunidad de San Salvador Cuauhtenco. De esta forma, esos saberes pueden seguir circulando no solo de forma oral, sino también en un soporte físico, con el fin de afianzar la resignificación y continuidad del uso de este patrimonio cultural simbólico con las personas que habitan el poblado.

Este documento se construyó a partir de varios ejes y disciplinas, como el análisis lingüístico y gramatical de algunas de las palabras en náhuatl, el dibujo, la ilustración y el diseño editorial, así como la impresión en medios no masivos.

ILUSTRACIÓN 8. FRAGMENTO DEL LIBRO “CUAUHTLI + TENTLI + CO.
EN LA ORILLA DEL BOSQUE”



Fuente: Libro *Cuauhtli + Tentli + Co. En la Orilla del Bosque*.

En ese sentido, al sistematizar las palabras en náhuatl se encontró que la mayoría de las que utilizan los brigadistas corresponden a nombres de parajes en el monte comunal y que muchas de ellas son, por tanto, toponimias, es decir, sustantivos simples o compuestos que describen el espacio geográfico nombrado.

El náhuatl es la lengua originaria con mayor número de hablantes en México, y una de las más ampliamente distribuidas. De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), cuenta con una agrupación lingüística de treinta variantes distribuidas en diversas zonas geográficas de México (Inali s./f.). Para el caso de este proyecto, nos referimos al náhuatl variante del centro alto, específicamente el que se habla en Milpa Alta, el cual a su vez presenta variaciones, dependiendo de la comunidad a la que se refiera, por lo que nos enfocamos en la lengua náhuatl presente en San Salvador Cuauhtenco.

Aunque no hay una homologación respecto a la escritura de esta lengua y sus variantes, en este proyecto se respeta la escritura que tiene mayor uso y difusión en la zona, la cual hace uso de herramientas y gramática del español. Es así que la palabra *calli* ('casa') se escribe con *c*, a diferencia de otras propuestas de escritura más apegadas al componente fonético propio de la lengua, en el que la misma palabra se escribe *kali* o *kalli* ('casa'), haciendo uso de la *k* como representación gráfica del fonema, lo cual evita confusiones respecto a pronunciación. En la escritura definida por hispanohablantes abunda el uso de las letras *c*, *h*, *t*, *z*, *l*, *u*, además de otras consonantes y vocales.

Las lenguas nahuas son aglutinantes, lo que implica que a partir de palabras individuales, las cuales pueden ser sustantivos, verbos, adjetivos, pronombres, etc., pueden construirse otras que contengan partes de las palabras originales, y dependiendo de las que se utilizaron, pueden crear nuevos significados en las palabras resultantes. Para construir nuevas palabras es necesario identificar y separar la raíz y complemento de cada una de las partículas que compondrán la nueva.

Esta cualidad de las lenguas nahuas es la que da sentido al nombre del proyecto, ya que Cuauhtenco, que es nombre de la comunidad donde se llevó a cabo el proyecto, puede desglosarse de la siguiente forma:

cuahuitl + tentli + co

donde *cuahuitl* corresponde a un sustantivo que significa en español 'árbol', 'madera', *tentli* es un sustantivo que puede traducirse como 'labio', 'entrada',

‘orilla’, y *co* corresponde a una partícula que funciona como locativo ‘en’. Es así que si separamos las raíces de los sustantivos de las partículas *-huatl*, *-tli* y adjuntamos la partícula *-co*, obtenemos:

cuau + ten + co

Esta nueva palabra puede traducirse semánticamente como ‘en la orilla del bosque’, ‘a la orilla de la arboleda’, y su escritura castellanizada, aceptada y usada cotidianamente es *cuauhtenco*.

Del mismo modo, la palabra *cuauhtzin*, que hace referencia a uno de los volcanes inactivos más representativos de la comunidad, puede desglosarse de la siguiente forma:

cuauhtli + tzin

donde *cuauhtli* corresponde al sustantivo que puede traducirse como ‘águila’ o ‘aguililla’, una especie ampliamente distribuida en todo México. Por otro lado, la partícula *tzin* indica reverencia o tiene valor afectivo: algo que denota respeto o que es muypreciado. Por tanto, si separamos la raíz del sustantivo *cuauhtli* de la partícula *-tli* y sumamos el reverencial *tzin*, el resultado es:

cuauh + tzin

Esta palabra puede traducirse como *gran águila*, *venerable águila*. Sin embargo, en las entrevistas con los brigadistas, se encontró que hay otros significados y traducciones, como ‘nido de águilas’, ‘cerro de águilas’ o ‘lugar de aguilillas’. En este caso, a pesar de que estos nombres no son traducciones literales del náhuatl, nos muestran cómo los significados han cambiado y se han diversificado, pero sin perder el sentido primordial de la palabra, la relación con el espacio y lo que se encuentra en él.

Estos fenómenos y cambios son recurrentes en esta lengua, y en muchos casos son la causa de un distanciamiento y olvido de los significados de los nombres de los parajes. Incluso cuando los nombres tienen un uso cotidiano, el significado lo han olvidado, en la mayoría de los casos, los hablantes. El libro recoge más de veinticinco voces de parajes transitados regularmente por los brigadistas y hace un análisis similar de ellos a los dos ejemplos anteriores.

Es importante tener en cuenta que este proyecto y libro no están diseñados como guía de aprendizaje o enseñanza de la lengua náhuatl, puesto que la enseñanza de cualquier lengua exige un esfuerzo ininterrumpido y constante. Por otro lado, y teniendo en cuenta que durante las entrevistas se pudo comprobar que no quedan hablantes en la comunidad cuya primera lengua sea el náhuatl, incluir textos largos en esta lengua podría resultar poco pertinente. Una vez más, el proyecto busca al mismo tiempo rescatar las palabras que aún se usan y difundirlas.

En ese sentido, este proyecto editorial se centra, por un lado, en el rastreo de raíces, su desglose y traducción, y por otro, en el dibujo e ilustración análogos y digitales originales de los principales parajes transitados, trabajados y habitados de diversas formas por los brigadistas en sus labores cotidianas de cuidado del bosque.

Las ilustraciones que incluye el texto hacen referencia a los parajes observados en los acompañamientos con los brigadistas, pero también a la contraposición de estos elementos presentes en el monte comunal con sus nombres y significados, los cuales algunas veces coinciden con lo que existe en la actualidad. En ese sentido, nombramos este trabajo de ilustración como *creación de toponimia contemporánea*.

La impresión de este texto ilustrado estuvo a cargo del taller y casa editorial Mitote/Zineria, que enfoca su trabajo en la posibilidad y necesidad de la autoedición a partir de la memoria y los afectos. El producto final fue una edición de cuarenta y ocho páginas impresas en risografía a dos tintas.

La distribución de estos ejemplares estuvo pensada para presentaciones y activaciones culturales en torno al libro y los saberes en él compilados. Estas presentaciones se hicieron en diversos puntos y momentos clave del pueblo de San Salvador Cuauhtenco, y en instituciones educativas y universidades públicas. Todos los ejemplares se entregaron de manera gratuita.

OTROS PROYECTOS DE PRESERVACIÓN DE LENGUA Y MEMORIA

En la actualidad este trabajo dialoga con distintas propuestas de juventudes indígenas que llevan a cabo proyectos novedosos de preservación y difusión de sus lenguas. La importancia de estas iniciativas radica en que son proyectos vivos que van construyéndose, alimentándose y adaptándose no solo a las

necesidades de las comunidades de origen de sus autores, sino a las propias necesidades que requiere el público objetivo para su óptimo alcance.

Estos proyectos hacen uso de las herramientas tecnológicas, elementos lúdicos tradicionales, técnicas artísticas reconocidas y aceptadas por el público, e incluso buscan nuevas formas de reproducción y distribución para lograr mejor difusión. Estas propuestas son relevantes en la discusión contemporánea sobre las formas de preservación y difusión de las lenguas indígenas y las dinámicas alrededor de ellas, porque no solo están teorizando al respecto para dejar los aportes a la labor, sino que lo están haciendo desde espacios no institucionales y fuera de la academia a partir de la praxis y aplicación directa en sus comunidades.

Las aportaciones de dichas iniciativas tienen carácter significativo, puesto que están pensadas por las personas de la comunidad y para ellas. Los materiales, metodologías y aproximaciones se diseñan con la finalidad de que sean materiales de fácil acceso, así como aplicables en distintos contextos.

La producción de materiales que buscan revitalizar, enseñar, preservar, etc., una lengua originaria o indígena ha ido en aumento. Organizaciones internacionales y fondos para la creación también han tenido un giro orientado hacia la preservación y reconocimiento de tales lenguas, y hacia la creación de categorías dedicadas a lenguas originarias e indígenas en programas nacionales y locales. Esta orientación permite que muchos proyectos puedan llevarse a cabo, pues se enfocan en “llamar la atención del mundo sobre la difícil situación de muchas lenguas indígenas y movilizar a las partes interesadas y los recursos para su preservación, revitalización y promoción” (Unesco s./f.).

Sin embargo, hay que tener muy presente que son las personas hablantes de estas lenguas las que las mantienen vivas, las modifican, las adaptan y las preservan mediante el uso cotidiano e intergeneracional. Y son quienes saben que si están en riesgo y que si los hablantes están disminuyendo, es a causa de los ya largamente instaurados colonialismos, con el capitalismo y la imposición de lenguas extranjeras para aniquilar la diversidad de identidades.

En esta discusión se revisarán cuatro casos de proyectos coordinados y propuestos por jóvenes de diversos pueblos originarios de México que trabajan con las lenguas originarias, la memoria colectiva y la continuidad del patrimonio cultural vivo simbólico. Se hará un análisis de cómo el proyecto Cuahuitl + Tentli + Co En la Orilla del Bosque contribuye a la discusión respecto a la creación de materiales diversos en lenguas originarias.

El primer caso es Ñayivi Saa, de la artista Sa'an Savi Ramas. Se trata de un proyecto gráfico digital de revitalización de la lengua sa'an savi, en el cual la artista, por medio del dibujo digital, acompañada de un texto en esta lengua, busca difundir la riqueza de esta. La estrategia por la que la artista se decidió para difundir estos materiales gráficos son las redes sociales, en las que la misma imagen va acompañada por un texto breve o frase en sa'an savi, español e inglés. En su cuenta de Instagram, la artista posteó una ilustración de su autoría para aprender las diversas "Formas de saludar" (@nayivissa, febrero 13, 2025) El proyecto pone especial énfasis en la representación gráfica, la ilustración y el dibujo para comunicar ideas complejas. Esta artista también ha realizado cómics y animación en esta lengua. La propuesta nos presenta la revitalización de la lengua a partir de frases y objetos cotidianos usados en el ajetreo diario de la comunidad (ilustración 9).

ILUSTRACIÓN 9. FORMAS DE SALUDAR. @NAYIVISSA



Fuente: https://www.instagram.com/p/DGBvlTYyqHx/?img_index=1

El segundo es *Kukulmat*, de Ángel Solís, oriundo de un pueblo tsotsil, y cuyo proyecto va en pro de difundir la lengua y cultura mayas en forma de un juego de mesa. Bajo premisas sencillas, se puede hacer uso de numeración, colores, nombres de ciudades y otros elementos de la lengua y cultura mayas. Este material está pensado para contribuir a proyectos de educación en pueblos y comunidades mayas, pero también en otros espacios y otras comunidades. En su cuenta de Instagram, el proyecto refiere que “cada juego vendido se convierte en talleres comunitarios, donaciones de materiales didácticos y oportunidades tecnológicas” (@kukulmat, febrero 18, 2025). Esta propuesta apuesta a una estrategia pedagógica para enseñar la lengua y mantenerla en uso, utilizando la comodidad y cotidianidad del juego. Como material didáctico, facilita que la información pueda circular en ambientes dentro y fuera de las aulas, lo que permite un campo más amplio de difusión y activación de la propuesta (ilustración 10).

ILUSTRACIÓN 10. JUEGO DIDÁCTICO KUKULMAT. @KUKULMAT



Fuente: <https://www.instagram.com/p/DGOX6H5OwPf>

El tercero es el proyecto editorial Semilla Corazón, a cargo de Mitzy Juárez y Alexis Frausto. A partir del trabajo gráfico, la ilustración análoga y digital, el diseño editorial y la vinculación con pueblos y lenguas indígenas, se amalgama una serie de posibilidades situadas en el territorio y diversos pueblos del estado de Oaxaca. Su reciente trabajo con las lenguas ayuuik y chocholteco, ambas habladas en territorios oaxaqueños, así como su labor que busca explorar posibilidades editoriales para primeras infancias y formativas para otros públicos provenientes de pueblos originarios, ha expandido el campo de la producción de materiales en lenguas originarias por pueblos originarios y para ellos. De acuerdo con su perfil de Instagram, el proyecto busca compartir y replicar los conocimientos y saberes alrededor del trabajo editorial para primeras infancias. Para el proyecto es grato “ver los proyectos de los participantes tomar forma, así como de intercambiar conocimientos sobre libros y bordado” (@semilla.corazon, febrero 26, 2025) (ilustración 11).

ILUSTRACIÓN 11. TALLER DE LIBROS PARA INFANCIAS. @SEMILLA.CORAZON



Fuente: https://www.instagram.com/p/DGiuMnrOp_z/?img_index=1

El cuarto caso es la Casa Editorial Mitote/Zineria, proyecto coordinado por María Sánchez, Rubén Cerrillo y Adriana Raggi. Esta iniciativa opera desde Ciudad de México, teniendo como base la necesidad y la posibilidad política de la autoedición y autopublicación a partir de los afectos y la memoria, individual o colectiva, de diversos grupos y pueblos, recuperando múltiples técnicas tradicionales de impresión editorial y experimentando con las posibilidades que brindan las herramientas de las nuevas tecnologías digitales. Durante años han acompañado diversos proyectos independientes en sus procesos de autopublicación. Gracias al taller y su sello editorial, valiosas propuestas han podido salir a la luz y contar con diversos canales de difusión y alcance. El trabajo de la editorial refiere también a un posicionamiento y postura que defiende el acto de hacer y acuerpar para la defensa de la vida, a partir de las diversas acciones que realizan los proyectos y propuestas que acompañan. De acuerdo con su perfil en Instagram, su trabajo suma “desde la guerrilla gráfica que mantiene circulando los imaginarios que combaten contra las violencias hegemónicas” (@la.zineria, diciembre 7, 2024) (ilustración 12).

Todos los proyectos mencionados son contemporáneos, operan en diversos territorios y surgen de una necesidad que es poder materializar, difundir, prolongar o conservar saberes, lenguas y otras representaciones del patrimonio cultural simbólico, puesto que de una u otra forma habitan estas manifestaciones culturales. De ahí la pertinencia de mencionarlos, puesto que en estas iniciativas no es un grupo o una lengua ajena con la que se trabaja, sino que todo el tiempo es un esfuerzo y resistencia contra el olvido y la imposición, desde los lugares en los que existen y deciden nombrarse.

En este contexto, Cuahuitl + Tentli + Co se enmarca como otra propuesta que busca, por un lado, expandir el universo de la creación de materiales en lenguas originarias y su contexto cultural, y por otro, pronunciarse contra el olvido y resignificando elementos específicos del patrimonio cultural simbólico. En ese sentido, los puntos en común de todos los proyectos mencionados construyen una red que puede mapearse, que de una u otra forma los vincula y de los cuales pueden retroalimentarse entre sí o colaborar.

ILUSTRACIÓN 12. TRABAJO GRÁFICO. @LA.ZINERIA



Fuente: https://www.instagram.com/p/DDSgovYPnse/?img_index=1

Es relevante enfatizar que estos proyectos son de creación reciente y que este creciente interés por trabajar desde los lugares donde cada quien se nombra no es coincidencia, sino la respuesta y consecuencia de una serie de entramados factores sociales y culturales en los que la resignificación y dignificación de lo que implica ser indígena, joven, mujer o hablante de una lengua originaria han dejado de tener una carga peyorativa a la vista de la sociedad hegemónica, para dar paso a lo que en realidad son: herederos de un legado cultural inconmensurable e invaluable, cuyo último fin es crear, en palabras del Colectivo Juvenil Intercultural Nuestras Voces: “mundos donde las juventudes indígenas abrazamos nuestras identidades y habitamos territorios de manera digna, feliz y acompañada”. (Colectivo Juvenil Intercultural Nuestras Voces, comunicación personal, febrero 15, 2025).

CONCLUSIONES

A manera de cierre y reflexión, las diversas acciones para la preservación y difusión del patrimonio cultural simbólico se necesitan en nuestra contemporaneidad, puesto que las acciones tienen un trasfondo más significativo. Si bien la recopilación y difusión es importante, la preservación del patrimonio implica también una postura respecto a la localidad y la identidad del territorio o comunidad que habita una persona.

El sentido de pertenencia que los habitantes adquieren con respecto al lugar donde se encuentra su hogar infiere que se desarrolla un vínculo afectivo por el espacio, un reconocimiento que parte desde localizar algún establecimiento o persona relevante para la comunidad hasta conocer la historia o acontecimientos que han contribuido al desarrollo y crecimiento de la comunidad.

La importancia de conocer y reconocer el territorio y vincularse con él radica en la posibilidad de accionar en su beneficio, de saberse con voz y voto para contribuir al desarrollo de la localidad e incluso saberse responsable por el cuidado y la defensa de ella.

Las personas que habitan la comunidad son portadoras de la memoria, son agentes que transmiten el legado que da significado a la localidad. Como habitantes de un territorio, adquieren un compromiso para con las dinámicas y prácticas comunitarias, que en conjunto posibilitan la permanencia de la memoria e identidad colectiva de una comunidad.

Preocuparse por la preservación y difusión del patrimonio cultural simbólico afianza los encuentros y lazos que existen en la comunidad. No solo es una acción artística, sino un acto político y poético de defensa del territorio y su memoria. Las personas que trabajan y accionan dentro de sus comunidades o a partir de la preservación de sus lenguas son activistas culturales, personas que construyen puentes dentro de sus localidades para la vinculación territorial desde los afectos, desde aquello que no se ve pero que brinda herramientas para nombrarse, reconocerse y saberse parte de algo.

La importancia de promover la preservación y difusión del patrimonio cultural simbólico está en el componente afectivo que va más allá de la apreciación colectiva por la dinámica. En este caso, hay un lazo simbólico y emocional con lo que es importante para la comunidad. Hay una experiencia y vivencia personal relacionada con el hecho que le atribuye un valor emocional. Para el trabajo con la memoria local, el patrimonio cultural sim-

bólico es fundamental, porque nos permite acercarnos a diversas historias que no se han contado y a voces que merecen ser reconocidas. De igual manera, nos permite contar con las herramientas para dignificar aquellos elementos que caracterizan nuestra comunidad y a los testimonios vivos de las personas que siguen trabajando, como parte de su vida cotidiana, por la defensa y preservación de los territorios.

La discusión teórica es de suma importancia para permitir la circulación de los conocimientos y saberes en diversos contextos. Pero debe girar hacia esos agentes que si bien no se realizan dentro de las aulas o detrás de los escritorios, sí están transformando las formas de investigar y preservar las lenguas originarias, porque está retomando a esos agentes que dentro del caos de la academia están pasando inadvertidos, pero cuya labor comunitaria está logrando mucho más aportes significativos que las discusiones en aulas o auditorios. Esos saberes están circulando y echando raíces en los contextos donde de verdad se necesitan y consideran las necesidades de quien recibe las propuestas, pero sobre todo manteniendo la parte ética, humana, empática y responsable de quien decide colaborar y aportar sus conocimientos para el gran objetivo.

Finalmente, es importante subrayar y celebrar la apertura de nuevos espacios de reflexión, discusión, análisis y debate que diversas instituciones están propiciando para dialogar y considerar los aportes de todas aquellas personas que no solo están trabajando arduamente desde sus trincheras para preservar la lengua y la memoria, sino que lo hacen desde la propia voz de quienes habitan todos los días esas comunidades y contextos. La vinculación con el territorio, a partir de los afectos y el fortalecimiento del sentido de pertenencia mediante la recuperación del patrimonio cultural simbólico, es la mejor herramienta para preservar no solo el monte, sino el sistema de organización que mantiene viva a una comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Editorial Semilla Corazón (@semilla.corazon). 2025. “Del 20 al 22 de febrero impartimos el taller de diseño editorial para primeras infancias en la @bsbibliotecainfantil donde compartimos nuestro proceso para realizar libros”. Instagram. https://www.instagram.com/p/DGiuMnrOp_z/?img_index=1

Instituto Nacional de Antropología e Historia. (INAH). 2021. *El Patrimonio vivo en México*. Ciudad de México.

https://patrimoniomundialmexico.inah.gob.mx/uploads/pdf_publicaciones/5950081804.pdf

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali). s./f. *Catálogo nacional de lenguas indígenas*. https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/1_nahuatl.html

Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales (INAI). s./f. *Programa de Desarrollo Turístico Sustentable en la alcaldía Milpa Alta en la ciudad de México*. <http://inaifonatur.gob.mx/Art70/FrXLI/2022/Est%20Milpa%20Alta.pdf>

Kukulmat (@kukulmat). 2025. “¡Matemáticas con legado cultural! Kukulmat utiliza el sistema numérico maya para enseñar jugando. Cada juego se convierte en: talleres comunitarios, donaciones de materiales didácticos, oportunidades tecnológicas”. Instagram. <https://www.instagram.com/p/DGOX6H5OwPf/>

La Zineria (la.zineria). 2024. “Hoy pasamos a compartir la gráfica que sumamos a esta iniciativa que se organiza en @libelula.ec y que por vínculo con @venaditaazul nos convido a tejer [...]”. Instagram. https://www.instagram.com/p/DDSgovYPnse/?img_index=1

Ñayivi Saa (@nayivisaa). 2025. “Tye’ka ku’vayo nyoo, Formas de saludar, Ways to greet”. Instagram. https://www.instagram.com/p/DGBvlTYyqHx/?img_index=1

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). s./f. *Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032)*. <https://www.unesco.org/es/decades/indigenous-languages>

Secretaría del Medio Ambiente (Sedema). 2023. *Reconoce Sedema labor de brigadistas de la Corenadr*. <https://www.sedema.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/reconoce-sedema-labor-de-brigadistas-de-la-corenadr>

GLADYS LOPRETO

*La diversidad lingüística como patrimonio cultural inmaterial.
Estudio de casos en escuelas rioplatenses*

Este capítulo sintetiza un trabajo interdisciplinario que hace referencia a la educación en situación de interculturalidad, respecto a uno de los objetivos de la Cátedra de Patrimonio: “El estudio de las expresiones que las comunidades reconocen como parte de su identidad cultural”. Una de esas expresiones es el lenguaje, al que nos referiremos en este capítulo no “desde la gramática, el diccionario o la normativa”, sino entendido “como factor de acercamiento, intercambio y entendimiento entre los seres humanos” (Convención de la Unesco 2003). Para que esto se produzca, y dado que la *diversidad* es una condición fatal de todas las lenguas (Anderson 2007, 70), nuestro objeto de estudio está en función de la necesidad del reconocimiento positivo de esa condición, respecto de un espacio específico: la escuela, el aula, la institución escolar, pensados y asociados más bien a una normativa externa.

Asociamos la continuidad de esta última con la afirmación de Lander: “Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo, sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander 2011, 20). Y si bien en el siglo XIX se produce la liberación política de las colonias españolas en América, los procesos de empoderamiento y de formación de un patrimonio cultural son posteriores y llegan hasta nuestros días. Esto puede verse tanto en la constitución de esta cátedra como en actos aislados y singulares como el que fue nota periodística en 2016, que se refería a festejos en una escuela pública de La Plata (provincia de Buenos Aires [Argentina]), titulada: “La interculturalidad llegó a las escuelas públicas de la región para quedarse” (*El Día* 2016. 14). Se trataba de festejos del 11 de octubre como el Día de la Diversidad, que antecedió y sustituyó al del 12 del mismo mes, denominado tradicionalmente Día de la Raza¹. En una actitud de toma de conciencia, diferente de la de periodos anteriores, se exponían frases optimistas en carteles que cubrían las paredes de la escuela, como: “Integrar respetando la diversidad”, “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”. El cuerpo de la nota se ampliaba: “Mundos que se unen a diario, pero que ayer estallaron en una fiesta de color, música, bailes, gastronomía y mucha alegría expresada por los niños, sus maestras, padres y abuelos”.

1 La denominación “Día de la Raza”, de por sí significativa, había sido establecida por ley en toda la nación en 1910, para la celebración del Primer Centenario de la Revolución contra la dependencia colonialista de España.

De ese modo, la comunidad escolar recordaba y festejaba las raíces comunitarias, las que daban identidad. Últimamente no es raro este tipo de festejos en el espacio escolar, pródigo en frases bienintencionadas. Pero lo traemos aquí por un rasgo que se repite: en esa enumeración representativa de la diversidad, notamos la ausencia de algo que, sin embargo, es un elemento constitutivo de todas las culturas, además de uno de los principales objetivos de la institución escolar: la lengua.

Sin embargo, la *diversidad lingüística* existe. Su reconocimiento hace al concepto de “patrimonio” y sus implicaciones comunitarias. Fue tema de investigación de la cátedra de Lingüística a mi cargo, en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), y dado que ese concepto implica el reconocimiento de usos del lenguaje por grupos comunitarios, tengan o no aceptación académica, o más aún, sean o no aceptados por determinada comunidad hablante distinta, encontré en la Cátedra Libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (PIC) el espacio donde desarrollarlo.

Pude exponer el tema en las primeras jornadas de la cátedra PIC, realizadas en La Plata (Buenos Aires [Argentina]). A partir de entonces seguí desarrollando el tema en seminarios, cursos, encuentros, investigaciones, en contacto con centros y eventos académicos de distintos países y del nuestro, que también lo abordaban, atendiendo a la diversidad en un espacio en particular: la escuela. Los lineamientos básicos fueron de P. Bourdieu y P. Freire con su frase “La educación es diálogo”. Todo ello culminó en el libro publicado por Edulp *Hablas en el aula. La diversidad lingüística en la institución escolar*².

El lenguaje es parte de la cultura y uno de los vehículos importantes de comunicación de esa cultura. Nos referimos específicamente al lenguaje verbal. Pues bien: en la nota se habla de diversidad en referencia a objetos o productos representativos de diversas culturas, pero no se menciona la diversidad lingüística. El festejo es hacia la coexistencia de distintas culturas en una misma sociedad, lo que se reconoce como la existencia de diversidad cultural, pero si bien el lenguaje es, como dijimos, parte de la cultura, y por tanto debe darse también en él la condición de diversidad, según estudios

2 Lopreto (2018).

realizados predomina en cambio para la lengua el concepto de que es (o debe ser) única y homogénea (López García 2022, 41), al mismo tiempo que se niega o desvaloriza la diversidad lingüística³. Esta preocupación por la lengua única, correcta, justamente lo opuesto al concepto de “diversidad”, constituyó uno de los objetivos principales —y todavía lo es— con los que se creó la institución escolar, hasta el punto de que la diferenciación entre correcto-incorreto suele sustituirse por la oposición lengua escolarizada-no escolarizada, distinción que genera secciones de “cómo se dice”, frecuente en los medios y en el aula.

UN IDEAL CONFLICTIVO

El ideal de lengua única y homogénea se relaciona con el colonialismo en los saberes y los lenguajes que menciona Lander (*op. cit.*). La política lingüística del franquismo en España, que tuvo injerencia en nuestro país, favorecía a un nacionalismo autóctono de nuestra sociedad sustentado por la clase “alta”, la clase del poder, que abrazó como propio el ideal castizo, en un intento de negar en la lengua —y no solo en ella— tanto el elemento indígena como

-
- 3 Como sabemos, en el continente americano, donde existían culturas y lenguas originarias, se intentó imponer el castellano, por aquello de “Donde va la lengua, va el Imperio”, lema de la Gramática de Nebrija (1492), pero por entonces Juan de Valdés ya afirmaba la existencia de diversidad lingüística en la misma península y, en consecuencia, en los conquistadores, lo que sumado a las múltiples lenguas locales fue determinante para el surgimiento de las distintas variedades de español en Hispanoamérica (De Granda 1996, 13-19). Nota sobre el uso del gentilicio *castellano*: en el año 1492 ocurren dos sucesos importantes: 1) comienzo del proceso de colonización en América y 2) Antonio de Nebrija, lingüista de la reina Isabel de Castilla, publica la *Gramática de la lengua castellana*, que es la primera publicación de este tipo. Justifica su importancia con la famosa frase: “Donde va la lengua, va el Imperio”. No es casual; es parte de la política colonialista en América y que ahí comienza. En ese momento el concepto de España como unidad no existía, ya que en la península los historiadores reconocen para entonces la existencia de más de quince reinados. La Conquista de América es una “empresa” de Castilla, y aunque existían en España otras lenguas o dialectos, se impone fundamentalmente el castellano en la documentación y las crónicas, así como hay una política de sustitución de las lenguas originarias y la imposición del castellano en el continente recién descubierto y conquistado. Por tanto, dicho sintéticamente, corresponde hablar de *castellano* (no de *español*) para esta etapa.

el inmigrante. El sustento ideológico venía del siglo anterior, de la ya mencionada generación del 80, que acompañó a Roca en la llamada “conquista del desierto” y favoreció a la vez una política xenófoba hacia el importante componente migratorio. Instrumento estatal de ese proyecto fue la escuela, a la que se le encomendó desde los órganos de gestión la tarea de recuperar y mantener la lengua sin cambios con respecto al español peninsular (no solo en el uso de *tú* y otros ítems léxicos, sino hasta en fonética y otras áreas), frente a las diferencias existentes en la nueva sociedad.

En defensa de “lo nacional”, la concepción saussureana de la lengua como sistema homogéneo y uniforme resultó funcional al modelo educativo de la modernidad, y en nuestra realidad, que se planteaba por entonces el problema de la “gran inmigración”, sirvió para reforzar las ideas de unicidad y homogeneidad en la lengua. Por tanto, en los espacios de gestión pública se trazaron políticas educativas acordes a la mirada hispanista, en el intento de reforzar los antiguos lazos entre la llamada madre patria y sus excolonias, lo que implica la invisibilidad de las otras culturas, tanto las originarias como la de otros países. Vivimos el impacto de esa impronta en las instituciones académicas, y en consecuencia en la escuela predominó una actitud prescriptiva, elitista, incluso represiva, con respecto a la enseñanza de la lengua, atenta a eliminar todo regionalismo y expresamente lo que más diferencia a los argentinos de los castellanos: el *voseo* y el *yeísmo*, además de propiciar elecciones de vocabulario inadecuadas para nuestras prácticas lingüísticas. La escuela fue el instrumento estatal de ese proyecto en el intento de igualar nuestra lengua al español de Castilla, frente a las diferencias existentes en la nueva sociedad que constituíamos.

“Las gramáticas, al calor de la mirada de la Real Academia, veían los cambios surgidos en la evolución de la variedad rioplatense como una degeneración de la lengua” (López García 2012, 122). A esa observación agrega la misma autora que, según encuestas realizadas, la representación de la variedad rioplatense como deformación del español correcto, original, se extiende hasta nuestros días.

Pero, según la autora, esas formas distintas de la normativa académica de España, si bien en principio no estaban oficializadas, las avalaba una comunidad que las usaba no solo en el ámbito popular y en el habla cotidiana de los grupos comunitarios rioplatenses, sino que aparecían en la literatura, el periodismo, en textos de nivel universitario, por lo cual podía decirse que

quedaba reconocida su pertenencia al patrimonio cultural intangible, de carácter lingüístico, de la comunidad.

El voseo constituye un claro ejemplo de este tipo de cambios. Muy antiguo por estas orillas, de origen tan latino como la forma castellana *tú*, tal vez lo trajeron hablantes de la época de la Conquista pertenecientes a esas “variedades extremeña o canaria, por ejemplo, o las variedades ‘vulgares’ de clase baja” de las que habla Luisa Martín Rojo (2003, 19), y aunque hay testimonios de su uso durante la época de la Colonia, fue considerado incorrecto hasta la primera mitad del siglo XX, condenado a muerte por las directoras de escuela⁴. Sin embargo en el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) 2014 (concretamente en el servicio de consulta subido a internet) se incluyeron —si bien bastante tarde— las formas de segunda persona *tú cantas* junto a *vos cantás, tomá, vení* y formas correlativas.

En este sentido, y para agregar al *vos* y al *yeísmo* argentinos, me vienen a la memoria dos ejemplos de otros países: uno lo tomé de la escritora, poetisa y lingüista chilena Diamela Eltit sobre el uso generalizado en determinada comunidad de Chile de la forma verbal *vaiga* (en vez de *vaya*):

A mí me parece poético [...], yo quedo conmovida con ese “que nos vaiga bien” porque lo construyó un grupo social, lo habitó un grupo social y lo ejerce un grupo social [...], me admira que se haya construido ese lenguaje paralelo y que la academia no puede cortarlo. (Eltit 2016).

El otro ejemplo, bastante conocido, nos lo dio Felipe Calderón, expresidente de México, que antes de ejercer su mandato, en entrevista televisiva subida a YouTube del 5 de junio 2006, expresó: “Como dicen en mi tierra, *haiga* sido como *haiga* sido, yo tomaré las riendas del país”. Lingüísticamente se trata de un caso de hipocorrección o trasgresión. La frase ya existía como tal y con mucha vitalidad en el habla mexicana, a pesar de ser considerada, al menos entonces, incorrecta. La tomaron y resignificaron en seguida los medios con títulos como: “Haiga sido como haiga sido o el fin justifica los medios”

4 Algunas aún no lo perdonaron: varios testimonios escolares de 2010 todavía en la actualidad muestran su reemplazo por *tú*. Algunos predicadores autóctonos también hacen esa sustitución para *jerarquizar* sus sermones o para ampliar su público.

(<http://www.jornada.unam.mx/2007/08/14/index.php?section=opinion&article=019a2pol>). El nuevo sentido aparecía todavía en 2012 en artículos titulados “Ley del haiga sido como haiga sido”.

Vemos así que un uso considerado incorrecto, estigmatizado, al tener gran vitalidad en el habla de una comunidad salta la barrera de la norma para responder a las necesidades expresivas de los hablantes en un momento determinado. Así lo explica la teoría lingüística: “La incorrección no es un disturbio comunicativo, sino, al contrario, un esfuerzo por potenciar las posibilidades comunicativas del código lingüístico, modificándolo para adaptarlo mejor a los usos comunitarios” (Rodríguez Mondoñedo 2007, <https://nilavigil.com/2007/09/06/ensenanza-intercultural-del-castellano-en-la-escuela/>).

Casos similares son frecuentes en el aula. Se reconoce la importancia del lenguaje materno o de la familia: “el más íntimo recinto de producción de la sistematicidad de una cultura” (Puiggrós 1995, 76); de ahí su importancia y la necesidad de respetarlo. Cada chico lleva al aula su lengua primera, identitaria, poblada de acentos que tienen que ver con sus raíces. No la lengua en abstracto, sino la que lo integra a la cultura de origen y de pertenencia: a su familia, su nación, su poesía, sus derechos, sus aprendizajes. La lingüista tucumana Isabel Requejo (2004, 77-78), señalando el sentido de pertenencia a la lengua comunitaria, afirma: “Todas las lenguas maternas son cultas, puesto que han sido construidas desde una génesis social”. Lo dice el poeta y docente uruguayo Fabián Severo (2015, 4-5), que se define a sí mismo como un “frontera” cuya lengua materna es el portugués: “Escribo en portugués porque é la versión escrita que más se parece aus sonidos que iscueto en mi cabeza. Si tuviera que defender algo, eu defendo meu direito a crear usando minha lengua materna”⁵. Algo parecido decía Borges en *El idioma de los argentinos*, en el que plantea tanto la valoración de un lenguaje vinculado a la oralidad, “el de nuestra pasión, el de nuestra casa, el de la confianza, el de la conversada amistad”, como sus conceptos sobre el “idioma nacional” y el “idioma de los argentinos”. “Se expresa allí un nuevo antihispanismo, con la convicción de que hablar de la lengua propia es hablar de identidades nacionales, familiares, personales, buscando siempre las provisorias estabilizaciones, no ausentes de conflictividad” (Arnoux *et al.* 2004, 9).

5 Con posterioridad a este comentario, el portugués fue reconocido como lengua.

Va de suyo que cuando decimos “lengua materna o primera lengua” nos referimos a una lengua “situada”, que pertenece a una comunidad y a un tiempo; es decir, nos referimos concretamente a una variedad. Luego, al salir del estrecho círculo familiar y con el ingreso a la escuela, el niño va desarrollando el concepto de cómo se recibe esa lengua, cuánto “vale”. Está demostrado que esa primera lengua es uno de los rasgos culturales que más permanecen en el hablante. El niño lleva a la escuela su variedad comunitaria, que no siempre coincide con la variedad aceptada, practicada y enseñada. Esto se ve sobre todo en la participación de migrantes en la composición de un grupo —sean de otras provincias o de otros países hablantes de español o de otras lenguas— con sus lenguas y variedades de lenguas, sus contactos, ya sea en una palabra o en un rasgo fonológico, de entonación, gramatical, discursivo, que implica “lo distinto” de lo cotidiano en la sociedad receptora, también sujeto a cambios. Luego están los factores de poder, las exigencias del “mercado lingüístico”, su estrecha relación con las culturas, la intención comunicativa que al mismo tiempo impone cambios, todos factores vinculados a la condición de versatilidad y dinamismo propio de las lenguas.

Así llegamos al reconocimiento de la existencia de *diversidad lingüística*, concepto que consideramos necesario al docente para interactuar con los alumnos y sus competencias lingüísticas. Cuando habíamos llegado a ese punto, nos llegó el importante trabajo de Luisa Martín Rojo (2003) *¿Asimilar o integrar? Dilema del multilingüismo en las aulas*, importante trabajo de investigación avalado oficialmente por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de Madrid, bajo el lema: “La diversidad es la norma”. La primera parte, que se titula justamente: “Escuela y diversidad lingüística” (*op. cit.*, 18-68), le da entidad a la categoría en un marco teórico actualizado, además de su implementación en instituciones educativas. Transcribimos parte del texto, que reafirma para el español de España lo que venimos diciendo:

A menudo, la enseñanza de las variedades con prestigio, sean variedades regionales (la hablada en Castilla y León) o sociales consideradas “cultas” (propias de las clases medias y altas), se realiza excluyendo otras formas de habla (las variedades extremeña o canaria, por ejemplo, o las variedades “vulgares” de clase baja). Como vemos, la elección entraña al mismo tiempo la reproducción de los valores sociales de las diferencias lingüísticas, pues las formas “apreciadas” son características de los grupos y sectores sociales que ocupan una posición fuerte y tienen un *status* alto. Estas valoraciones son las que subyacen a las dicotomías

que distinguen entre *variedades* “elevadas, cultas, elaboradas o correctas” y variedades “bajas, incultas, primitivas, incorrectas”. (*op. cit.*, 19).

Esta correlación ya la habían señalado P. Bourdieu y P. Freire, casualmente provenientes de zonas desvalorizadas por sus variedades lingüísticas (bearnés en Francia y nordestino en Brasil).

Y para terminar este tramo, digamos que, como partimos de que “la educación es diálogo” (P. Freire), antes de pensar en el mandato de la corrección, lo primero es cuidar que el diálogo se dé. Para esto es imprescindible “la escucha”, que empieza por aceptar y reconocer positivamente el habla del otro: en principio porque el posible error es parte de todo aprendizaje y luego porque suele suceder que se considere error lo que entra en el concepto de “variedades y variaciones” —lo que constituye la *diversidad lingüística*—, a veces por contactos o por la presencia de la lengua primera, tanto en el caso de compartir la lengua como en situaciones de interculturalidad.

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA

Pese a la tendencia generalizada a no reconocerla en nuestras escuelas, la diversidad lingüística es inevitable; es una condición de todas las lenguas. De ahí que en 1983 afirmaba Anderson (2007, 70) “la fatalidad de la diversidad lingüística humana” y agregaba:

Es esencial tener en mente una idea de la fatalidad, en el sentido de una condición general de diversidad lingüística inevitable [...]. En la Europa anterior a la imprenta, y por supuesto en el resto del mundo, la diversidad de las lenguas habladas, esas lenguas que son para quienes las hablan la trama y la urdimbre de sus vidas, era inmensa.

Reconocen también su existencia Chomsky, Del Valle, Hammel y muchos otros lingüistas. “Es una categoría válida por su propia existencia” (Grimson 2012, 88), y añade: “Como todas las construcciones humanas, voluntarias e involuntarias, conscientes e inconscientes, la diversidad existe. No es un castigo divino, pero tampoco una gracia de Dios. Como toda naturaleza humana, es histórica y política, situada, conflictiva y procesual”.

En consonancia con ese sentido, el académico López Morales ya había definido la lengua como “un sistema virtual no realizable, pues carece de

hablantes que le den vida: la lengua española, el español, no se habla en ninguna parte; es un concepto teórico, abstracto” (López Morales 1993, 40). Y continúa: esa lengua abstracta o entelequia, contenido de una materia en la currícula escolar y supuestamente común a todos, no existe como bloque único, puesto que se diversifica en *variedades* —los anteriormente llamadas dialectos— que cada participante del acto educativo trae consigo, desde la variedad local hasta las de otras regiones o grupos culturales, donde entran en juego también los niveles sociales, las edades, los géneros, que no se limitan a nuestra lengua, sino que acusan también la presencia de otras lenguas y culturas. De ahí que algunos lingüistas prefieran usar los plurales *lenguas*, *dialectos*, *variedades*, *códigos*, que no dejan de ser tampoco denominaciones de sentido difuso e indefinido, por lo cual seguimos usando con López Morales aquel término fuertemente instalado de *lengua* por lo que representa: “entidad cultural, conciencia grupal nacional o supranacional, cohesión comunitaria, que une y separa de otros” (*ibid.*).

Esa condición reconocida de heterogeneidad se multiplica por los contactos con otras lenguas, la posibilidad de nuevos términos, las diferencias etarias, los cambios culturales y la creatividad inherente a los hablantes, entre otras causas. Todo ello conduce a la existencia de diversidad lingüística, mientras la escuela y el docente fueron pensados más bien dentro de un concepto de lengua única y homogénea, reconocida por la Real Academia Española (RAE). Sin embargo, hay referencias a la existencia de diversidad en la misma España, desde antes y después que América fuera conquistada. Ya en territorio americano, el español tuvo la influencia de lenguas pertenecientes a culturas existentes en el nuevo continente, muchas de las cuales sobrevivieron, algunas todavía vigentes (quechua, guaraní, mapuche, wichi), otras como sustratos de variedades del español (como el quechua en el español del noroeste argentino, Bolivia y Perú).

Una de las causas que favorecen estas diferencias son las migraciones, tanto de países extranjeros como interprovinciales. Por investigaciones llevadas a cabo en el Centro de Estudios Aplicados en Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales (Ceamcri)⁶, dirigidas por A. Archenti, nos informamos que las migraciones de países limítrofes, atraídos por la ventaja de “compartir” la lengua, además de las condiciones educativas que Argentina

6 Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP.

ofrecía y aún ofrece, se fueron produciendo en los últimos decenios, no ya hacia zonas rurales, sino preferentemente hacia ciudades importantes de la zona rioplatense: Buenos Aires, el Área Metropolitana de Buenos Aires (incluida La Plata y otros centros urbanos como Rosario, Córdoba, Bahía Blanca y Mendoza. Ello tuvo distintas consecuencias, pero nos interesan para nuestro trabajo las producidas en la población escolar: ya a principios del siglo actual era frecuente en nuestras escuelas la presencia importante de niños procedentes de otros países hispanohablantes, mayormente sudamericanos. A eso agregamos un informe del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef, por sus siglas en inglés) para Sudamérica, publicado en 2023, en el que leemos que las migraciones llegaron ese año a límites históricos, con un dato que nos interesa especialmente: el 70 % de la población migrante estuvo constituido por niños (hombres y mujeres) de edad correspondiente a los niveles inicial y primario (primer ciclo). Este dato confirma la importante presencia de niños hablantes de otras variedades de español en nuestras escuelas, y con ello mayor presencia de otras lenguas y culturas.

Ahora bien: ¿en la formación del maestro se tienen en cuenta estos hechos? Y si tomamos la definición de P. Freire, ¿puede darse el diálogo educativo?

CUADRO 1. DIÁLOGO EDUCATIVO

MAESTRO: Lengua estándar Unidad de la lengua Norma RAE	NIÑOS [FAMILIAS]: La diversidad lingüística es la norma
¿Es posible el diálogo?	

Fuente: elaboración propia.

Es una pregunta que se plantearon muchos docentes en sus prácticas. La solución no es la misma para niños de poblaciones propiamente bilingües (wichí-español, mapuche-español), en las cuales la existencia reconocida de ambas lenguas necesitó sistematizar la enseñanza aceptando el bilingüismo. En cambio, las escuelas de centros urbanos como las del Área Metropolitana de Buenos Aires fueron pensadas monolingües, con alumnos hablantes

de la lengua estándar o correcta, condición que cambió en este siglo por las razones mencionadas arriba. El resultado fue la generalización de una población escolar lingüísticamente heterogénea, condición bastante desconocida y negada en la formación docente, que pone el acento en el maestro como modelo de corrección idiomática.

Dada la amplitud del tema, nuestra atención fue hacia la inclusión de aquellos chicos migrantes o hijos de familias migrantes, la mayoría bilingües, procedentes de las zonas mencionadas o de otras, que mostraban impedimentos en la comunicación en la escuela, lo cual afectaba su aprendizaje y consecuente promoción, además de problematizar la labor del maestro.

Estudiamos la diversidad lingüística no desde un enfoque teórico, sino aplicado a la institución escolar, lo que nos llevó a elegir como método el estudio de casos. Tomamos los casos como disparadores de una búsqueda en la teoría, que entendemos puede ser luego generadora de la comprensión de nuevas e impensadas situaciones de la práctica. En este enfoque nos reafirmó la mirada de Grimson (2012, 35), que rescata en metodología lo casuístico:

El cambio epistemológico consiste en abandonar la pretensión de una respuesta trascendente y asumir que la respuesta es casuística. Uno de los grandes desafíos teóricos de los años venideros consistirá justamente en precisar hasta dónde debemos llevar la elaboración teórica y dónde comienza el terreno de lo estrictamente casuístico. Grimson (2012, 35)

Leer su texto nos permitió revalorizar lo que veníamos haciendo: “la investigación empírica, especialmente la etnográfica, implica establecer diálogos entre conceptos y sucesos” (*op. cit.*, 96), afirmación que resume en una elocuente metáfora: (el estudio de casos) “es el horno donde las teorías se cuecen y se procesan” (*op. cit.*, 36).

Nos encontramos con casos de chicos que, al decir del maestro o del futuro docente, “no entienden”, “no responden”, “hablan mal”, o directamente, “no hablan”; incluso el caso extremo de “no tienen lenguaje”, lo que provocaba distintas reacciones de quien estaba al frente de la clase. Eso nos permitió en principio ver la necesidad de no condenar irreflexivamente las formas distintas de habla de los alumnos a la categoría de errores o incorrecciones. El tratamiento del tema, en ese momento, era conflictivo, o al menos no interesaba en el área educativa, incluso con afirmaciones rotundas y negacionistas de las autoridades: “la diversidad lingüística no existe”. En consecuencia, la

escuela afirmaba la norma única: así se entendió en el siglo XIX y hacia la primera mitad del siglo XX. Predominó entonces una política hispanófila por la fuerte influencia del conocido hispanista Menéndez Pidal (Del Valle 2002), designado director de la RAE en 1925 y 1947, coincidente en este segundo periodo con la dictadura de Franco (1936-1975), que como se sabe intentó imponer la hegemonía de la lengua castellana a expensas de otras lenguas peninsulares. El proyecto político no quedó allí: dio como resultado afirmar la condición de unidad de la lengua entre España y América, y desde esa posición la RAE presionó directamente sobre los organismos que regían la educación en Argentina y otros países hispanoamericanos para que se eliminaran las formas de lenguaje distintas del castellano. Ese proceso fue estudiado en un esclarecedor artículo de Del Valle (2002).

LAS HABLAS

Los primeros científicos lingüistas marcaron la diferencia entre el sistema abstracto del lenguaje y su realización con el par de conceptos *lengua* y *habla*. Aquella designa su realización, tanto oral como escrita, mediante la cual el hablante no solo comunica contenidos, ya que además “es una de las maneras más importantes en la que uno expone su imagen personal a la evaluación de los demás —incluida la institución escolar— tanto a través de lo que uno dice como de la forma en que lo dice” (Hudson 1981, 117).

El segundo término, dicho en plural: *las hablas*, se aproxima más al concepto de *variedades*, que agrega cierta noción de regularidad, de sistema. A esto B. Lavandera le incorpora el concepto de *variación* en su libro justamente titulado *Variación y significado* (1984). Con ese nombre designa los cambios que produce el hablante en una situación y un contexto determinados. Allí leemos que “la variación hace a la naturaleza del lenguaje, es funcional, y de hecho, dado el tipo de actividad que es la comunicación lingüística, sería la ausencia de variación en el sistema lingüístico lo que necesitaría explicación” (Lavandera 1984, 12). Lo muestra a partir de variaciones en el sistema gramatical, el surgimiento de *pidgins* y otros hechos en los que es frecuente, además de funcional, encontrar diferencias con el uso supuestamente “correcto”. Dirá que todas esas sustituciones o alternancias “no son ni libres ni totalmente condicionadas por factores extra-lingüísticos, sino que reflejan una elección funcional de parte del hablante, dirigida a servir sus propósitos comunicativos” (*op. cit.*, 13-14).

Este tipo de “infracciones”, que consisten en “el uso alternante de dos formas lingüísticas en el discurso” (Martínez 2009: 33–38), puede darse tanto entre distintos integrantes como en una misma persona en diferentes momentos. El concepto de *variación*, nos dirá, no equivale a error, incorrección o desvío de la norma: se trata de formas alternantes que coexisten en el uso, aunque algunas de ellas estén claramente estigmatizadas (haya/haiga). Esto último tiene que ver menos con aspectos lingüísticos en sí mismos —etimología, género, concordancia— que con los juicios que sobre ellos recaen dentro de una complejidad de hechos abarcados por las conformaciones culturales, siempre de naturaleza contingente. Como ejemplo, hoy están aceptados oficialmente *adecúo*, *vos cantás*, hasta hace poco considerados incorrectos, a lo que sumamos los cambios culturales que legitiman o deslegitiman usos. Agreguemos que no todas las sociedades ni todas las épocas aceptan o rechazan el mismo grado de variabilidad, más las diferencias individuales, la disposición para crear vocabulario nuevo o usar metáforas, situaciones especiales como la poesía, etc. (Hudson 1981, 24–25).

Hay quienes piensan que esa capacidad de muchas y distintas realizaciones enriquece a la lengua (Alatorre, 1989, 318). Otros opinan, por el contrario, que en la medida en que hay más hablantes, más cambios, la lengua se empobrece: “hay más hispanohablantes, pero peores”, en palabras dichas en 2015 por nadie menos que por el director del Instituto Cervantes y exdirector de la RAE, Víctor García de la Concha, al presentar la memoria anual 2015.

Pues bien: por lo que se ha podido ver, el mero concepto de *variaciones* está prácticamente ausente en nuestra escuela. También lo está el concepto de *diversidad lingüística*, como lo está también en los medios, y a pesar de su impronta social, no se lo menciona, salvo en áreas especializadas. Dentro de estas diferencias hay otro tema importante y también ausente: los procesos de contacto de lenguas. Es indiscutible en la actualidad la existencia de contactos con el inglés, a veces castellanizado como en *tipear*, otras incrustado directamente como en *printime*. En este sentido se ha demostrado que en gran parte las lenguas originarias de América están vivas en la lengua oficial como sustrato o contactos, como uno de las causas de diferencia con el español peninsular.

Ante este tipo de hechos, la actitud de los docentes suele ser aleatoria. Tuvimos casos de niños inmigrantes que no hablaban en clase —por inhibición, inseguridad, desconocimiento— y de maestros que se movilizaron y consultaron sobre cómo ayudarlos a salir del silencio. También observamos

lo contrario: cuando el docente permanece indiferente ante ese tipo de hechos: el caso de dos alumnos wichi que se refugiaban en un árbol y ahí se les dejaba, el juicio bastante común sobre chicos bolivianos: “son así, no hablan”.

LA FORMACIÓN DOCENTE

Nuestro trabajo fue pensado para la comunidad hablante en general y para la formación docente en particular. La elección del área no se debe solo a que el estudio del lenguaje sea nuestro campo específico, sino a que, además, mientras en otras áreas hay más reconocimiento y aceptación de la diversidad (Lopreto 2018, 152), en la nuestra —por desconocimiento de los niños y muchas veces por desconocimiento del propio docente, o por razones de prestigio de la lengua correcta o estándar— persisten situaciones de discriminación, fracaso escolar, *bullying* ante lo diferente, todo lo cual lleva a la imposibilidad de diálogo.

Por razones de factibilidad y por elección, hemos seguido para nuestro estudio métodos cualitativos: estudio de casos, descripciones etnográficas y estudios de discurso. Ya veníamos interesados en la problemática en nuestra región, donde, a causa del incremento de migraciones de provincias y países limítrofes hacia zonas urbanas (Archenti *et al.* 2005), había ido cambiando la composición de la población escolar con una mayor presencia de niños, generalmente de condición humilde, hablantes de distintas variedades de español en contacto con lenguas originarias, situación no siempre asumida por las instituciones educativas.

El primer trabajo de investigación sobre el tema fue en 1999, cuando con la maestra y tesista G. Márquez hicimos el seguimiento de la alfabetización de un grupo escolar formado —tras la deserción de unos cuantos niños— por unos dieciocho alumnos de primer grado, quienes por propia decisión formaron tres grupos: uno de niños paraguayos y del litoral argentino (noreste argentino), otro de niños bolivianos y otro de niños locales, en proporción similar a como se daba en otras zonas del Área Metropolitana de Buenos Aires (Martínez 2009, 17-32). Nos proponíamos estudiar la incidencia de las diferencias fonológicas en la alfabetización. El resultado fue que, a pesar de una buena disposición de la docente, los chicos de familias migrantes, hablantes de quechua y guaraní, (también de español, aunque en variedades distintas de la local) no incorporaron la lectoescritura, como sí los chicos platenses. Las causas del fracaso fueron varias. En primer lugar, el método de

alfabetización que se usó fue el tradicional, con fundamento en lo fonológico (a diferencia del constructivismo, que se apoya en el texto). El diagnóstico de la docente fue: “pronuncian mal” (con lo cual ya estaba asegurado el fracaso). Tampoco se atendió a las actitudes intragrupalas: no hubo convivencia ni interacción entre pares, sino una clara discriminación por lenguas y culturas que llevaron a frecuentes situaciones de *bullying* a los de afuera (a partir del lenguaje, tanto en vocabulario como en gramática, y también por ciertos hábitos alimentarios y el color de piel), que causaron situaciones negativas para el aprendizaje.

Siguieron al anterior otros trabajos de campo en escuelas públicas de las zonas norte y oeste de los alrededores de La Plata, realizadas por el equipo de cátedra: descripciones etnográficas de clases, entrevistas, diálogos con maestros y estudiantes de carreras docentes, cursos de extensión a docentes. Los trabajos confluyeron en la Primera Jornada Zonal sobre Multilingüismo e Interculturalidad en Educación, realizada en La Plata el 14 de julio de 2008, que contó con el aval de la UNLP y de la Dirección General de Cultura y Educación (DGCyE) de la Provincia. Un fruto de esa jornada, anterior al libro, fue la creación del blog “Hablas en el aula”, pensado como red de textos sobre el tema y foro abierto, que planteaba en su portada los interrogantes: “¿Qué pasa en estos múltiples encuentros? ¿Hay diálogo? ¿Hay comunicación? ¿Se produce el aprendizaje?”.

LA ESCUELA, EL AULA

Para que se dé el diálogo, teniendo en cuenta la diferencia entre el maestro —el “grande”— y el niño —que justamente en esta región llamamos “el chico”—, debe cumplirse ese encuentro confiado y cálido del aula. La diferencia generacional tiene su correlato en el lenguaje: de un lado el hablante maduro, la lengua escolarizada, la norma lingüística, mientras en el chico es esperable la inmadurez y los usos variados de la lengua, la presencia de lo diferente, ya que por edad y por comunidad de origen trae la diversidad cultural y lingüística del afuera, situación prevista en el Diseño de Inicial y Primaria. Si bien hoy existe el “aula extendida” o “conectada”, esta no se contrapone al aula de las cuatro paredes, sino que puede tener su anclaje en ella y en la escuela que conocemos. Es más, necesita ese anclaje, así como necesita al docente: por el vínculo humano, porque cohesiona al grupo, lo guía, aporta el pensamiento crítico. Ese es el papel del maestro, por eso nos dice el

educador y especialista en tecnologías de la información y la comunicación (TIC) Pablo Aristizábal (2015, 74-78), “la escuela es clave para una nación, los maestros son clave para la educación”.

Y aunque todas las escuelas constituyen espacios públicos en tanto permiten al niño trascender el círculo familiar, se suele llamar así a la escuela común o estatal. Es esta la que viene siendo criticada y cuestionada desde la propuesta de alternativas que intentan ser superadoras, pero existe o sobrevive, tras un pasado de gloria, como destino de la mayoría de la población infantil. Una razón poderosa a su favor en nuestro país es su misma existencia: como institución y organización, y por su historia está fuertemente arraigada en la sociedad argentina. Fue durante mucho tiempo —y para muchos sigue siéndolo— el espacio de socialización y de ingreso a los saberes, al mismo tiempo que el lugar donde todos pueden apropiarse de las herramientas para acceder a esos saberes y crecer en el conocimiento. Es verdad que no siempre es así, a pesar de lo cual sigue siendo un lugar insustituible por el hecho de que, mientras en la familia las relaciones necesariamente tienden a ser endogámicas, en la escuela predomina lo social, y no solo porque esté regida y controlada por el Estado, sino porque se produce en ella la convivencia, el encuentro con “el otro” (Pineau 2013). Su importancia radica en que allí, en el día a día, se vive la experiencia de compartir un espacio, un maestro, un proyecto común; se crean lazos de pertenencia, se aprende en la interacción.

Esta última palabra la relacionamos casi siempre con el aprendizaje, pero en investigaciones realizadas en distintas escuelas del país se nos dice que en el aula se dan también otro tipo de interacciones entre alumnos, fuera del control de docentes y de las que depende la posibilidad de aprendizaje (Heras Monner Sans *et al.* 2005). Unas son tensas, agresivas, a diferencia de otras, a las que llama armoniosas, señalando la necesidad de tenerlo en cuenta frente a una ilusoria e ingenua creencia del carácter lineal de la enseñanza. Es lo que hemos visto en el caso de los niños “de afuera”, a que nos referimos arriba, cuando hicimos el seguimiento del proceso de alfabetización. Por tanto, la misma autora sintetiza: “El aula es un espacio social signado por la alta complejidad y por la inestabilidad”, agregando: “Para el niño o adolescente, se trata de una etapa importante en la formación de la identidad, por lo que no podemos dejar de ver la importancia de estos hechos que, a más de métodos, estrategias, recursos y planificaciones, también son constitutivos de la experiencia de aprender en ese espacio” (Heras Monner Sans *et al.* 2005, 109-110).

Los casos que analizamos fueron problemas que intentamos explicar o resolver, buscando información sobre los hechos y objetos mismos cuando era necesario, analizando e interpretando las elecciones lingüísticas de los hablantes mediante la reflexión, la búsqueda bibliográfica y la consulta, con todo lo cual tratamos de construir un puente entre investigadores, instituciones académicas y prácticas áulicas. Subrayo esto último, porque casi siempre es una deuda que tenemos de ambos lados: en lo académico hay conceptos fundantes que producirían cambios en las prácticas, pero que no salen de la etapa de investigación, así como hay poca receptividad de ellos en los institutos formadores de docentes. En ese sentido, y en especial para nuestra temática, es llamativo cómo el estudio de las variaciones, fundamental para nuestro tema, desarrollado por B. Lavandera en su libro de hace unos cuarenta años, fue durante mucho tiempo desconocido (y aún lo es) en la escuela y en la formación docente.

Proponemos los casos como situaciones de aprendizaje que nos llevan a indagar en la teoría, incluso en otros saberes, y dada una situación casi siempre de presencia de lenguas (en plural), permiten comprender al otro y vuelven en un aprendizaje de la propia lengua que usamos, como es necesario y lo plantea la mirada cognitiva. Esto nos confirma al mismo tiempo la necesidad de un conocimiento descriptivo de nuestra propia lengua de parte del docente, con una observación: notamos que, además de carencias en esto último, a menudo en el docente subyacen actitudes de temor (Freire 2014), además de otras actitudes negativas: etnocentrismo, desvalorización de la cultura distinta, una mirada discriminatoria, escasa información y también resabios del pensamiento conductista en educación.

Esto nos lleva, a partir de un encuentro con docentes y de la opinión de hablantes por internet, a plantear el problema de la normativa, vinculado a secciones sobre el tema que traen los medios. Y si bien resulta justificable que se piense en el maestro como modelo de lenguaje “correcto”, tal como se lo suele transmitir en su formación —por lo que siente sobre sí no solo el peso de las autoridades, sino también de las familias—, esto muchas veces se traslada a una actitud de intransigencia frente a lo que se considera error en el alumno (que muchas veces no lo es, como pudimos ver). No es nuestro propósito tomar una posición al respecto ni negar su importancia, pero sí observar que, antes de pensar en el mandato de la corrección, lo primero es cuidar que se dé el diálogo, para lo cual es imprescindible “la escucha”,

aceptar y reconocer positivamente el habla de los chicos, por varias razones: en principio, el error en sí es parte de todo aprendizaje; luego suele suceder que se considere error lo que entra en el concepto de variedades y variaciones, a veces por contactos o por la presencia de la lengua primera en el caso de situaciones de interculturalidad.

Finalmente, el lenguaje implica también el tema del silencio. Lo planteamos a partir de un pedido de socorro de una docente, en que el silencio de los niños provenía de una clara situación de violencia simbólica; situaciones parecidas las estudió A. Archenti (2012). Los jóvenes suelen romper el silencio, y así a veces tenemos el lenguaje distinto de ellos, lo que nos lleva a un tema muy socorrido como es el discurso “social” sobre ese lenguaje, tema sobre el cual nuestro aporte consiste en agregar opiniones de lingüistas, a quienes habitualmente no se consulta. También se rompe el silencio con los *pidgins* o lenguas mixtas, tal como lo hizo Lavandera en su libro, que los incluye (el antiguo *cocoliche*, el actual *spanglish*), como un tipo de diálogo *translingüístico* (Fabián Severo, poeta portuñol).

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA EXISTE

Para concluir, y dada la problemática actual planteada en nuestra sociedad sobre el tema educativo, referida en particular al aparente fracaso escolar en alfabetización, que apunta a cuestionar ciertos métodos indicados últimamente y a proponer otros —ya desechados en el siglo pasado, pero que volvieron a implementarse con éxito en algunas comunidades educativas—, nos preguntamos si la causa de ese tan mentado fracaso está en el método o en otros factores. En este punto, nuestro aporte es proponer una mirada al ser humano: quiénes son hoy esos niños que están en el aula, cómo está compuesta la población escolar. La expectativa y la información de muchos docentes ante el fracaso nos avala, como uno de sus factores, la pertenencia de los alumnos a diversas culturas y lenguas, a menudo desconocida por el docente, junto a su falta de formación referida a cómo desenvolverse en esa situación, cómo prever reacciones negativas en “los propios” y “los otros”. La diversidad de culturas en nuestra sociedad está reconocida y aceptada desde hace cierto tiempo, pero no pasa lo mismo con la lengua: tuvimos desde hace mucho y todavía aparentemente predomina en esa área, como planteaba Lander (citado), “la constitución colonial del lenguaje”. En consecuencia, planteamos la necesidad del reconocimiento positivo de la diversidad

lingüística —la que tiene origen en tanto en las migraciones como en las clases sociales— como parte del patrimonio cultural intangible de las comunidades involucradas, no solo porque existe, sino también porque ese reconocimiento es necesario para la interacción y la convivencia, además de ser una condición fundamental para el diálogo educativo y para la adquisición de competencias en lectura y escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Leonor. 2007. “Lenguas y hablantes”. www.unidadenladiversidad.com
- Alatorre, Antonio. 1989. *Los 1,001 años de la lengua española*. México, D. F.: FCE.
- Anderson, Benedict. 2007. *Comunidades imaginadas*. 4.^a reimpr., 1.^a ed. México, D. F.: FCE. 1983.
- Archenti, Adriana. 2012. *Inserción local, articulación social y estrategias comunicacionales en situación de migración*. Proyecto de Investigación, Ceamcri-FPyCS-UNLP.
- Archenti, Adriana y Marcela Tomas. 2005. “Enfoques y perspectivas sobre alteridad y migración”. (8-19). *Nosotros y los otros. Una mirada antropológica y comunicacional...* *Tram[p]as*, Año 4, 42, FPyCS, UNLP.
- Aristizábal Pablo. 2015. “¿Cómo debería ser la escuela del futuro?”. *Brando*, 112 (7/15), 74-78.
- Arnoux, Elvira y Ricardo Bein. 2004. “Dar con su voz. Discusiones en torno a ‘El idioma de los argentinos’ de Jorge Luis Borges”. *Tram[p]as*, Año 3, 26, 8-19, FPyCS-UNLP.
- Calderón, Felipe. 2006. “Teoría del haiga sido como haiga sido”. <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/09/06/del-haiga-sido-como-haiga-sido-al-que-vaya-con-sus-amigos-de-la-oea-las-frases-que-reavivaron-el-anejo-conflicto-entre-lopez-obrador-y-calderon/>
- De Granda, Germán, 1996. “Presentación. Fenómenos de transferencia en situaciones de contacto lingüístico. Una perspectiva valoradora desde Hispanoamérica”. *Signo & Señal*, 6, 13-27. FFyL-UBA.
- Del Valle, José. 2002. “Lenguas imaginadas. Menéndez Pidal, la lingüística hispánica y la configuración del estándar”. *Est. de Ling. Española (ELiEs)* 16 <http://elies.rediris.es/elies16/Valle.html#n1>

- El Día. 11 octubre 2016. “La interculturalidad llegó a las escuelas públicas de la Región para quedarse”.
- Eltit, Diamela. 2017. “El valor poético del *que le vaiga bien*”. <http://www.upla.cl/noticias/2017/06/16/diamela-eltit-el-valor-poetico-del-que-le-vaiga-bien/>
- Freire, Paulo. 1999. *Pedagogía del oprimido*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Freire, Paulo e Ira Shor. 2014. *Miedo y osadía*. (1.ª ed., p. 1987). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro. 2012. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heras Monner Sans, Ana Inés. 2005. “Las aulas escolares como zonas ambiguas, micro-análisis interaccional sobre percepciones de sí y del otro”. *Perfiles Educativos*, 27(109-110), IISUE, UNAM.
- Hudson, Richard. 1981. *La sociolingüística*. Barcelona: Anagrama.
- Lahitte, Héctor y María Bacigalupe. (2007) “Diversidad y procesos de aprendizaje. Adaptación en sociedades pluriculturales desde la perspectiva de la antropología cognitiva”. *Revista de Ciencias Sociales (CI)* 018, 7-17. Univ. Arturo Prat, Iquique (Chile). <http://redalyc.uaemex.mx>
- Lander, Edgardo, 2011. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”. E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Lavandera, Beatriz. 1984. *Variación y significado*. Buenos Aires: Hachette.
- López García, María. 2022. “La lengua que somos. Encuesta a los hablantes rioplatenses sobre la lengua que hablan”. *Inst. de Ens. Superior en LLVV* 10, 12-2013, 30-41, 122.
- López Morales, Humberto. 1993. *Sociolingüística*. 2.ª ed. Madrid: Gredos,
- Lopreto, Gladys y Gabriela Márquez 2000. “La escuela y la diversidad lingüística”. *Actas Congreso SAL UNMP*.
- Lopreto, Gladys. 2018. *Hablas en el aula. La diversidad lingüística en la institución escolar*. Edulp. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/70104>.
- Martín Rojo, Luisa. 2003. *¿Asimilar o integrar? Dilemas ante el multilingüismo en las aulas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Centro de Inv. y Doc. Educativa.
- Martínez. Angelita. 2004. “Estudio sobre lenguas en contacto en Polimodal”. *Actas 1er. Congreso Internacional de Educación, Lenguaje y Sociedad*. UN La Pampa.

- Martínez, Angelita (coord.). (2009). *El entramado de los lenguajes*. Buenos Aires: La Crujía.
- Pineau, Pablo. 2013. "Carta del 20/08/2013". <https://www.facebook.com/FamiliasxlaEscuela>
- Puiggrós, Adriana. 1995. *Volver a educar*. Buenos Aires: Ariel.
- Requejo, Isabel. 1995. "Alfabetos sociales, identidad lingüística y aprendizaje escolar". Cerpacu, UNT. Rosario, Material de Apoyo a la Capacitación Docente
- Requejo, Isabel. 2004. "Lenguaje oral e identidad lingüística en la infancia". *Trama [p]as*. Año 3, 26, 56-68. FPyCS-UNLP.
- Rodríguez Mondoñedo. 2007. "Enseñanza intercultural del castellano en la escuela". <https://nilavigil.com/2007/09/06/ensenanza-intercultural-del-castellano-en-la-escuela/>
- Severo, Fabián. 2015. "Portunholando". Discurso de apertura del 16.º Congreso de Profesores de Espanhol, 29/7/15, Univ. Fed. De San Carlos, Brasil.

PROYECCIONES COLABORATIVAS

CECILIA BÁEZ
CELIA BARRANTES JIMÉNEZ
MIGUEL BOCHINI
SANTIAGO BUITRÓN CHÁVEZ
CLAUDIA ALICIA FORGIONE
EMILIANO GALLAGA
ERIC MADRIGAL
DANIELA MONDELO
MARICEL ALICIA PELEGRÍN
IRIS PICO ARREGUI
CAROLINA SALDARRIAGA RAMÍREZ
MAYRA ANTONIETA SANDOVAL
MARÍA FERNANDA TANAI TOAQUIZA

*La Red Americana de Pensamiento Crítico
sobre los Patrimonios Culturales (RAPCPC),
un círculo de reflexión, debate y planteamiento de nuevos
paradigmas epistemológicos mediante la coinvestigación
académico-comunitaria de las prácticas sociales*

*El primer recuerdo nítido de mi infancia
es este: una mañana de oro y de neblina,
un camino muy blanco y una calesa rancia*

Baldomero Fernández Moreno
Inicial de oro.

INTRODUCCIÓN

La gestión del conocimiento, entre otras actividades sociales, se ha visto bastante favorecida por la conformación de redes mediante las cuales se comparten investigaciones y experiencias. En este sentido, la Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales es una más en el inmenso cúmulo de las que se han conformado en todo el mundo. Sin embargo, quienes han estado participando en este proceso, que lleva ya dos años, han expresado que hay ciertas particularidades de esta red que la distingue de otras en las que participan.

Al menos resulta interesante que la Red sea coordinada por un gestor cultural comunitario en vez de una unidad o grupo académico. La preeminencia de la comunidad en los procesos relacionados con el Patrimonio Cultural, tal como queda contenido en el texto de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003, hace eco en esta singular característica. Aunque resulta más interesante que la Red se haya autodefinido por consenso como una red mixta y que integre en un solo espacio personas académicas del más alto nivel como agentes comunitarios de amplia experiencia.

Ciertos conceptos como la *autonomía de pensamiento*, la *comunidad de saberes*, la *construcción de consensos*, el *trabajo colaborativo* y la *escucha activa* que han sido característicos en el campo de la gestión de las organizaciones y movimientos sociales latinoamericanos han permeado hacia el accionar de esta red propiciando un raro espacio en el que las personas que la integran sienten incrementada su pertenencia y su capacidad de agencia en la toma de decisiones.

ORÍGENES. LOS PRIMEROS PASOS DE LA RED

Utilizando los recursos de las nuevas tecnologías, la cátedra libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales, de la Universidad

Nacional de La Plata, viene realizando, desde hace diez años, los encuentros virtuales Memorias, Saberes e Identidades. Mes tras mes se han presentado decenas de proyectos investigativos que tienen como eje la vida cultural comunitaria bajo el concepto del patrimonio cultural inmaterial (PCI), o más ampliamente, patrimonio cultural (PC). El abordaje crítico ha aflorado de forma permanente dando cuenta de la complejidad del tema, en particular, en las relaciones de las comunidades patrimoniales con los agentes externos del ámbito comunitario, como la academia, las instituciones del Gobierno, las organizaciones no gubernamentales y las industrias culturales, entre otros. Tal bagaje de conocimientos, derivados de la investigación a partir de la praxis, está contenido y acumulado en las páginas virtuales de la cátedra. La sistematización de ese saber acumulado y disperso en el conjunto de las exposiciones se presenta como una posibilidad para construir un cuerpo de ideas críticas contextualizadas en el entorno iberoamericano.

En el año 2022, el gestor cultural comunitario Eric Madrigal plantea a la cátedra la conformación de un grupo que pueda sistematizar, reflexionar y recopilar esas ideas críticas para abordar el tema de patrimonio cultural desde otras perspectivas. Durante cada encuentro, un conjunto de personas asiduas se apersona en la sala virtual de la plataforma Webex para acompañar a la persona expositora, hacerle consultas y propiciar reflexiones. La regularidad de la asistencia fue estableciendo otros vínculos y conocimientos mutuos que se concretaron, con la venia de la cátedra, en una reunión para plantear las primeras ideas del grupo propuesto. Tal primera reunión se realizó el 14 de enero del 2023 con la asistencia de Claudia Forgione, Maricel Pelegrín, Daniela Mondelo y Eric Madrigal.

Una de las primeras ideas y acuerdos (Madrigal 2023) fue el establecimiento de un vínculo colaborativo y autónomo entre el grupo y la cátedra libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales, de la Universidad Nacional de La Plata, de modo que no representara una carga a la cátedra y pudiera funcionar con sus propias determinaciones colectivas. Se conformó en su inicio como un grupo pequeño de reflexión con la intención de ir ampliándolo para concretar la construcción de la Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales a partir de la interacción y colaboración para llevar a cabo los encuentros virtuales Memorias, Saberes e Identidades. La inquietud surgió al comprobar que la tarea de patrimonialización llevada a cabo hasta el momento por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas

en inglés) no necesariamente reflejaba el deseo de los “creadores” del PCI, dado que en el proceso que conduce a la declaratoria, los primeros ausentes suelen ser los propios portadores del patrimonio.

El consenso al que se llegó en esa reunión inaugural fue fomentar el desarrollo del mencionado pensamiento, convocando a personas interesadas en esta temática con el fin de constituir una red multidisciplinar y de intercambio de saberes. De esta forma, los que desearan participar tendrían la oportunidad de hacer conocer sus experiencias e investigaciones junto con las comunidades referidas a sus respectivos PC, dentro de espacios de reflexión y discusión acerca del modo en el que los conceptos y temas vinculados se vivencian y se perciben en contextos reales. Así mismo, se planteó promover una mirada más profunda y amplia sobre el patrimonio que logre ir más allá de la simple adquisición de información teórica. Sus integrantes tendrán así la oportunidad de interactuar con otras personas para compartir sus conocimientos, lo que contribuirá a una comprensión más rica y compleja del patrimonio cultural y su relación con las diversas identidades y saberes.

Se acordó, así mismo, contribuir en la búsqueda de resultados representativos con el fin de crear un espacio de aprendizaje que fuera dinámico y participativo, es decir, que manifestara una clara intención pedagógica que permitiera el empoderamiento comunitario y la gestión de su patrimonio. Es deseo de la Red que sus integrantes puedan desplegar sus habilidades críticas y reflexivas para comprender mejor su patrimonio cultural y su legado identitario y que se lleve a cabo un proceso de aprendizaje colectivo.

Como una de las prioridades, se estimó definir las categorías analíticas que guiarían el análisis del PCI. Estas categorías se focalizarían, en esencia, en los protagonistas, grupos y actores sociales involucrados en la creación, preservación, transmisión y reinterpretación del patrimonio cultural. En consecuencia, dichas categorías, centradas en los “hacedores” del patrimonio, posibilitarán reconocer a las personas o grupos que practican las expresiones culturales comunitarias y a quienes las mantienen. Así también, el modo en que dichos actores las valoran y comunican. Sin olvidar las resignificaciones que han sufrido a lo largo de las generaciones. Y, lo que no es menos importante, la forma en que los afecta la modernidad y la globalización. Se enunció que a esta primera etapa le siga la construcción de una matriz, herramienta visual indispensable.

En síntesis, el objetivo será construir un pensamiento crítico a partir de la observación detallada y la organización sistemática de la información

recogida en los encuentros virtuales. Al seleccionar categorías analíticas centradas en los actores sociales y construir una matriz con la información obtenida, confiamos en que se facilitará un análisis profundo, colaborativo y reflexivo del patrimonio que no solo organizará el conocimiento, sino que también permitirá identificar conexiones y crear nuevas perspectivas sobre el patrimonio cultural.

CREACIÓN DE LA RED

CONVOCATORIA E INTEGRACIÓN DE LOS MIEMBROS

La Red surge como un espacio de reflexión colectiva e interdisciplinaria con intención pedagógica, orientado al análisis crítico de los procesos de patrimonialización en América Latina y el Caribe y de la relación entre las comunidades portadoras, los Estados, agentes privados y los bienes culturales.

Desde su origen se buscó integrar tanto a investigadores como a miembros de comunidades portadoras del patrimonio, con el propósito de debatir los significados y las tensiones que emergen en la gestión del patrimonio cultural y de garantizar un enfoque de reflexión amplio, mixto y participativo. La convocatoria se llevó a cabo por medio de redes académicas preexistentes, contactos institucionales y una estrategia de difusión orientada a captar el interés de aquellos agentes comprometidos con el estudio y reflexión sobre las dinámicas patrimoniales.

En la actualidad la Red cuenta con 134 miembros que provienen de países como Argentina, El Salvador, Colombia, Chile, México, Brasil, Venezuela, Uruguay, Nicaragua, Ecuador, Perú y Costa Rica.

EL NOMBRE DE LA RED

La Red funciona con el propósito de producir un conocimiento situado y crítico sobre los patrimonios culturales. Su creación refleja la necesidad de repensar las formas en que se conceptualiza y gestiona el patrimonio, integrando las voces de quienes lo viven y lo transforman en su cotidianidad. Por ello, uno de los primeros debates fundamentales fue la definición del nombre de la Red. En un principio se planteó la importancia de incluir términos que reflejaran su carácter crítico, su enfoque latinoamericano y su compromiso con el diálogo entre academia y comunidades. Entre las propuestas se consideraron

denominaciones que expresaran la pluralidad de los patrimonios, el papel de la perspectiva crítica y la diversidad cultural de la región.

En los primeros debates se argumentó que la Red debía enfatizar su enfoque en el pensamiento crítico, dado que su objetivo era cuestionar las narrativas hegemónicas sobre el patrimonio cultural. Se discutió si debía usarse el término *patrimonio* en singular, ya que en plural reflejaría mejor la diversidad de manifestaciones culturales. Se debatió además sobre la inclusión de referencias geográficas en el nombre. Algunos participantes propusieron hablar de Latinoamérica y el Caribe, mientras que otros señalaron que era importante integrar un enfoque que tuviera en cuenta comunidades en Norteamérica con fuertes vínculos culturales con América Latina. Finalmente, se optó por *Americana*, lo cual le permite una perspectiva de análisis más amplia.

Un punto central de análisis fue garantizar que el nombre representara tanto a académicos como a los miembros de las comunidades portadoras. Esto llevó a la inclusión de un punto de vista que no solo abordara la producción de conocimiento, sino también la acción y la participación sobre lo patrimonial. Se introdujo la idea de la *urdimbre*, una metáfora sobre la construcción colectiva del pensamiento y los saberes, inspirada en análisis como los del antropólogo Clifford Geertz y su concepto de cultura:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz 2020, 20).

En este sentido, los debates sobre el nombre de la Red incluyeron también una crítica a los conceptos institucionalizados de patrimonio. Se problematizó su visión a partir de un enfoque economicista y estatal, señalando la necesidad de señalar las prácticas culturales comunitarias y los modos de relación entre los grupos y sus bienes culturales. Por ejemplo, algunos integrantes sugirieron términos como *prácticas culturales* en lugar de *patrimonio*, para evitar la carga política y normativa del término. Finalmente, se optó por el nombre actual, que subraya la importancia de un enfoque reflexivo, deconstructivo, pluricultural y situado, sobre los patrimonios culturales en América.

DEFINICIÓN DE MISIÓN Y VISIÓN

El ejercicio participativo de construcción de la misión y visión de la Red buscó sintetizar su propósito y campo de acción. Según los miembros de la Red, la misión debía ser clara y concisa, con énfasis en la horizontalidad y el trabajo colectivo; además, señalaban la importancia de incluir el fortalecimiento de la identidad latinoamericana, reflejando el carácter crítico y situado de la Red. Por otro lado, la visión debía considerar no solo el ámbito académico, sino también las experiencias comunitarias y los territorios en los que se pretendía trabajar. La misión y la visión quedaron definidas como pasa a describirse.

MISIÓN

La misión de la Red es generar un espacio de encuentro, diálogo, reflexión y debate que contribuya al planteamiento de nuevos paradigmas críticos relacionados con los patrimonios culturales en el continente americano, desde una perspectiva relacional, contextualizada y dialógica entre la academia y las comunidades, a partir del estímulo de experiencias colectivas y colaborativas entre los diversos agentes culturales.

VISIÓN

Nuestra visión es ser una red de referencia internacional calificada sobre temas relacionados con los patrimonios culturales desde una mirada crítica e inclusiva de las perspectivas que emanan de las experiencias de vida de las comunidades y sus expresiones culturales. Al mismo tiempo, ser un agente de promoción de un modelo de gobernanza participativa y de divulgación de los patrimonios culturales, mediante el reconocimiento de la valoración comunitaria en los procesos de patrimonialización, legitimación, apropiación y disfrute de las expresiones culturales en tanto referentes de las identidades colectivas. Finalmente se acordó que cada año se debían revisar dichos temas para adaptar la Red a los cambios y nuevas realidades en torno a los patrimonios.

EL LOGO DE LA RED

La cátedra ofreció como aporte a los procesos de la Red el diseño del logo y le encargó la labor al experto en diseño gráfico Eduardo Karakachoff, que

había brindado sus aportes a otros proyectos de la cátedra. Con apoyo en las minutas de las reuniones, las expresiones de sentidos allí externadas y otros recursos, presentó el diseño que se muestra en la figura 1 y lo puso a disposición para un análisis crítico y aprobación de parte de la Red.

FIGURA 1. LOGO DE LA RED



Fuente: Eduardo Karakachoff.

Algunas apreciaciones observaron en el logo el sol naciente, cuyos rayos reflejan el pensamiento de apertura de la Red a la diversidad cultural de América; se planteó la dimensión cíclica del tiempo, o el carácter floral que ofrece sus semillas. Hubo quien expresó su relación, por sus formas y colores, con los diseños textiles ancestrales o hizo referencia al conjunto de los triángulos que a partir del centro se van proyectando hacia todos los puntos cardinales dando la sensación de una expansión de los círculos concéntricos. Incluso se planteó que el diseño era demasiado académico y se ponía en duda su representatividad de los sentidos de la Red.

Después de más extensas conversaciones, se logró el consenso y se aprobó el logo propuesto. Este cuenta con su descripción detallada, los colores específicos y su manual de uso.

PRIMERAS DISCUSIONES SOBRE TEMAS CLAVE

Considerando que las primeras reuniones estuvieron marcadas por la construcción colectiva de los principios rectores de la Red, se crearon espacios de diálogo en los que se discutieron perspectivas críticas sobre los patrimonios culturales y la necesidad de superar las visiones institucionales convencionales sobre el patrimonio. Se abordaron debates conceptuales como la relación

entre lo material e inmaterial en el patrimonio, los efectos del turismo en las comunidades, la construcción de narrativas patrimoniales y la influencia de las políticas internacionales en los procesos de patrimonialización. Estas discusiones se estructuraron en principio a partir del análisis de presentaciones y estudios de caso que se habían expuesto en los encuentros virtuales Memorias, Saberes e Identidades, organizados por la cátedra libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales, de la Universidad Nacional de La Plata, que promovían el intercambio de reflexiones, perspectivas y experiencias entre los participantes.

Respecto a la relación de las comunidades con el patrimonio, se planteó que estas no internalizan el concepto de *patrimonio* de manera sacralizada. En lugar de considerarlo como un conjunto estático de bienes inmutables, las comunidades toman decisiones de uso y cambio en función de sus necesidades. Se planteó que los usos del patrimonio respondían a dinámicas locales que no siempre coincidían con los criterios de preservación impuestos por modelos externos o institucionales, lo cual causa tensiones entre la patrimonialización oficial y la vida cotidiana de las comunidades.

Otro foco de discusión fue la problematización de la valoración del patrimonio, la cual, desde la perspectiva de las comunidades, no responde a modelos economicistas, sino a dimensiones morales y culturales que emergen de sus propios contextos. Se analizó por ejemplo la Carta de Bolivia y cómo esta permite reflexionar sobre la interrelación entre creación y patrimonio, evidenciando una tensión entre herencia cultural y las producciones de significados y valoración patrimonial de las nuevas generaciones que reconfiguran sus expresiones culturales. Este proceso de recreación expone cómo las identidades están en constante transformación. Así mismo, se cuestionó el uso del término *patrimonio*, a causa de su carga patriarcal y economicista, y se propusieron términos como *legados*, *herencias* o *saberes ancestrales*, más cercanos al pensamiento y lenguaje de las comunidades.

De este modo, el origen de la Red abrió un camino de reflexiones desde múltiples voces que evidencian el carácter conflictivo del concepto de *patrimonio* en América, que subraya la necesidad de reinterpretarlo a la luz de las dinámicas contemporáneas de producción, reproducción y transformación de la realidad.

CONTINUIDAD DE LA DISCUSIÓN

Desde el seno de la conformación de la Red se planteó la necesidad de crear, de forma permanente, espacios pedagógicos que no solo mostraran los resultados de los procesos investigativos y de gestión a cargo de los integrantes, sino también que provocaran tanto la discusión, el debate y la creación de nuevas conceptualizaciones alrededor de la temática de los patrimonios culturales. A continuación se esbozan algunas de ellas.

CATEGORÍAS Y CONCEPTOS CRÍTICOS

Una de las primeras actividades del año 2023 consistió en la revisión de materiales audiovisuales producidos en los encuentros virtuales Memorias, Saberes e Identidades de la cátedra libre de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Universidad de la Plata del año anterior, que permitieran esbozar conceptos que surgieran de la experiencia comunitaria más que de los preceptos contruidos *a priori* desde la teoría, los instrumentos normativos o la política pública (Madrigal, 2023).

La tarea anterior la adelantaron las antropólogas Claudia Forgione y Maricel Pelegrín, que a más de revisar estos videos, prepararon una lista preliminar de ideas que invitaban a la reflexión y, sobre todo, a la posible construcción de categorías de análisis para el abordaje de la realidad del patrimonio cultural inmaterial desde una perspectiva crítica (Madrigal, 2023). A este ejercicio se sumó el análisis de una mesa plenaria en la que personas portadoras de tradición examinaban sus experiencias alrededor de la salvaguardia de cuatro expresiones del patrimonio cultural inmaterial de México que fueron incluidas en la lista representativa de la Unesco, las cuales son: la ceremonia ritual de los Voladores; los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo; la *pirekua*, canto tradicional de los p'urhépechas y el Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018).

Dicha deliberación dio como resultado la precisión de tres elementos que motivaron la reflexión sobre lo que representa el proceso de patrimonialización, que son: logros comunitarios en el proceso, efectos negativos y relaciones con la institucionalidad. Todo esto derivó en un balance final sobre las diferencias y factores comunes que se presentaban entre las experiencias y que esto sirviera de motivo a futuras discusiones.

CUADRO I. RESUMEN DE FACTORES ASOCIADOS A LA PATRIMONIALIZACIÓN

Logros comunitarios en el proceso	Efectos negativos	Relación con lo institucional
— Organización comunitaria. — Procesos socioeducativos. — Establecimiento de objetivos. — Denuncia penal por ofensas y ridiculización de la práctica. — Elaboración de informes. — Resistencia a la mercanti—lización.	— Desvalorización de la práctica y de su contenido. — Minimización de contenidos. — Aprovechamiento indebido por agentes externos. — Tratos desiguales y discriminatorios. — Atención no contextualizada. — Temores por la apropiación por agentes externos. — Valoración centrada en los signos externos. — Promoción de turismo masivo y aprovechamiento económico por empresas privadas y estatales. — Apropiación del espacio por el turismo masivo. — Procesos sin referencia a las comunidades de origen. — Tarimización de la expresión. — Definición sesgada de la expresión. — Invisibilización del sentido comunitario de la expresión. — Construcción de una imagen estereotipada ajustada a intereses económicos y de mercado. — Debilitamiento de la transmisión intergeneracional. — Se potencia la comunidad como público observador. — Reproducción comercial y no creación comunitaria. — Fraccionamiento comunitario por la convocatoria de solo una parte a participar en el proceso de patrimonialización. — Profesionalización de la expresión.	— Sin apoyo institucional. — Abandono. — Imposiciones de poder. — Aprovechamiento con intereses comerciales y políticos. — El contenido económico no fluye hacia ellos. — Entrega de un pergamino por la Unesco. — Apoyo a procesos en tarima. — Sin apoyo a las comunidades tradicionales. — Inequidad en los presupuestos. — Apropiación de la expresión comunitaria por la estructura—nación. — Apropiación por agentes gubernamentales externos. — Los beneficios económicos no fluyen hacia la comunidad. — Desencuentro entre las comunidades y el Estado. — Apropiación de la expresión comunitaria por la estructura—nación.

BALANCE FINAL

Se observa una deficiente o fraccionada participación comunitaria en los procesos según intereses externos.

Los objetivos de salvaguarda podrían no ser seguros; al contrario, ponen escenarios adversos para la comunidad.

La inmaterialidad se diluye en el énfasis de la simbología externa, que ofrece un mejor incentivo a los intereses comerciales mercantilistas tanto del Estado y sus instituciones como de las empresas privadas.

Cuando las políticas culturales estatales no parten de la base comunitaria (con participación de la comunidad patrimonial) no tienen la sensibilidad necesaria para normatizar y promover ciertas buenas prácticas que sean beneficiosas para la comunidad.

Las formas comunitarias de la expresión cultural se deforman y distorsionan ocasionando un desconocimiento de la comunidad y la construcción de una imagen que acerca la expresión al turista, pero lo aleja de la cosmovisión de la comunidad.

El concepto de *patrimonio cultural inmaterial*, como construcción histórica y social, ha tendido a desarrollar procesos de patrimonialización externos a la comunidad (más aún si no cuenta con la adecuada participación comunitaria) que causan conflictos y tensiones, en los que la comunidad lleva las de perder por su desigualdad estructural (tanto con los organismos estatales como internamente entre grupos de la misma comunidad).

Fuente: Claudia Forgione y Maricel Pelegrín.

Partiendo de esto, se motivó la profundización de los casos estudiando cada una de las experiencias y utilizando como metodología de análisis la teoría fundamentada (Vives Varela y Hamui Sutton, 2021), que en términos generales parte de la escucha de las experiencias y la lectura complementaria sobre ellas y prioriza el relato de las personas portadoras de la manifestación y las vivencias de las comunidades, lo que permite elaborar un concepto crítico relacionado con el patrimonio cultural inmaterial.

Este proceso se ha mantenido vigente desde 2024, cuando se llevó a cabo, como estrategia metodológica, un trabajo grupal por parejas que analizara las ideas críticas, la problemática, los discursos autorizados de patrimonio como autoadscripción, gentrificación y turistificación de los temas presentados por los expositores de los encuentros de la catedra y que los resultados de este proceso nutrierán, como se indicará más adelante, la construcción de un glosario que sirviera de base para la discusión y reflexión de los términos asociados a los patrimonios culturales.

ANÁLISIS DE DOCUMENTOS COMPLEMENTARIOS: LA CARTA
DE BOLIVIA Y LA DECLARACIÓN DE FRIBURGO
SOBRE LOS DERECHOS CULTURALES

CARTA DE BOLIVIA

La propuesta boliviana de 1973 fue pionera en la defensa del patrimonio inmaterial, anticipando un debate que aún hoy sigue vigente. En la Red se revisó y cuestionó la respuesta de la Unesco en cada una de las reuniones como consecuencia de la falta de un marco normativo claro sobre la propiedad del patrimonio inmaterial, lo que evidenció las contradicciones entre los intereses culturales que vulneraron a los propios grupos comunitarios que son portadores del patrimonio. La preponderancia económica y política sobre el reconocimiento oficial del patrimonio y la implementación de medidas que desembocan en la patrimonialización debe analizarse en el contexto de América Latina y el Caribe y no con una generalización en el marco de la globalización cultural, en que los Estados buscan posicionarse estratégicamente dentro del sistema global de patrimonios, mientras las comunidades locales luchan por mantener la autonomía sobre sus propias expresiones culturales que pueden desencadenar en problemáticas importantes como desarraigamientos culturales o pugnas territoriales.

El concepto de *patrimonio cultural* (material e inmaterial) ha sido objeto de intensos debates en la Red, particularmente en lo que respecta a su protección, apropiación y reconocimiento. Si bien el siglo XX presenció la consolidación del régimen de propiedad intelectual basado en la autoría individual, muchas manifestaciones del patrimonio inmaterial tienen un origen colectivo y anónimo, lo que las hace incompatibles con los marcos legales tradicionales. En este contexto, la Carta de Bolivia de 1973 representó una guía, al plantear la necesidad de resguardar las expresiones culturales tradicionales frente a su explotación comercial de parte de actores externos, desde la postura de las industrias culturales y posteriormente la economía cultural.

Desde un enfoque foucaultiano, el patrimonio inmaterial puede entenderse como un dispositivo de poder transnacional que, bajo la influencia de la Unesco, los derechos de autor y la propiedad intelectual, ha sido progresivamente absorbido por marcos normativos globales. Bolivia, consciente de la desprotección de sus expresiones folclóricas ante el mercado internacional, solicitó a la Unesco la implementación de medidas concretas para garantizar su salvaguarda ante un panorama que no dejaba de complejizarse por la urgencia de resguardar un

Estado multicultural e intercultural. Entre sus propuestas destacaron la creación de un protocolo en la Convención de Ginebra que declarara propiedad de los Estados las expresiones culturales tradicionales de su territorio, así como la instauración de un registro internacional de bienes culturales folclóricos, el cual dio pie al interés de resguardar colectivamente los derechos de autor para las comunidades poseedoras del patrimonio.

El planteamiento boliviano surgió en un contexto de creciente preocupación por la mercantilización del folclore, en el que la música, la danza y otros elementos culturales eran apropiados y comercializados sin reconocimiento ni retribución a sus comunidades de origen. No obstante, la Unesco tardó décadas en incorporar plenamente la noción de *patrimonio inmaterial* en su estructura jurídica. Inicialmente, el folclore fue tratado bajo el marco de los derechos de autor, lo que evidenciaba la dificultad de aplicar criterios de propiedad intelectual a manifestaciones colectivas y de transmisión oral. No fue sino desde 2003, con la adopción de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, cuando se reconoció formalmente la necesidad de proteger estas expresiones, aunque sin establecer un régimen de propiedad claro, eludiendo así el debate sobre los derechos colectivos.

El reconocimiento del patrimonio inmaterial lo han utilizado los Estados como una herramienta tanto política como económica. En el caso boliviano, la patrimonialización del folclore respondió a tres objetivos fundamentales: fortalecer la identidad nacional, evitar la apropiación comercial por terceros y establecer un marco legal que permitiera al país beneficiarse económicamente de sus expresiones culturales. Sin embargo, este proceso no estuvo exento de tensiones. Por un lado, la valorización del folclore como símbolo de la nación contribuyó a la consolidación de una identidad cultural, pero, por otro, la misma lógica patrimonializadora puede verse como una forma de control estatal sobre prácticas que históricamente han sido dinámicas y de propiedad comunitaria.

La Red dejó los siguientes cuestionamientos abiertos: ¿se perciben las comunidades a sí mismas a partir de sus prácticas culturales como espacios subdesarrollados? ¿Ayuda en realidad el reconocimiento del PC al beneficio económico de las comunidades, o el dinero fluye más bien hacia las cadenas hoteleras, las líneas aéreas y los consorcios de la industria turística? ¿Qué significa el concepto del valor? La Carta de Bolivia es un documento que debe discutirse en pro de las comunidades poseedoras de los patrimonios que se encuentran vulnerables ante la mercantilización del patrimonio y su teatralización con fines turísticos que influyen en la percepción identitaria.

DECLARACIÓN DE FRIBURGO

Con posterioridad se realizó un análisis de la Declaración de Friburgo (Organización de las Naciones Unidas 2007) en el que se abordan los derechos culturales como elementos esenciales de la vida de las personas y las comunidades. Es un documento que procura ampliar algunos preceptos que podrían derivarse desde el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, Mondiacult 1982, la Conferencia de Estocolmo de 1998 y la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de 2001.

Dicho documento aborda en el artículo 3 la asociación entre patrimonio cultural, comunidades e individuos y derechos culturales, reafirmando la importancia del respeto a la diversidad de las expresiones y al reconocimiento de los derechos humanos como fundacionales de lo que se considere como patrimonio cultural. De acuerdo con esta declaración, todo esto se podría plasmar en políticas públicas acordes con estos principios y que refieran de manera específica a los derechos culturales, enfatizando en la necesidad de crear las condiciones para que puedan ser efectivas.

COORDINACIÓN DE COMUNICACIÓN

El ejercicio comunicacional en la RAPCPC es fundamental para garantizar que los valores, conocimientos y saberes vinculados al patrimonio lleguen de manera clara y accesible a la sociedad. Con una comunicación estratégica, se busca sensibilizar y educar a la ciudadanía sobre la relevancia del pensamiento crítico, además de fomentar la participación activa y el sentido de pertenencia en la conservación de nuestra identidad. Este enfoque comunicacional se convierte en una herramienta clave para fortalecer los lazos entre las comunidades, las instituciones y los diversos actores sociales, promoviendo un entorno de colaboración y aprendizaje constante vinculado al patrimonio cultural. Así, se ha motivado la acción edu-comunicativa por medio de la Coordinación de Comunicación, liderada por Santiago Buitrón Chávez, que conforma el equipo encargado de la red social de la RAPCPC¹.

1 <https://www.facebook.com/red.pc.patrimoniocultural>

En este ejercicio continuo de diálogo se plateó la posibilidad de la creación de un “Newsletter”, y se conformó una comisión integrada por Iris Pico y Cecilia Báez para comunicar los contenidos que se producen en la Red. Tal idea, que no se ha podido implementar, abre también la reflexión hacia la búsqueda de recursos que permitan realizar ciertos proyectos que requieren inversión.

En la Coordinación de Comunicación de la Red, el compromiso con la preservación, difusión y valorización del patrimonio cultural se refleja en el trabajo constante, con un enfoque integral y multidisciplinario, para cumplir con los objetivos que guían la misión y la visión.

La comunicación por redes sociales en la página de Facebook que se creó no se limita a la divulgación de las experiencias desarrolladas por la RAPCPC, como una puerta abierta al intercambio de las impresiones que puedan tener los públicos interesados en temas que se relacionan con el patrimonio cultural. De ahí que inicialmente se mostraron productos que fueran el resultado de los trabajos que personas asociadas a la Red fueran realizando.

Por un lado, este espacio ha permitido explorar fuentes diversas de documentación asociada a la investigación sobre temas que versan sobre los patrimonios culturales, de manera que puedan ponerse a disposición materiales de consulta que sirvan a la reflexión, considerando los distintos puntos de vista u orientaciones teóricas. Por el otro, se divulgan materiales producidos en diferentes espacios de las personas gestoras, portadoras e investigadoras, que presentan una muestra de las vivencias de las comunidades sobre sus patrimonios.

La interacción por redes ha permitido sumar participantes a las sesiones mensuales, pero también diversificar las publicaciones con aportes de varios orígenes, abriendo este espacio a formas de pensamiento diversas.

Cada proyecto, cada estrategia de comunicación y cada pieza de contenido desarrollada se fundamenta en una planificación rigurosa, en la que la eficiencia y la efectividad son pilares de trabajo, el cual proyecta visibilizar un discurso patrimonial crítico y fomentar una comprensión profunda y accesible de él, por medio de enfoques edu-comunicativos que facilitan la interacción y el aprendizaje.

La calidad en la información, la objetividad en la difusión y el compromiso con la veracidad son esenciales en todas las comunicaciones. A lo largo de cada publicación se trabaja con dedicación para garantizar que la RAPCPC se mantenga como un referente en el ámbito de la gestión cultural y el pensamiento crítico, contribuyendo al fortalecimiento de los vínculos sociales

y a la preservación de la identidad cultural. Este trabajo constante, en colaboración con diversas entidades y comunidades, es la base del esfuerzo por promover un legado cultural que resista el paso del tiempo.

Así también, la Coordinación de Comunicación desempeña un papel esencial en la planificación y desarrollo de los eventos edu-comunicativos, como los ciclos de conferencias organizados cada año. Por medio de estos espacios se fomenta el intercambio de conocimiento y la reflexión en torno al patrimonio cultural, brindando plataformas para expertos, académicos y comunidades interesadas en profundizar en diversos temas.

La Coordinación se encarga de gestionar la promoción, difusión y organización de estos eventos, asegurando su alcance y efectividad; al mismo tiempo, impulsa la participación activa de los distintos públicos. Estos ciclos de conferencias enriquecen el panorama cultural y cumplen una función educativa clave para fortalecer el compromiso social con la preservación del patrimonio.

GLOSARIO ANALÍTICO

Este ejercicio se inicia a finales del año 2024 y continúa su trabajo a partir de ese momento, estando bajo la orientación de Cecilia Báez y Giselle Chang, quienes realizan una revisión de los principales conceptos que se asocian con el patrimonio cultural inmaterial del Tesouro de la Unesco.

Partiendo de estas definiciones y las que se derivan del patrimonio cultural o se asocian a él, se analizan para ponerlas en contraste con otras que hayan sido preparadas en el marco de las discusiones de la Red o con otras tendencias reflexivas que estén en marcha.

El propósito de este ejercicio es no solo consolidar un corpus teórico que permita dialogar internamente en la Red, sino también que participe de las experiencias de investigación que los integrantes puedan desarrollar, tanto en los ámbitos de la gestión de los portadores de las expresiones como de los académicos.

LOS ANIVERSARIOS

Las conferencias comenzaron a planificarse a mediados de septiembre de 2023. La participación estable de miembros de la Red durante el primer año permitió ir definiendo modalidad, convocatoria, piezas de comunica-

ción y temáticas convocantes. En el espacio de reunión de colegas, cuyo hilo unificador era el patrimonio cultural, se fue gestando la idea de socializar las discusiones y trabajos. El papel de la Red debía trascender la discusión y comenzar a comunicar y transmitir lo hecho a una vasta red territorial de individuos, colectivos e instituciones. Desde un principio se estableció que sería incluyente no solo de la academia y las investigaciones sobre los últimos avances que enmarcan (o limitan) el quehacer sobre el patrimonio cultural, sino que habría una participación activa de los portadores que día tras día hacen, crean y luchan por mantener prácticas culturales. De esta manera, surgió la necesidad de organizar un encuentro en el cual se diera un espacio y tiempo para presentar lo realizado desde nuestras trincheras y comenzar los diálogos con la comunidad, en el marco del primer aniversario de la Red.

PRIMER ANIVERSARIO. MODALIDAD Y PARTICIPACIÓN

Entre el 11 y el 13 de enero de 2024 se desarrolló el primer ciclo de conferencias: epistemologías críticas vinculadas a los patrimonios culturales en Facebook Live. De ese modo, la Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales hizo su presentación en comunidad. En tanto uno de los objetivos de la Red es desarrollar actividades de carácter cultural y pedagógico, en el marco de experiencias y contextos específicos y situados, el primer encuentro se abocó a dar a conocer cuál era el trabajo que incipientemente realizaba. Los integrantes, en su mayoría de la academia, tenían trayectoria trabajando en epistemologías críticas vinculadas a los patrimonios culturales. Fue muy grato ver que aunque la convocatoria fue algo apresurada, tuvo gran aceptación y se logró conformar un programa de tres días con cuatro ponentes cada uno. Dieciséis ponentes en total, un tercio de los cuales fueron gestores culturales, con el sector comunitario bien representado.

El programa se organizó en tres líneas temáticas: epistemologías críticas, experiencias y prácticas. Varias de las presentaciones trataron el problema de la visibilización y conservación del patrimonio cultural desde el punto de vista de la academia: María Cecilia Báez con “Rupturas y desencuentros entre el Estado, la Unesco y la comunidad: el patrimonio cultural mundial y el desarrollo”; Santiago Buitrón Chávez con el tema “Visualización conceptual de lo patrimonial en los legados ancestrales”; y Manuel Salge con “Reflexiones desde América Latina de los veinte años de la convención del

patrimonio cultural inmaterial”. Claro que no se podría tener un evento de esta naturaleza si no se hablara sobre la participación del sector turístico respecto del patrimonio cultural. Así, contamos con la participación de Luis Pérez Pinzón con “El patrimonio cultural literario de Colombia. Reflexión crítica sobre la creación de rutas turístico-culturales literarias” y Carolina Saldarriaga con “Tensiones entre turismo y patrimonio. El caso del paisaje cultural cafetalero”.

Otras presentaciones versaron más sobre la materialización del patrimonio cultural y su registro como una medida no solo de conservación, sino de difusión. Entre estos trabajos se contaron las participaciones de Emiliano Gallaga con “Registro de las pilas añileras de Niltepec Oaxaca”; Claudia Forgione y “El patrimonio fúnebre galés del cementerio de Gaiman y Capilla Moria (Chubut), Argentina. Tensiones y puestas en valor (Diálogo con Maricel Peregrin)”; José Luis Amador con la presentación “Investigación y patrimonio. El caso del Juego de los Diablitos en Curré, Costa Rica”; y Maricel Peregrin con “Entre piedras y adobes. Miradas críticas sobre la casa rural andina como bien patrimonial (diálogo con Claudia Forgione)”.

También se incluyó compartir las experiencias comunitarias o de los colectivos, como fue el caso de las presentaciones de Ricardo Carvajal y “4:20 Es Hora de la cultura. Patrimonio cultural inmaterial cannábico en Chile”; Miguel Bochini con la experiencia de “La música del pueblo macoví: investigación y recreación en un contexto actual y pasado”; Eric Madrigal con “La Comunidad del Swing Tico y la Ley de la Vagancia. Patrimonios reprimidos”; Atanacio Martínez Manaiza con “La importancia de los iyunaü en la construcción del acervo histórico de la nación garífuna”; y Daniela Mondelo con la presentación “Museo a cielo abierto calle Nueva York”. Dentro de estas experiencias están las relacionadas con la educación: Marcos Ramos con “Praxiologías y derechos humanos universales como propuestas brasileñas-mexicanizadas: políticas públicas de inclusión escolar”; y Yelitza Roa con “San Juan llegó a Barinas: estrategias de educación intercultural implementada en Las Palmas”.

Para el evento de clausura se realizó la presentación musical de la cantautora costarricense Guadalupe Urbina, que no solo fue relevante por su presencia musical latinoamericana, sino también un reconocimiento por su trabajo de recopilación, investigación y conservación de la tradición oral guanacasteca.

RESULTADOS: REFLEXIÓN SOBRE EL PRIMER CICLO DE CONFERENCIAS

El evento estuvo no solo bien representado con la diversidad de países, sino por las temáticas y los integrantes, que como ya mencionamos no solo fueron académicos, sino también gestores comunitarios, y por el público que participó y rebasó con creces las expectativas de los organizadores. Lo más importante del evento es que quedó manifestada la necesidad de tener espacios no solo de corte académico, sino de presencia de los colectivos y miembros de las comunidades para que su voz sea escuchada. En este tipo de espacios se busca erradicar las barreras académicas que la gran mayoría de las veces no permiten una integración libre con los miembros a los que llamamos “sujetos de investigación”. A estos no solo los analizamos e interpretamos, sino que son ellos mismos los que dan la pauta, en este caso, de lo que es el patrimonio cultural para ellos.

SEGUNDO CICLO DE CONFERENCIAS DE LA RED AMERICANA DE PENSAMIENTO CRÍTICO SOBRE LOS PATRIMONIOS CULTURALES

El segundo ciclo de conferencias se denominó “Experiencias dialógicas de coinvestigación académico-comunitarias sobre los patrimonios culturales”. Se realizó entre el 17 y el 19 de enero del 2025, en formato virtual y se transmitió por el Facebook Live de la Red. Congregó cerca de ochenta y siete participantes y recibió sesenta y tres propuestas para las líneas temáticas definidas:

- Conceptualizaciones críticas del patrimonio cultural.
- Paisajes patrimoniales y bioculturalidad: comunidades, entornos y contextos.
- Prácticas culturales comunitarias: empoderamiento comunitario mediante su vida cultural.
- Metodologías participativas: comunidades de saberes.
- Estrategias de inclusión en la conservación del patrimonio cultural en comunidades marginadas.
- El papel de las comunidades en la revalorización de patrimonios culturales urbanos.
- Inteligencia artificial aplicada a la preservación y restauración del patrimonio cultural.

Durante la primera jornada, con la moderación de Santiago Buitrón Chávez, se trabajó sobre diálogos comunitarios y expusieron desde México Mayra Rojano Ballesteros y Óscar Huakuja Montiel sobre “El museo comunitario de Atzayanca de Tlaxcala, México. Un espacio creado por y para la comunidad”. Le siguieron Jhonny Coa Huanca y Beatriz Ortiz Chávez con el trabajo “Los procedimientos de la justicia comunitaria en el Ayllu de Ajllata Grande, de la provincia Omasuyos, departamento de La Paz Bolivia”. El tercer expositor, José Antonio Flores, contó sobre las “Experiencias de revitalización y mantenimiento lingüístico cultural en México”. El último trabajo del primer bloque estuvo a cargo de Emiliano Vinocur acerca de las “Raíces poéticas: el arbolado como símbolo cultural en la plaza de los Poetas José Padroni, de Acebal Santa Fe, Argentina”. El cierre del primer bloque se realizó a las 12 horas con un evento artístico en el que participó la poetisa y gestora cultural costarricense Tania Álvarez.

El siguiente bloque, realizado por la tarde con la moderación de César Ayala, comenzó con la exposición de Alexander Lugo Faneite de Venezuela y su trabajo “Revalorizando el legado falconiano: el papel de las comunidades en la preservación de los saberes ancestrales”. En seguida, María Fernanda Tanay Toaquiza, de Ecuador, expuso sobre “Sabiduría ancestral y naturaleza: protección de la medicina kichwa en Santa Clara, Ecuador”. Para finalizar, Paola Ramundo de Argentina presentó el trabajo “Plantas ancestrales de la quebrada de La Cueva: construcción participativa del conocimiento sobre sus usos”.

El segundo día del ciclo de conferencias, con la moderación de Maricel Pelegrín, empezó con la presentación del trabajo de Sandra Maya Vasconcelos (Brasil) sobre “La Toré: pilar de patrimonio en paisajes de vulnerabilidad”. La siguiente exposición trató sobre “La memoria social como patrimonio cultural inmaterial: la formación de historiadoras/es locales y la vinculación universidad-territorio en Estación Central, Chile”, a cargo de Daniel Fauré Polloni. Por último, Julio Pérez Méndez conversó sobre “La restauración digital de la casa Uparela: una vivienda de interés cultural de Sahagún, Córdoba, Colombia”.

Durante la tarde, con la moderación de Celia Barrantes, las conferencias comenzaron con la exposición del trabajo “Las guardianas de la cultura Sampedrana”, a cargo de Anabel Tinoco Salazar, de Argentina. A continuación, la ponencia “Políticas públicas sobre la educación rural y patrimonio. Sistematización de experiencias en la comuna de Pichidehua: talleres de la educación

formal el sobre El modo de vida campesino y ruedas de Agua de la Magüe, Chile”, estuvo a cargo de Paula Torres Gómez de Chile. Finalmente, Carolina Saldarriaga presentó “El oficio de la pesca como patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Desafíos ambientales conflictos, hidrosociales y luchas comunitarias por la sostenibilidad”.

El tercer día, con la moderación de Eric Madrigal Venegas, la conferencia comenzó con el trabajo “En la búsqueda de saberes ancestrales: escuela primaria Ernesto Guajardo Salinas, Purísima de Jalpa, San Miguel de Allende, Guanajuato, México”, a cargo de Carlota Meneses Sánchez, de México. Continuó Ada Álvarez Celis, desde Bolivia, con el trabajo “La danza, los sonidos y la danza como medio terapéutico desde la cosmovisión andina Kallawalla”. El último trabajo fue sobre “La fiesta de Iemanya en Mar del Plata: prácticas culturales, género y revalorización patrimonial”, a cargo de Pablo Ojeda de Argentina.

RESULTADOS

Como balance del segundo ciclo de conferencias, podemos subrayar que nuestro objetivo de lograr la representación de la mayoría de los países latinoamericanos y caribes se fue logrando mediante los procesos de difusión y comunicación internos y se manifestó en la ampliación del número de interesados desde la academia y la comunidad. La dinámica de los foros de reflexión al cierre de cada bloque estimuló el aprendizaje colectivo mediante la interacción entre expositores e interesados y fue sumando reflexiones sobre la tradición, la cultura y las experiencias de vida.

La preocupación sobre el mantenimiento de culturas ancestrales mediante procesos educativos fue un tema relevante en la interacción, frente a los tiempos de incertidumbre que vive la humanidad con los cambios en los modos de producción que afectan el ambiente y la diversidad de las expresiones culturales. El papel del Estado y la sociedad civil en cuanto a la cultura y el turismo se revisó en varios trabajos, y también las críticas a la diferenciación del patrimonio en las categorías material e inmaterial. En el mismo sentido, se puso en discusión el concepto de *autenticidad* y el valor diferenciado del patrimonio cultural.

BALANCE DE LOS ALCANCES DE LA RED.
APRENDIZAJES Y RETOS

Durante los dos años de existencia de la Red, se fueron discutiendo y tomando decisiones conjuntas, y se ha demostrado que lo colectivo funciona cuando se construyen acuerdos y se plasman las diferencias. El proceso comunicativo durante los encuentros mensuales ha permitido el fluir de puntos de vista que nos llevan por el camino del aprendizaje. Ha sido difícil salir de la dinámica que durante tanto tiempo funcionó para la academia y que construyó la función de expertos.

Sin embargo, la construcción colectiva de conocimientos y el entendimiento de que los saberes por fuera del campo educativo formal son tan válidos como los que están por dentro ha devenido en una necesidad imperiosa para romper con paradigmas tradicionales de sujeto (academia) y objeto (comunidad) y recuperar la capacidad agencial de la comunidad. Nuestro reto, en ese sentido, es ir desenmascarando cómo operan los poderes que anulan la diversidad de expresiones y legitiman asimetrías².

-
- 2 Desde la redacción original de este capítulo, la Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales (RAPCPC) ha celebrado su tercer aniversario, marcando una evolución en sus formatos de encuentro. A diferencia de los ciclos de conferencias de años anteriores, esta conmemoración se centró en el Ciclo de Testimonios Patrimoniales, una serie audiovisual que pone de resalte las voces y saberes de diversos referentes continentales. En esta edición participaron Danisa Lezcano (poeta mocoví, Argentina), Lourdes Vargas Agüero (Costa Rica), José Santos de la Puerta (artesano, México) y Ricardo Evans (Argentina). Así mismo, se contó con la presencia de voces fundamentales del Ecuador, como Nicolás López Huatatoca (kichwa amazónico) y los mayores de la Organización de Saberes Ancestrales de los Pueblos Originarios, Mama Lucita (Luz María Pineda) y Taita Wayra (Enrique Santillán), lo que consolidó así el compromiso de la RAPCPC con la memoria viva y la pluralidad del pensamiento crítico. También es preciso señalar que durante todo el año 2025 la RAPCPC asumió la gestión de los Encuentros Virtuales: Memorias, Saberes e Identidades, espacio mensual impulsado desde 2016 por la cátedra libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales, de la Universidad Nacional de La Plata, bajo la coordinación efectiva de Eric Madrigal Venegas y Santiago Buitrón Chávez. Para el 2026, dichos encuentros se suspenden con el propósito de concentrar la gestión y acción sociocultural de la Red en la organización del Congreso Internacional: Despatriarcalizar el Patrimonio Cultural Inmaterial, lo cual reafirma su compromiso con la reflexión crítica regional.

BIBLIOGRAFÍA

- Comité Intergubernamental de Derecho de Autor, Duodécima reunión. 1973. “Propuesta de un instrumento internacional para la protección del folclore”.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. 12.^a reimp. Barcelona: Gedisa.
- INAH TV, dir. 2018. *Planes de salvaguardia de expresiones culturales de México inscritas en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Una reflexión desde los practicantes. Mesa en sesión plenaria 1*. Youtube. México. <https://youtu.be/IejiL-ADXn8?si=KM9KKVoeBucLuUos>.
- Madrigal, Eric. 2023. “Compendio de minutas 2023”. Costa Rica.
- Organización de las Naciones Unidas. 2007. Declaración de Friburgo. Friburgo, Suiza.
- Patrimonio Cultural Inmaterial-Cátedra Libre UNLP. 2020. “Inicio” [canal de Youtube]. <https://www.youtube.com/@patrimonioculturalinmateri7485>.
- Red Americana de Pensamiento Crítico sobre los Patrimonios Culturales. 2023. “Inicio” [página de Facebook]. <https://www.facebook.com/share/14uAbX9ey16/>.
- Unesco. s./f. “Tesoro de la Unesco”. <https://vocabularies.unesco.org/browser/thesaurus/es/>.
- Vives Varela, Tania, y Liz Hamui Sutton. 2021. “La codificación y categorización en la teoría fundamentada, un método para el análisis de los datos cualitativos”. *Investigación Educ. Médica [online]*, 10(40), 97-104. <https://doi.org/10.22201/fm.20075057e.2021.40.21367>.

EMILIA ABIN GAYOSO

Magíster en Antropología Social y actualmente está finalizando su doctorado. Se desempeña como docente e investigadora en el Instituto de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (FHCE-Udelar) del Uruguay.

Su trabajo académico se centra en los procesos de transformación urbana, de patrimonialización y las memorias barriales, así como en las apropiaciones y disputas por el espacio urbano, sus usos y los discursos y significados que se configuran en torno a él. Aborda también las dinámicas de segregación y desigualdad socioespacial que caracterizan el habitar urbano contemporáneo.

Además investiga las formas de envejecer desde una perspectiva que articula biología y cultura, considerando el curso de vida y las desigualdades socioespaciales que inciden en dicho proceso.

MARÍA CRISTINA ASCUNTAR RIVERA

Candidata a doctora en Diseño y Creación de la Universidad de Caldas (Colombia) y diseñadora industrial de la Universidad de Nariño. Es profesora, catedrática e investigadora de la Facultad de Artes, Departamento de Diseño de la misma casa de estudios. Ganadora de la Beca de la Excelencia Doctoral del Bicentenario (MinCiencias, 2020). Pasante internacional en el Instituto de Investigaciones Antropológicas IIA de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus intereses de investigación abordan la interrelación, diseño, creación, cultura y sociedad. Desarrolla proyectos enfocados en la cultura alimentaria.

CECILIA BÁEZ

Doctorando en Administración Pública y especialista en Administración de Organizaciones Culturales, Orientación en Patrimonio y Artes Visuales de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Licenciada en Sociología. Subdirectora del Observatorio Cultural-FCE/UBA. Docente de Sociología y de Administración Cultural. Investigación sobre gestión del patrimonio cultural y políticas públicas.

CELIA BARRANTES JIMÉNEZ

Antropóloga social y máster profesional en Diseño Urbano de la Universidad de Costa Rica, doctoranda del programa de Gobierno y Políticas Públicas de esta misma

institución. Docente interina de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica e investigadora del Centro de Investigación sobre Diversidad Cultural y Estudios Regionales (Cidicer) de la Sede de Occidente. La mayor parte de su experiencia profesional ha consistido en ofrecer servicios profesionales en antropología, especialmente en el desarrollo de metodologías o técnicas de inventario de patrimonio cultural inmaterial o bienes culturales y en apoyar en la gestión cultural referida a formulación, ejecución y seguimiento de proyectos vinculados a la formación en gestión cultural, infraestructura cultural, procesos de formación artística y elaboración de planes culturales. Integrada a la Red Global de Facilitadores de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco.

MIGUEL BOCHINI

Profesor de Educación Musical en tres escuelas públicas de Santa Fe (Argentina): EEP n.º 37 Manuel Belgrano; EETP n.º 324 Los Constituyentes y EESOIB n.º 50911 de Octubre. Su mayor trabajo musical lo produjo en esta escuela y en el Centro Cultural Voces Comunitarias de la Comunidad mocovi de Recreo Santa Fe. Consiste en la composición de un cancionero nativo mocovi y en coordinar el Grupo de Canto Colectivo Voces Comunitarias Com Caia, con el cual interpreta estas canciones. Paralelamente realiza videos de las canciones y registros audiovisuales de historias, leyendas, costumbres e idioma mocovi.

SANTIAGO BUITRÓN CHÁVEZ

Consultor, asesor e investigador sociocultural. Doctor en Patrimonio Cultural de la Universidad de Jaén (España). Máster en Educación del Newport University, California (EUA). Ingeniero en Comunicación y Producción de Artes Audiovisuales, Universidad Iberoamericana del Ecuador.

Presidente del Comité Académico, creador y productor del Congreso Internacional de Patrimonio Vivo Comunitario y Encuentro de Turismo Festivo Runa Mashka. Presidente del Comité Académico, productor y cocreador del Congreso Internacional de Saberes Ancestrales Ñukanchi Jambí, en Ecuador. Coordinador de Comunicación de la Red de Pensamiento Crítico de los Patrimonios Culturales, órgano de investigación continental, bajo el patrocinio de la Universidad de La Plata (Argentina).

Tiene autorías en artículos, libros y capítulos de libros sobre investigación, edu-comunicación, género, saberes ancestrales, gestión sociocultural, patrimonio y museología. Ha editado, además, libros de carácter interdisciplinario. Conferenciante en Iberoamérica en temas de educación, comunicación, cosmovisión andina, patrimonio cultural, museología, fortalecimiento organizacional y gestión cultural.

ÁLEX RAMÓN CASTELLANOS DOMÍNGUEZ

Doctor en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); maestro en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana Campus Xochimilco (UAM-X) y licenciado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Es profesor investigador de tiempo completo del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (Cicsrer) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) en México.

Trabaja el tema de patrimonio cultural intangible y turismo patrimonial, con énfasis en los procesos de participación social de identificación, cuidado, preservación y defensa del PCI en la región Sur de Ciudad de México y nororiente del estado de Morelos, así como en el noroeste mexicano. Es coordinador del Laboratorio Etnográfico de Documentación Digital (LEDD-Región Sur). Trabaja temas sobre planeación rural participativa y desarrollo rural sustentable; procesos de reconstrucción de las identidades sociales y étnicas.

CARLOS CÓRDOBA CELY

Doctor *cum laude* en Ingeniería Multimedia de la Universidad Politécnica de Cataluña (España) y diseñador industrial de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Es profesor de tiempo completo e investigador de la Facultad de Artes, Departamento de Diseño de la Universidad de Nariño, donde trabaja como director de la Maestría en Diseño para la Innovación Social (MADIS).

Sus temas de investigación abordan la innovación social, la creatividad social. Es además fundador y director del Salón Biental de Investigación + Creación Sabic. Actualmente lleva a cabo proyectos enfocados en el diseño centrado en las prácticas sociales.

CARMEN CURBELO SALVO

Antropóloga, arqueóloga docente en el Departamento de Arqueología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Udelar, Uruguay. En investigación se ha especializado en arqueología asociada a fuentes orales y escritas, y dentro de ella fundamentalmente a los procesos culturales generados por los indígenas provenientes de las misiones jesuíticas en el actual territorio uruguayo. Así mismo, ha desarrollado trabajos sobre estructuras militares y fortificaciones del periodo colonial. Autora de numerosas publicaciones sobre ambos temas, y reconocida con responsabilidades de representación internacional vinculadas al tema misiones jesuíticas, lengua guaraní, entre otras. En este sentido, está designada como representante del Uruguay para trabajar en el Itinerario de las Misiones Jesuíticas ante el Mercosur Cultural y forma parte de la cátedra de Guaraní en la Asociación de Universidades del Grupo

Montevideo. Forma parte del Consejo Editor del *Anuario de Arqueología* del departamento homónimo. Desarrolla investigaciones teóricas sobre patrimonio cultural con publicaciones al respecto. Es coordinadora de la Mención Patrimonio de la Tecnicatura Universitaria en Bienes Culturales de la Universidad de la República.

JIMENA CUIEL GARCÍA

Gestora cultural y creadora audiovisual. Su trabajo se enfoca en la preservación del patrimonio cultural local y la vinculación de los niños con su territorio y memoria por medio del juego. Cuenta con más de diez años de experiencia en diseño e implementación de proyectos culturales con grupos prioritarios y para estos.

Es licenciada en Arte y Patrimonio Cultural de la Universidad Autónoma de México. Cuenta con una especialidad en Estrategias Pedagógicas para la Educación Intercultural y maestría en Ambientes, Sistemas y Gestión en Educación Multimodal de la Universidad Nacional Rosario Castellanos.

Desde 2016 ha coordinado diversas propuestas y equipos de trabajo y colaborado con varias instituciones culturales y educativas en diferentes puntos de México. Coordina proyectos socioculturales y comunitarios con niños en los pueblos de la montaña del sur de Ciudad de México con el colectivo Ojo de Lumbre.

CLAUDIA ALICIA FORGIONE

Doctora en Filosofía y Letras y licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Maestra en Televisión Educativa-Ministerio de Justicia y Educación Provincia de Buenos Aires. Becaria de la OEA y del Fondo Nacional de las Artes; técnica en Artesanías Folclóricas. En la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) UBA ejerció como ayudante alumna, y profesora, sede Buenos Aires, y profesora asociada, Sección Ciencias Históricas, en el Instituto Interdisciplinario Tilcara; Jujuy (Argentina). Investigadora en la Universidad del Salvador, donde fue distinguida como profesora emérita.

Su interés académico y las campañas etnográficas abordan múltiples aspectos de la cultura indígena y criolla en Argentina. Las investigaciones derivaron en artículos y libros. Dos trabajos en coautoría fueron destacados: primer premio del Life Sciences Institute (EUA); y Mención de Honor, Argentina. Cofundadora de la RAPCPCI. Reconocimiento por su trayectoria en Antropología —Asociación BPW Buenos Aires— miembro de BPW International Federation.

EMILIANO GALLAGA MURRIETA

Egresado de la ENAH en Arqueología. Obtuvo los grados de maestría y doctorado en Antropología en The University of Arizona. Ha trabajado en distintos sitios arqueo-

lógicos, tanto nacionales como internacionales. Ha dictado más de doscientas conferencias nacionales e internacionales. Sus publicaciones suman más de cincuenta entre artículos, reseñas y libros. Se desempeñó como delegado federal en el Centro INAH Chiapas del 2006 al 2013 y como catedrático en la Facultad de Gestión Turística de la UNACH del 2009 al 2013. Fungió como arqueólogo-investigador en el Centro INAH Chihuahua en 2013, y director de la EAHNM en Chihuahua y catedrático de ella del 2014 al 2019. Se desempeña como profesor/investigador de la UNACH (Chiapas).

JOSÉ ANTONIO GARCÍA AYALA

Doctor en Urbanismo de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Ciencias en la Especialidad de Arquitectura e ingeniero arquitecto del Instituto Politécnico Nacional, donde trabaja como profesor e investigador de la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, Unidad Tecamachalco desde el 2005, y de la Red en Expertos en Sistemas Complejos desde el 2019. Su campo de interés académico es la ciudad, el tiempo libre, el arte y el deporte desde las dimensiones cultural y estética, mediante metodologías apoyadas en la complejidad y la transdisciplinariedad. Otros temas de interés son la epistemología, la metodología, la imagen y los imaginarios urbanos, el paisaje, la sociabilización, el patrimonio material e inmaterial, la arquitectura emocional, el cine, el significado de la palabra *colonia* y lugares como la Ciudad Deportiva Magdalena Mixiuhca y el Centro Histórico de la Ciudad de México, entre otros.

MARTÍN EDUARDO HERNÁNDEZ JIMÉNEZ

Egresado de la Licenciatura en Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de Ciudad de México. Desarrolla proyectos culturales y audiovisuales con grupos y colectivos desde el año 2014. Sus ejes de acción son la recuperación y difusión de la memoria histórica por medio de historias y testimonios locales.

Realizó la fotografía y video para el proyecto Cuauhtli + Tentli + Co En la Orilla del Bosque para cápsulas sobre el trabajo que realizan brigadistas comunales del poblado de Cuauhtenco, proyecto apoyado por el programa Fomento a Proyectos Culturales y Coinversiones de la Secretaría de Cultura de México. Ha impartido cursos y talleres con personas mayores y niños sobre composición fotográfica, manejo técnico de equipo audiovisual y uso de cámaras profesionales. Ha colaborado con diversas instituciones como la Universidad Autónoma de México, Tlacuilo Producción Comunitaria, alcaldía Tlalpan y Xochimilco y Secretaría de Cultura de Ciudad de México.

NORMA ELIZABETH LEVRAND

Abogada y doctora en Derecho. Investigadora adjunta en el Instituto de Estudios Sociales (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de Entre Ríos). Docente en la Facultad de Ciencias de la Gestión (Universidad Autónoma de Entre Ríos) y en la Facultad de Ingeniería y Ciencias Hídricas (Universidad Nacional del Litoral). Docente de cursos de posgrado. Directora e investigadora en proyectos de investigación acreditables, relacionados con la temática del patrimonio cultural y natural. Ha obtenido premios colectivos del Fondo Nacional de las Artes y del Consejo Federal de Cultura de Argentina. También ha realizado desarrollos tecnológicos como asesora y redactora de proyectos legislativos en la temática y ha dirigido tesis, tesinas y trabajos finales de grado. Autora y coautora de artículos científicos y capítulos de libros.

GLADYS LOPRETO

Profesora en Letras de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), en el área de Lingüística Aplicada. Es profesora titular ordinaria de Lingüística y Métodos de Análisis Lingüístico en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP, y profesora adjunta de Filología Hispánica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la misma universidad. Se desempeña también como profesora de Lingüística y Formación docente en el ISFDyT N.º 9, dependiente de la Dirección General de Cultura y Educación (DGCyE) de la Provincia de Buenos Aires, donde además es profesora titular de Lingüística y Formación Docente. Es investigadora del Centro de Estudios Aplicados a Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales Dra. A. Archenti, de la Facultad de Periodismo de la UNLP, y del Centro de Estudios e Investigaciones Lingüísticas Dra. A. Martínez, de la FaHCE, UNLP. Participó en congresos y jornadas y dirigió las Primeras Jornadas Interzonales sobre Educación y Multilingüismo. Ha publicado los libros: "... *Que vivo en esta Conquista*". *Textos del Río de la Plata, Siglo XVI* (EDULP, 1996) y *Hablas en el aula. La diversidad lingüística en la institución escolar* (EDULP, 2018; Buenos Aires, Dunken, 2019).

ERIC MADRIGAL

Ingeniero químico y educador no formal de la Universidad de Costa Rica. Bailarín, gestor e investigador del *swing* y el bolero criollo, patrimonio cultural inmaterial de Costa Rica. Mejor promedio de la UCR 2021. Ha realizado cursos de posgrado en temas relacionados con el PCI, las políticas culturales de base comunitaria y la sistematización de experiencias. Fundador de la Asociación Cultural del Swing y el Bolero Costarricenses y del Instituto Costarricense del Swing y el Bolero Criollo Jorge Miranda Artiaga. Fundador y coordinador de la Red de Pensamiento Crítico

sobre los Patrimonios Culturales. Integrante del Movimiento Latinoamericano de Culturas Vivas Comunitarias.

MARIÁngeles METIVÉ

Doctoranda en Artes (UNC). Especialista en Producción de Textos Críticos y de Difusión Mediática de las Artes (UNA). Magíster en Museología ((Iberomus) Profesora de Artes Visuales (Uader). Docente Universitaria de UADER y de nivel secundario en IMB Michelangelo. Coordinadora de la Scuola d' arte Michelangelo-Paraná-Entre Ríos. Investigadora en torno al Patrimonio Cultural. Artista Correo y Poeta Visual.

DANIELA MONDELO

Es la voz del colectivo “Museo a Cielo Abierto Calle Nueva York”, que nace con el patrimonio cultural inmaterial, ya que este museo no tiene muros ni techo; sale del monumentalismo para que los dueños del acervo se apropien de él. En este museo sus salas son los lugares icónicos de esta mística calle donde los objetos más valiosos son sus historias de vida.

AGUSTINA MOSSO

Profesora (2014) y licenciada (2016) en Ciencias de la Educación por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Por una beca interna radicada en el Instituto de Investigaciones Socio-Históricas Regionales, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (ISHIR-Conicet), accedió al Doctorado en Estudios de Género (2022), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en el nivel medio y superior. Como JTP en una materia del tercer año de la Licenciatura en Turismo (UNR) Procesos Históricos Argentinos y Patrimonio, vincula el trabajo del que se encuentra pronta a finalizar con su Plan Posdoctoral (2023-2026) “Patrimonio cultural, escrituras, saber culinario y géneros en la provincia de Santa Fe, al presente” (ISHIR-Conicet-UNR). La historia con mujeres (y de la educación-escrituras) en perspectiva de género, interseccional y patrimonial son sus campos de interés académico.

NICOLÁS PADÍN

Profesor y licenciado en Historia de la Universidad Nacional del Comahue. Especialista en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes. Profesor e investigador de Historia Económica y Social General de la Facultad de Economía y Administración, dependiente de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén (Argentina).

Responsable del área de patrimonio cultural inmaterial de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Neuquén. Asesor de la Comisión de Rescate y Preservación del Patrimonio Cultural, Histórico, Arquitectónico, Urbanístico y Natural de la ciudad de Neuquén y delegado por la provincia del Neuquén ante la Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y de Bienes Históricos.

Sus temas de investigación se orientan al estudio, experiencias comunitarias de salvaguardia del patrimonio cultural, en su relación con procesos de renovación urbana y activación patrimonial impulsados por agencias estatales. Ha participado como expositor en congresos nacionales e internacionales sobre la temática y asesorado en diversas iniciativas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Argentina.

MARICEL ALICIA PELEGRÍN

Doctora en Antropología Cultural de la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora de la USAL, FHLyEO en el Instituto de Investigación en Humanidades, donde dirige el equipo interdisciplinar *Dar la palabra*. Ha producido documentales y dirige talleres de cine antropológico. Sus campos de interés académico incluyen medicina tradicional, chamanismo, arte textil, religiosidad popular, rituales fúnebres, vivienda rural, cine antropológico y nocturnidad. Sus trabajos etnográficos han cubierto diferentes áreas de Argentina.

Fue premiada con el Trébol de Plata y por el mejor trabajo de investigación por el Life Sciences Institute, USA. Secretaria académica y miembro titular de la Academia Nacional del Folclore; miembro de honor del Centro de Investigaciones Precolombinas; miembro del Comité Científico Evaluador de la Cátedra Libre en PCI (UNLP) y cofundadora de la Red Americana de Pensamiento Crítico de los Patrimonios Culturales. Autora de libros y artículos en revistas especializadas.

IRIS PICO ARREGUI

Magíster en Gestión Cultural, licenciada en Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana y en Terapia Ocupacional de la Universidad Central. Directora de la Fundación Cultural Artis, dedicada al patrimonio Cultural Material e Inmaterial y actividades artesanales. Perito especializado en Antropología para la Función Judicial del Ecuador; además realiza consultorías, investigación y trabajos independientes. Ha escrito cuatro artículos, y ha ganado dos veces proyectos culturales de fondos no reembolsables del Instituto Nacional de Patrimonio. Lleva a cabo actividades artísticas como fotografía, curadurías para exposiciones, danza, lectura y escritura de ficción. Ha realizado docencia académica de vinculación comunitaria. Trabaja con pueblos originarios y afrodescendientes. Integra la Red Americana de Pensamiento Crítico de los Patrimonios Culturales. Coordinadora de la Comisión de Pueblos Originarios y Afrodescendientes de Latinoamérica SICSAL-Convida 20.

NORMA LETICIA RAMÍREZ ROSETE

Doctora en Geografía, Urbanismo y Ordenación del Territorio de la Universidad de Valladolid (España) y maestra en Ordenamiento del Territorio y Arquitecta de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Profesora investigadora de tiempo completo y coordinadora administrativa de la Facultad de Arquitectura de la misma universidad (2021-2025) y el doctorado en Procesos Territoriales (2020). Cuenta con perfil Prodep y es SNI Nivel 1 y padrón VIEP. Fue presidenta del Consejo de Participación Ciudadana del Centro Histórico de Puebla, integrante del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (Icomos). Ha sido presidenta de la Comisión de Dictaminación Académica y coordinadora del Plan de Manejo del Centro Histórico de Puebla y cofundadora del proyecto universitario Casa Analco. Sus líneas de investigación incluyen gestión del patrimonio cultural en barrios originarios y pueblos indígenas. Ha realizado estancias de investigación internacionales y publicaciones nacionales e internacionales. Es líder de la Red Mujeres por el Patrimonio y ha recibido varios premios por su destacada labor académica y social.

MARTA SILVIA RUIZ

Profesora nacional de Danzas Nativas y Folclore, y de Filosofía y Pedagogía. Licenciada en Ciencias de la Educación y Técnica Superior en Conducción Educativa. Docente e investigadora, se ha especializado en Folclore Aplicado a la Educación, en Psicolingüística y en Psicopedagogía Institucional. Tiene numerosas publicaciones referidas a los temas de sus estudios. El campo de interés se centra en la intersección de la educación sistemática, la legislación correspondiente y la inserción de las nociones de patrimonio en todas sus expresiones en los procesos de aprendizaje áulico. Recibió del Fondo Nacional de las Artes el premio Dr. Augusto R. Cortázar a la investigación folclórica; el Roberto Castiglione de la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires y el Ricardo Rojas de la Secretaría de Cultura. (CABA). Miembro de la Academia Nacional del Folclore, de la correspondiente de la Provincia de Buenos Aires. Académica de número de la Academia Belgraniana de la República Argentina. Miembro de la Sociedad del Folclore Chileno. Pertenece al grupo Historia del Folclore, de la Academia Nacional de la Historia, y a instituciones culturales.

LUIS ALFREDO RUIZ MARTÍNEZ

Egresado del Instituto Politécnico Nacional. Pasante de la carrera en Sistemas Digitales, cuenta con interés en temas de informática y programación. De manera autodidacta aprendió una segunda lengua (inglés), la cual lo llevó a trabajar como Data Analyst en una imprenta americana llamada TLE Market, Inc.

Ha colaborado en proyectos socioculturales con el colectivo Ojo de Lumbre en las áreas de investigación y sonido en propuestas de vinculación territorial con niños mediante las artes y el ambiente. Su trabajo se enfoca en propuestas culturales que incluyan el componente empático, humano y afectivo, y en brindar acompañamiento en procesos de mejora y en beneficio de las comunidades y agentes culturales con los que colabora.

CAROLINA SALDARRIAGA RAMÍREZ

Administradora Ambiental. Candidata a doctora en Sociedad y Cultura. Tiene maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de Caldas y en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad París 12 Est Créteil UPEC. Se desempeña como docente en la Facultad de Ciencias y Tecnologías de la Universidad Santo Tomás, y en el programa de Administración del Turismo Sostenible de la Universidad Tecnológica de Pereira. También dirige la Corporación Casa Creativa, desde la cual lidera proyectos de gestión cultural desde hace once años.

MANUEL SALGE FERRO

Doctor en Antropología con especialización en Patrimonio Cultural Inmaterial. Su trayectoria interdisciplinaria abarca la antropología, la historia, la arqueología y la comunicación. Adelantó una estancia posdoctoral en la Universidad de Columbia como *Visiting Scholar*. Se desempeña como codirector del Observatorio de Patrimonio Cultural y Arqueológico de la Universidad de los Andes (Colombia) y como coeditor de su boletín. Participo en comités científicos y redes académicas, entre ellas la cátedra libre de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Ha trabajado en colaboración con instituciones como el Ministerio de Cultura de Colombia y la Unesco. Su producción académica comprende libros y artículos, y con regularidad evalúa publicaciones científicas y proyectos de investigación.

MAYRA ANTONIETA SANDOVAL QUINTERO

Doctora en América Latina y la Unión Europea de la Universidad de Alcalá. Se desempeña como profesora de asignatura en la Universidad Anáhuac Cancún, en la Escuela Internacional de Lenguas, además de colaborar como investigadora adscrita al Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (Ielat) de la Universidad de Alcalá. Tiene diversas publicaciones en revistas indexadas y ha participado en numerosos congresos internacionales. Sus líneas de investigación son análisis de los procesos de resignificación de la identidad territorial y de la patrimonialización festiva-musical y estudios interculturales y de género en territorios de desarrollo turístico.

CLAUDIO STAFFOLANI

Licenciado y profesor de Filosofía, especialista en Participación Comunitaria y Promoción del Desarrollo y Metodología de la Investigación Científica. Magíster en Metodología de la Investigación Científica. Docente de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (Uader), a cargo de las cátedras Antropología y Metodología de la Investigación de la carrera de Psicología de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales (FHAyCS). Docente de la Universidad Nacional de Rosario (UNR) a cargo de la cátedra Medicina y Sociedad de la carrera de Medicina de la Facultad de Ciencias Médicas (FCM). Investigador Categoría 2 del Programa de Investigación y Desarrollo de la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) del Ministerio de Capital Humano (MCH). Director de Investigaciones. Evaluador de revistas científicas y proyectos de investigación. Autor y coautor de libros y publicaciones en revistas científicas.

MARÍA FERNANDA TANAI TOAQUIZA

Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, mención Antropología, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), institución con la que mantiene vinculación académica a través de su investigación doctoral. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar y Licenciada en Antropología Aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana. Su trayectoria combina la investigación, gestión y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial con un enfoque etnográfico, territorial y decolonial. Ha desarrollado proyectos en comunidades indígenas, afrodescendientes y mestizas, abordando temas de memoria, identidad, defensa territorial y sostenibilidad comunitaria. Sus campos de interés incluyen la antropología política, patrimonio cultural, estudios latinoamericanos, educación intercultural y procesos de resistencia frente a dinámicas extractivistas. Es autora del capítulo “Resistencias desde el espacio del barrio a los procesos de gentrificación en Quito” (2020) y del libro *Memorias en movimiento. Saberes en la modernidad: el patrimonio vivo del cantón Rumiñahui* (2025).

IRENE TAÑO FLEITAS

Antropóloga, profesora de Historia, docente de la Tecnicatura en Bienes Culturales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Udelar, Uruguay. Las principales líneas de investigación derivan del trabajo de campo en territorio, la relación de las comunidades con sus bienes culturales, los procesos de patrimonialización y los lugares del patrimonio. También desarrolla una línea de investigación en territorio y patrimonio, especialmente sobre el tema de ciudad y el derecho en el espacio público, las tensiones entre el patrimonio y las intervenciones urbanas. Sobre esta última línea ha desarrollado en los dos últimos años un trabajo en los barrios

de Montevideo, coordinado por docentes del Instituto de Historia de la FHCE, a partir de un convenio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación con la Intendencia de Montevideo, que buscaba conmemorar los trescientos años de Montevideo a partir de la recuperación de la memoria de vecinos.

SILVIA TESSIO CONCA

Periodista. Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba y en Industrias Culturales, Política y Gestión de la Universidad Nacional de Quilmes. Especialista en Desarrollo Industrial Sustentable Y Tecnologías de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Jefa de trabajos prácticos de la cátedra de Antropología en la licenciatura en Psicología (Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos). Profesora asociada en la cátedra de Sociología del Trabajo, de la Tecnicatura en Prótesis Dental (Facultad de Ciencias de la Vida y la Salud, Universidad Autónoma de Entre Ríos).

Codirectora de la revista científica *Salud, Comunidad y Ciencia*, de la Facultad de Ciencias de la Vida y la Salud de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Participa en diferentes proyectos de investigación que abordan la problemática antropológica del patrimonio cultural inmaterial con especial énfasis en el efecto que tienen las industrias culturales en la definición de patrimonio cultural inmaterial. Integrante de equipo de investigación del proyecto “Fundamentos para la declaración del mate como patrimonio. Usos, tradición y salvaguarda del patrimonio inmaterial”, de la Universidad Autónoma de Entre Ríos.

ALFREDO TORRE

Licenciado y profesor en Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), donde dirige la cátedra libre Patrimonio Cultural Inmaterial: Memorias y Colectivos Sociales. También es docente en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y ha impartido seminarios de posgrado en instituciones académicas de América y Europa. En la Provincia de Buenos Aires impulsó y coordinó el Centro de Proyectos y Estudios Interdisciplinarios de la Dirección Provincial de Patrimonio Cultural, desde donde coeditó *Patrimonio cultural inmaterial: Conceptualización, estudio de casos, legislación y virtualización*. Fundó y presidió la ONG Bien Cultural, y en Colombia lideró el pionero “Registro participativo del patrimonio cultural inmaterial de Santander”, la designación de “Patrimonios culturales vivos” y la formulación de la innovadora categoría “Patrimonio vivo de convivencia”. Actualmente centra su investigación en la construcción de la memoria colectiva y compartida por las redes sociales, entendida como un espacio dinámico de resistencia, diálogo y reinención cultural.

MARCOS VARGAS MARTÍNEZ

Egresado de la Licenciatura en Artes Visuales de la Facultad de Artes y Diseño de la Universidad Nacional Autónoma de México. Migrante nahua de segunda generación, habitante de Cuauhtenco en Milpa Alta. Produce arte con las plantas, la montaña, el bosque, los afectos, la lengua nawatl, el territorio y el dibujo y desde ellos.

MÍRIAM ZÚNIGA BENÍTEZ

Maestra en Ordenamiento del Territorio y licenciada en Diseño Urbano Ambiental por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Candidata a doctora en Procesos Territoriales por la misma institución. Sus áreas de investigación e interés son: gestión cultural y desarrollo comunitario, patrimonio cultural y apropiación del espacio público por medio de procesos y herramientas participativas con enfoque de género.

Sus publicaciones recientes son: 1) Acción participativa para visibilizar a las mujeres en la vida barrial (2014); 2) Vulnerabilidad de las mujeres y su representación en el patrimonio inmaterial del barrio de Analco, Puebla (2023).



Editado por el Departamento de Publicaciones
de la Universidad Externado de Colombia
en abril de 2026

Se compuso en caracteres Ehrhardt MT Regular de 12 puntos
y se imprimió sobre holmen book cream de 70 gramos
Bogotá (Colombia)

Post tenebras spero lucem

El patrimonio cultural inmaterial (PCI) constituye un campo de análisis en continua evolución en el que se entrelazan experiencias, conocimientos y construcciones identitarias que, lejos de permanecer estáticas, se reconfiguran de manera permanente en respuesta a los cambios sociales, políticos y culturales. Es un territorio donde confluyen memorias individuales y colectivas, prácticas ancestrales y expresiones emergentes, disputas por el reconocimiento y procesos de resignificación simbólica.



ISBN: 978-958-506-413-3



9 789585 064133