

Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social

Aportes para la agenda de desarrollo de la era
post-COVID en América Latina y el Caribe



Publicado en 2022 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia, y la Oficina de la UNESCO en Montevideo, Luis Piera 1992, Edificio Mercosur, 2º piso, Montevideo 11200, Uruguay.

© UNESCO, 2022

ISBN 978-92-3-300178-7



Esta publicación está disponible en acceso abierto bajo la licencia Attribution-ShareAlike 3.0 (CC-BY-SA 3.0 IGO) (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/>). Al utilizar el contenido de la presente publicación, los usuarios aceptan las condiciones de utilización del Repositorio UNESCO de acceso abierto (<http://es.unesco.org/open-access/terms-use-ccbysa-sp>).

Los términos empleados en esta publicación y la presentación de los datos que en ella aparecen no implican toma alguna de posición de parte de la UNESCO en cuanto al estatuto jurídico de los países, territorios, ciudades o regiones, ni respecto de sus autoridades, fronteras o límites.

Las ideas y opiniones expresadas en esta obra son las de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la UNESCO ni comprometen a la Organización.

Editora: Patricia Silvana San Martín

Autores: Gonzalo D. Andrés, Celia Barrantes Jiménez, Francisca Basaure Aguayo, Giselle Chang Vargas, María Luz Endere, Virginia Flores Sasso, Hilda Jaqueline de Fraga, Gonzalo Gómez, David Gómez Manrique, Bernardo Guerrero Jiménez, Yurany Guevara Sotelo, Norma Levrand, Mercedes Mariano, Ignacio Moreno Nava, Carlos Víctor Muñoz Ruíz, Olga Picún, Patricia Silvana San Martín, José Roberto Severino, Manuel Sevilla

Coordinación de la publicación: Alcira Sandoval Ruiz y María Bao (UNESCO Montevideo)

Diseño gráfico: Rodrigo Goldsack

Imagen de portada y contraportada: Enrique Castro-Mendívil / Archivo CRESPIAL*

Revisión editorial: Paula Simoniello

Traducción capítulo 4: Verónica Santos

Las imágenes contenidas en esta publicación marcadas con un asterisco (*) no están cubiertas por la licencia CC-BY-SA y no pueden usarse ni reproducirse sin previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de autor.

AGRADECIMIENTOS

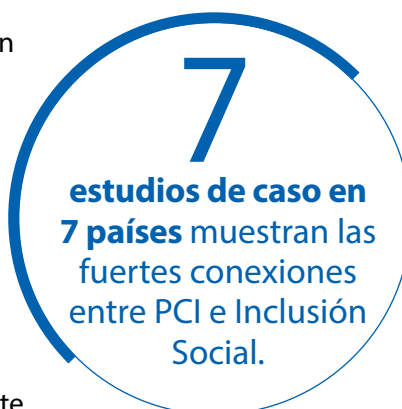
La UNESCO y la ReCA PCI LAC desean expresar su más cálido agradecimiento a Mirva Aranda Escalante, directora general del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) y a todo el equipo del CRESPIAL, así como a Enrique Vargas, coordinador del Espacio Cultural Iberoamericano de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) por su inestimable apoyo y contribución al desarrollo y difusión de este proyecto. También agradecemos a Leandro Peredo (UNESCO), Enrique López Hurtado (UNESCO Lima), Konstantinos Tararas (UNESCO) y Valeria Palavecino (UNCPBA) su minuciosa revisión y valiosos comentarios al manuscrito.

Patrimonio vivo: tendiendo puentes para la inclusión social y el desarrollo sustentable

América Latina y el Caribe es una de las regiones más desiguales del mundo. La crisis de la pandemia de la COVID-19 ha acentuado más esta desigualdad. Sin embargo, la región cuenta con una diversidad cultural, tanto material como inmaterial, tal que puede convertirse en una importante fuerza para promover sociedades más cohesionadas, inclusivas y sostenibles.

Esta publicación explora el papel específico del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) o Patrimonio Vivo y su incidencia en la inclusión social de la región. Se presentan estudios de caso de siete países de la región a partir de un modelo de análisis multidimensional, desarrollado específicamente como una herramienta intersectorial para evaluar la contribución del PCI en la inclusión social y la sustentabilidad de los procesos del PCI.

Responsables públicos, academia, comunidades portadoras de PCI y público en general están invitados a ser parte de este ejercicio de investigación aplicada que pretende contribuir a las agendas de desarrollo de la región después de la pandemia, impulsando políticas públicas e iniciativas que se sirvan del patrimonio vivo como vector de inclusión social.



Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social

**Aportes para la agenda de desarrollo de la era
post-COVID en América Latina y el Caribe**

Patricia Silvana San Martín (editora)

Autores (por orden alfabético)

Andrés, Gonzalo D. - Barrantes Jiménez, Celia - Basaure Aguayo, Francisca -
Chang Vargas, Giselle - Endere, María Luz - Flores Sasso, Virginia - de Fraga, Hilda Jaqueline -
Gómez, Gonzalo - Gómez Manrique, David - Guerrero Jiménez, Bernardo - Guevara Sotelo, Yurany -
Levrant, Norma - Mariano, Mercedes - Moreno Nava, Ignacio - Muñoz Ruiz, Carlos Víctor -
Picún, Olga - San Martín, Patricia Silvana - Severino, José Roberto - Sevilla, Manuel.

Prólogo

La pandemia de COVID-19 ha tenido repercusiones en todos los ámbitos de nuestras vidas. Ha afectado a la forma de relacionarnos entre nosotros, ha acentuado las desigualdades y ha puesto de manifiesto nuestra interdependencia en un mundo globalizado. La cultura ha sido una fuente esencial de resiliencia a lo largo de esta crisis sanitaria. Nos ha proporcionado alivio, emoción y esperanza, y nos ha ayudado a permanecer conectados los unos con los otros. El patrimonio cultural inmaterial en particular ha continuado brindándonos una fuente de identidad y sentido de pertenencia a nivel comunitario. La COVID-19 ha remarcado que este patrimonio vivo es fundamental para construir sociedades inclusivas y resilientes. El patrimonio vivo, que abarca todas las prácticas, expresiones, manifestaciones, conocimientos y saberes que se recrean continuamente y se transmiten de generación en generación, constituye elementos clave que nos identifican como comunidad, que nos relacionan con la naturaleza y con el resto de los individuos y que contribuyen al fortalecimiento del tejido social.

Salvaguardar el patrimonio vivo también conlleva el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. El proyecto de investigación aplicada “Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social. Aportes para la agenda de desarrollo de la era post-COVID” está destinado a diseñar lineamientos teóricos y metodológicos que permitan el análisis multidimensional de las prácticas comunitarias y su contribución a los procesos de inclusión social. Este trabajo ha sido desarrollado por un equipo académico de 9 países de la región de América Latina y el Caribe, compuesto por miembros de la Red de Cooperación Académica en Patrimonio Cultural Inmaterial de Latinoamérica y el Caribe – ReCA PCI LAC, impulsada por la Oficina de la UNESCO en Montevideo desde 2018 con el objetivo de promover la investigación, el intercambio de conocimientos y la colaboración académica sobre patrimonio cultural inmaterial en la región.

Los hallazgos se presentan de manera transversal para abordar las problemáticas planteadas en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, visibilizando el rol y la importancia de la cultura para las políticas de desarrollo en los países de América Latina y el Caribe.

La región enfrenta importantes desafíos como la pobreza y la desigualdad, que agravan la discriminación social y dificultan el bienestar y el ejercicio de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales. Como vector de resiliencia y de desarrollo humano, tanto social como económico, la cultura debe integrarse holísticamente en las políticas públicas que guíen la agenda de desarrollo y recuperación post-pandemia.

La UNESCO, a través de la Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, vela por visibilizar la importancia de este patrimonio y sus aportes al desarrollo social inclusivo. Agradecemos a la ReCA PCI LAC y a nuestros socios del CRESPIAL y la SEGIB por su apoyo a esta investigación.

Ernesto Ottone R.

Subdirector General de Cultura de la UNESCO

Prefacio

El trabajo de investigación que se presenta analiza la vinculación entre las manifestaciones y elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y el desarrollo sostenible en la región Latinoamericana y Caribeña, una región de creciente desigualdad, que sufre fuertemente el impacto del COVID-19, con el consecuente perjuicio para sus expresiones culturales comunitarias.

Desde la investigación interdisciplinaria se desarrolla un fundamento teórico-metodológico, a la vez que se anticipan acciones estratégicas con miras a la implementación de la Agenda 2030, en un trabajo colaborativo que entendemos será de importancia decisiva para reorientar los debates en torno a la estrecha vinculación PCI-Inclusión Social.

A partir de una lectura transversal del marco teórico, el enfoque metodológico multidimensional propuesto y los debates presentados, se confirma la necesidad de habilitar miradas integradas e integrales con una perspectiva amplia, ejemplificando ese enfoque en la recopilación de experiencias PCI en siete países de América Latina y el Caribe.

Partiendo de la polisemia del concepto de patrimonio, con profundas reflexiones sobre sus significados, las políticas hacia el sector y un debate sobre el concepto de agencia, el impacto de las prácticas culturales en marcos de desarrollo sostenible y el pleno ejercicio de los derechos culturales, se propicia una concepción dinámica del PCI desprovista de la lógica esencialista tan presente en muchas variantes de la política pública vigentes en la región.

Desde una mirada crítica se denuncia la ausencia de protagonismo de las comunidades portadoras y la apropiación de sus saberes tradicionales sumado a la falta de regulaciones protectoras de su propiedad intelectual a la vez que se asume la concepción de patrimonio cultural como construcción social, en la que la óptica esencialista es desplazada por las reflexiones presentes que consideran a éste una categoría de pensamiento y no un elemento del folklore local, develando las disputas entre las expresiones culturales y la interpretación estereotipada que suele hacerse de las mismas.

La problemática que aquí se analiza da cuenta de la necesidad de abordajes sistémicos, capaces de reflexionar sobre la desigualdad y opresión presentes en la región, apuntando a la desestructuración de la “tradición preservacionista occidental moderna eurocentrada, etnocéntrica y androcéntrica” tal como se expresa en el texto. Los autores incorporan aquí el debate sobre la denominada patrimonialización de las diferencias, propiciando acciones intersectoriales, desde una vinculación necesaria entre las dimensiones social, cultural y ambiental.

A partir de la definición del PCI como sistema complejo, de heterogeneidades en permanente interacción, se propone el modelo analítico multidimensional sobre la base de los intersaberes, impulsando una nueva metodología de abordaje y análisis en la vinculación desarrollo comunitario e inclusión social a la vez que se formulan indicadores de sustentabilidad, aporte novedoso de esta investigación.

Por otra parte, mediante el análisis comparativo de la normativa jurídica presente en la región, la evidencia de marcos jurídicos desarticulados y la desactualización normativa que dificultan “permear el sistema jurídico con miradas renovadas desde las ciencias sociales”, se concluye en la necesaria profundización y elaboración de instrumentos jurídicos acordes con las prácticas del PCI y sus demandas de salvaguardia.

La reflexión crítica sobre el marco jurídico vigente abre la perspectiva de investigaciones más amplias y progresivas que contribuyan a la formulación de nuevos e innovadores marcos normativos capaces de atender las especificidades y complejidad del PCI y su impacto en las comunidades.

Finalmente se destaca la inclusión del estudio de casos que permite visualizar la implementación del modelo multidimensional desarrollado por el grupo de trabajo y las eventuales aplicaciones de una herramienta conceptual que amplía las condiciones de abordaje del PCI como punto de partida de futuras experiencias colaborativas.

Lucha contra la pobreza, prácticas PCI e inclusión social, tensiones PCI políticas públicas, patrimonio inmaterial y religiosidad popular, perspectiva de género y derechos culturales, patrimonio alimentario y desarrollo integral o la ruralidad en tanto espacio simbólico, son los ejes que se describen a través de la lente del modelo multidimensional elaborado por las y los autores de este libro.

Este trabajo de investigación interdisciplinaria que ponemos a consideración responde a uno de los principales objetivos de la Red de Cooperación Académica de Patrimonio Cultural Inmaterial de Latinoamérica y Caribe (ReCA PCI LAC), cual es la preocupación por la democratización del conocimiento en la salvaguardia del PCI, aborda la búsqueda de miradas integrales del PCI y la formulación de herramientas que contribuyan a ampliar el horizonte de las políticas públicas y aporten a la generación de indicadores de impacto y seguimiento de estos procesos.

La ReCA PCI LAC celebra esta primera experiencia de trabajo colaborativo y valora especialmente el acompañamiento y apoyo de la Oficina de la UNESCO/Montevideo. Asimismo, agradece al Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) y al Espacio Cultural Iberoamericano (ECI/SEGIB) para la puesta en común, a través del intercambio interdisciplinario, de la agenda PCI regional, una agenda que aun subvalorada en los ámbitos académicos se abre camino en los debates sobre la cultura y la diversidad cultural, máxime en el horizonte de post-pandemia que requerirá de nuestro mayor compromiso en la garantía de supervivencia de saberes comunitarios que dan cuenta de nuestra identidad regional.

Mónica Guariglio

Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV) - Argentina
Coordinación General – Consejo Plural - ReCA PCI LAC

Julio 2021

Índice

Resumen breve.....	3
PRÓLOGO.....	5
PREFACIO.....	6

PRIMERA PARTE

Fundamentos teórico-metodológicos.....	11
--	----

Capítulo 1:

“PCI-Inclusión Social”: una perspectiva multidimensional desde Latinoamérica y el Caribe.....	12
---	----

1. Introducción.....	13
2. Perspectiva teórica.....	16
2.1 El Patrimonio: un vocablo polisémico.....	16
2.2 El Folklore y las Culturas Tradicionales: antecedentes del PCI.....	17
2.3 El Patrimonio y las Políticas de la UNESCO: Mandatos en Latinoamérica y el Caribe.....	18
2.4 El PCI: de los bienes a los procesos.....	19
2.5 PCI y el ejercicio de los Derechos Culturales.....	22
2.6 Las comunidades en las pautas de las acciones patrimoniales.....	23
2.7 PCI: sustentabilidad y territorio.....	25
3. Metodología para el análisis de experiencias de PCI e inclusión social.....	27
3.1 El PCI como Sistema Complejo.....	27
3.2 Dimensiones analíticas interrelacionadas.....	29
4. PCI e Inclusión Social: algunos debates en curso.....	35
5. Consideraciones finales.....	41
6. Referencias.....	41

Capítulo 2:

Hacia un marco conceptual y metodológico para la construcción del Modelo de evaluación de la sustentabilidad “PCI-Inclusión Social”.....	49
1. Introducción.....	50
2. Un enfoque sistémico-complejo.....	51
3. El paisaje cultural como “esfera de significación”.....	52
4. Acerca de la Mediatización.....	54
5. “Intersaberes” y apropiación creativa de tecnologías.....	55
6. Marco conceptual para la construcción del modelo.....	56
7. Marco metodológico del modelo.....	60
8. Un enfoque complejo y multidimensional.....	65
9. Referencias.....	65

SEGUNDA PARTE

Aproximaciones desde el modelo analítico multidimensional “PCI-Inclusión Social”.....	69
--	----

Capítulo 3:

Hacia un análisis comparado de los dispositivos jurídicos para la salvaguarda del PCI.....	70
1. Introducción.....	71
2. Antecedentes.....	73
3. La sustentabilidad del PCI en la normativa jurídica.....	75
3.1 Argentina.....	75
3.2 Brasil.....	79
3.3 Chile.....	81
3.4 Colombia.....	83
3.5 Costa Rica.....	86
3.6 El Salvador.....	89

3.7 México	90
3.8 Perú	94
3.9 Uruguay	97
4. Discusión y Conclusiones	98
5. Referencias	101

Capítulo 4:

El protagonismo de las mujeres en los circuitos del patrimonio cultural inmaterial: una mirada sobre Bahía, Brasil	105
1. Introducción	106
2. Las mujeres en las agendas patrimoniales	107
3. Instituto Oyá: prácticas en PCI para la igualdad y la inclusión social	109
3.1 Contexto histórico	109
3.2 Territorio	110
3.3 Proyectos	110
4. Reflexiones desde una perspectiva integral y sistémica de pci	111
4.1 Dimensión territorial o socioambiental	112
4.2 Dimensión socioeconómica	114
4.3 Dimensión político-institucional	115
4.4 Dimensión cultural	116
4.5 Dimensión técnico-comunicacional	117
4.6 Dimensión educativa	118
5. Consideraciones finales: algunos aportes y cambios posibles en las agendas sobre PCI	119
6. Referencias	120

Capítulo 5:

Patrimonio cultural y desarrollo integral: Cocina tradicional entre mujeres migrantes afropacíficas en Cali, Colombia	123
1. Introducción	124
2. Desarrollo integral, agencia y patrimonio cultural	125
3. La migración del Pacífico a Cali	127
4. Vivir de la cocina en Cali	129
4.1 Los casos de Lida, Hanna y Maura	129
4.2 El secreto del reconocimiento	131
4.3 ¿Hay voces y cuáles son?	134
5. Reflexiones finales	137
6. Referencias	139

Capítulo 6:

Agencia para la inclusión del PCI: análisis multidimensional de la tradición del boyeo en Costa Rica	142
1. El PCI y su agencia	143
2. La tradición del boyeo	145
2.1 La proclama como patrimonio inmaterial de la humanidad	148
2.2 Patrimonializar o despatrimonializar	150
3. Hacia dónde se encausa la agencia sobre la tradición del boyeo	151
4. Referentes metodológicos: dimensiones analíticas y la agencia de la tradición del boyeo	152
4.1 Dimensión socioambiental	153
4.2 Dimensión socioeconómica	154
4.3 Dimensión político-institucional	156
4.4 Dimensión cultural	158
4.5 Dimensión técnico-comunicacional	159
4.6 Dimensión educativa	159
5. Conclusiones	160
6. Referencias	161

Capítulo 7:

Potencialidades de la sericultura para la inclusión social y desarrollo post COVID-19 en la región Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, México	163
1. Un panorama introductorio	164
1.1 Una problemática extendida	167
2. Fundamentos del Proyecto SEDA	167
3. Un breve recorrido por la historia de la seda en México	168
4. El análisis multidimensional	170
4.1 Dimensión territorial y socioambiental	170
4.2 Dimensión socioeconómica	171
4.3 Dimensión político-institucional	172
4.4 Dimensión cultural	173
4.5 Dimensión técnico-comunicacional	173
4.6 Dimensión educativa	174
5. Reflexiones y retos	175
6. A manera de cierre	178
7. Referencias	180

Capítulo 8:

Principales tensiones “PCI-Turismo” en el carnaval dominicano	184
1. Turismo y Cultura.....	185
2. Breve introducción sobre el carnaval en el Caribe.....	187
3. El carnaval como recurso turístico	188
3.1 El carnaval en la República Dominicana	190
4. Análisis multidimensional del rol del turismo en el carnaval dominicano.	191
4.1 Dimensión territorial y/o socioambiental....	192
4.2 Dimensión socioeconómica.....	192
4.3 Dimensión político-institucional	192
4.4 Dimensión cultural	193
4.5 Dimensión técnico-comunicacional	193
4.6 Dimensión educativa	194
5. Reflexiones finales.....	195
6. Referencias	196

Capítulo 9:

Tarapacá en el Mundo: experiencia de puesta en valor de la religiosidad popular mariana en el Norte Grande.....	199
1. La región de Tarapacá.....	200
2. Desarrollo y patrimonio	200
2.1 Desarrollismo y desarrollo en América Latina.....	202
3. Análisis de un proyecto de puesta en valor.....	204
3.1 Aproximaciones teóricas	205
3.2 Antropología audiovisual y la fiesta de “La Tirana”	207
3.3 Los documentales de Tarapacá en el Mundo.....	209
4. Modelo analítico multidimensional	210
5. Obstáculos y facilitadores.....	212
6. Conclusiones.....	212
7. Referencias	213

Capítulo 10:

La escuela rural: un espacio de la comunidad	216
1. Introducción.....	217
2. Aspectos conceptuales y metodológicos	218

3. Educación primaria y población rural en Uruguay	219
3.1 Consolidación del sistema educativo a nivel primaria.....	219
3.2 Escuela rural y migración	220
3.3 ¿Despoblamiento o reconfiguración del medio rural?	225
3.4 Nuevas ruralidades	226
4. La escuela rural: patrimonio cultural inmaterial.....	226
4.1 El departamento de Treinta y Tres	227
4.2 La escuela rural y el concepto de PCI: una experiencia de salvaguardia	231
5. Consideraciones finales	234
6. Referencias	236

REFLEXIONES FINALES

239
Acerca de los autores miembros de la ReCA PCI LAC 244

PRIMERA PARTE

Fundamentos teórico-metodológicos

“PCI-Inclusión Social”: una perspectiva multidimensional desde Latinoamérica y el Caribe

Autores:

*Gonzalo D. Andrés / Francisca Basaure Aguayo / Giselle Chang Vargas
María Luz Endere / Hilda Jaqueline de Fraga / Bernardo Guerrero Jiménez
Gonzalo Gómez / Norma Levrant / Mercedes Mariano / Olga Picún
Patricia Silvana San Martín / José Roberto Severino / Manuel Sevilla*

1. INTRODUCCIÓN

La pandemia de COVID-19 y sus consecuencias reafirman los valores de la cultura como vector de resiliencia y desarrollo humano —social y económico—. El mismo debe ser integrado de forma holística en el marco de las políticas nacionales adoptadas para superar esta crisis sin precedentes.

En este sentido, es necesario reconocer y visibilizar el rol del Patrimonio Cultural Inmaterial (en adelante, PCI) en las agendas del desarrollo social inclusivo. El PCI, 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, generando un sentimiento de identidad y continuidad que contribuye a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003, art. 2.1). En su cotidianidad, las prácticas, saberes y creaciones que constituyen el PCI componen la identidad de las comunidades y de los individuos que las desarrollan, se han cimentado sobre valores como la solidaridad y la reciprocidad y han desempeñado un papel fundamental en el fortalecimiento del tejido social de manera inclusiva, especialmente entre la población más vulnerable.

Cabe señalar que estos valores resultan especialmente relevantes en América Latina y el Caribe, donde la persistencia de la pobreza estructural, la segregación y discriminación social constituyen un desafío central. La desigualdad se convierte entonces en un fenómeno multidimensional, en el que a la disparidad de ingresos (determinada por las dificultades de inserción laboral) se agregan otras relacionadas con aspectos políticos, sociales y culturales, así como mecanismos de discriminación que más allá del trabajo, comprenden aspectos tan amplios como la salud, la educación, la cultura y la participación política y ciudadana. Esta persistente desigualdad en el acceso al bienestar y el ejercicio de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales genera importantes

brechas e impactos que contribuyen a desintegrar el tejido social y a debilitar la participación democrática.

Ante estas problemáticas, es relevante la labor realizada por la UNESCO durante las últimas décadas, como así también de sus centros y otras agencias internacionales que mencionaremos a continuación.

El continuo trabajo de la UNESCO en la región se realiza a través de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe (UNESCO - La Habana), las oficinas clúster (Montevideo, Quito y Kingston) y las oficinas nacionales (Brasilia, Lima, México y Guatemala). Entre sus múltiples actividades ha impulsado tratados internacionales que establecen un sistema de gobernanza cultural holístico basado en los derechos humanos y los valores compartidos, proporcionando una gama de mecanismos de cooperación y financiación gubernamentales e internacionales, así como herramientas de seguimiento y evaluación.

Es de destacar que en el marco de la “32ª Conferencia General de la UNESCO” (octubre del 2003), se aprobó con el auspicio de los Estados Miembros la “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”, documento que, a nivel internacional, se constituyó en el primer instrumento sobre el tema. Si bien el objetivo central de la Convención es la salvaguardia del PCI, tal como se indica en su artículo primero, la Convención busca también el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate; la sensibilización en lo local, nacional e internacional a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y al reconocimiento recíproco de su valor; y la cooperación y asistencia internacionales.

Para lograr estos objetivos, la Convención estableció dos listas y un registro de buenas prácticas de salvaguardia:

- La Lista del PCI que requiere medidas urgentes de salvaguardia (artículo 17) cuyo objetivo es proteger los elementos del PCI cuya viabilidad está en riesgo. Las inscripciones en esta Lista contribuyen

a movilizar la cooperación y la asistencia internacionales para que los actores interesados puedan tomar medidas de salvaguardia adecuadas.

- La Lista Representativa del PCI de la Humanidad (artículo 16) se compone de expresiones que ilustran la diversidad del patrimonio inmaterial en todos sus ámbitos, así como en toda clase de comunidades y grupos, y contribuyen a una mayor conciencia de su importancia.
- El Registro de buenas prácticas de salvaguardia (artículo 18) se compone de programas, proyectos y actividades según los principios y objetivos de la Convención.

Como uno de los esfuerzos para implementar la Convención en Latinoamérica, se creó el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL)¹, este es un centro de categoría 2 auspiciado por la UNESCO, cuya sede se encuentra en Cusco (Perú). Los centros de categoría 2 son creados con la finalidad de contribuir al logro de los objetivos de la organización. En el caso del CRESPIAL, es un Centro que busca contribuir al desarrollo de los objetivos de la Convención de 2003 de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). El CRESPIAL existe desde el 2006, gracias a un acuerdo entre la UNESCO y el Gobierno Peruano con el objetivo de promover y apoyar acciones de salvaguardia del PCI de los países de América Latina. Se encuentra integrado por los siguientes Estados miembros: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. En el marco de la Convención de 2003 de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), el CRESPIAL fomenta la cooperación internacional a través de di-

versos programas con el fin de contribuir, a través del PCI, a la promoción de la diversidad cultural, el desarrollo sostenible y la gobernanza cultural. Las actividades programáticas del Centro se concentran en tres programas y dos líneas programáticas:

- Programa de Proyectos Multinacionales
- Programa de Fortalecimiento de Capacidades
- Programa de Incentivos
- Línea programática de Gestión Comunitaria
- Línea programática de Gestión del Conocimiento

Estas actividades programáticas se entrelazan para promover el diálogo intercultural e interinstitucional, entre todos los actores sociales vinculados al CRESPIAL y a la salvaguardia del PCI.

También resulta importante nombrar la labor de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB)² especialmente lo referente a los programas de cooperación denominados “Iber” que fueron algunas de las primeras acciones concretas derivadas de las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobierno apoyadas por dicha Secretaría. En la 1ª Cumbre, realizada en Guadalajara (México) en julio de 1991, se esbozó la idea de constituir un espacio deliberativo permanente para la región, sustentado en un pasado y una cultura común. En dicho evento los gobernantes acordaron “convertir el conjunto de afinidades históricas y culturales que nos enlazan en un instrumento de unidad y desarrollo basado en el diálogo, la cooperación y la solidaridad”

(Declaración de Guadalajara, 19 de julio 1991)³

1 Ampliar en el sitio web oficial: [Link](#)

2 Ampliar en el sitio web oficial: [Link](#)

3 Ampliar en: [Link](#)

El programa pionero de la Comunidad Iberoamericana fue Ibermedia, que tuvo su creación acordada en 1997, en la 7ª Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, en Isla de Margarita (Venezuela). Luego vinieron Iberarchivos, Iberescena, Ibermuseos, Iber-rutas, Ibermúsicas, Iberorquestas Juveniles, Radl (Archivos Diplomáticos), TEIb (Televisión Educativa y Cultural), Iberartesanías, Iberbibliotecas, Ibermemoria Sonora y Audiovisual, IberCultura Viva e Ibercocinas.

Cuando hablamos de políticas culturales de base comunitaria tomamos como referencia el programa Cultura Viva, creado en Brasil en 2004 y los programas Puntos de Cultura lanzados en Argentina (2011), Perú (2012), Costa Rica (2015) y Uruguay (2017). Cabe destacar que la creación en 2013 del Programa Iberoamericano de Fomento a la Política Cultural de Base Comunitaria fue propuesta por SEGIB y el Ministerio de Cultura de Brasil con base en la experiencia del programa Cultura Viva.

A pesar de que el vínculo de los Estados con las comunidades se evidencia frágil en una significativa cantidad de casos, lo mencionado da cuenta que existen variadas iniciativas gubernamentales en Iberoamérica que apuestan a la cultura y al PCI como vínculo fundamental para transformar realidades. Estas acciones buscan reconocer y potenciar las iniciativas culturales de las comunidades en los lugares donde ocurren. De hecho, la Asamblea General de los Estados Partes introduce un nuevo capítulo de las Directrices Operativas referido a la salvaguardia del PCI y el desarrollo sostenible en el plano nacional. El mismo, que supone un hito en la evolución de la Convención de 2003, se pensó para otorgar mayor coherencia a las políticas para el desarrollo sostenible. Allí se alienta a los Estados Partes a incorporar la salvaguardia del PCI en sus planes, políticas y programas de desarrollo en todos los niveles de gobierno.

A los fines de efectuar un aporte, ya sea a los ámbitos gubernamentales como académicos, a través de la elaboración de lineamientos que posibiliten un abor-

daje efectivo de la problemática PCI-Inclusión Social en un escenario post COVID-19, en el presente capítulo proponemos un marco teórico-metodológico que podría habilitar tanto la discusión en torno a la misma, como posibles acciones de gestión estratégica en línea con las metas de la Agenda para el Desarrollo Sostenible 2030 (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015).

Esta agenda propuso los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que se adoptaron por todos los Estados Miembros de Naciones Unidas en 2015 como un llamado internacional para poner fin a la pobreza, proteger el planeta y garantizar que todas las personas gocen de paz y prosperidad para 2030. Si bien la cultura no tiene un ODS específico en dicha agenda, se refleja en varios de los objetivos y metas, incluidos los de ciudades sostenibles (ODS 11), trabajo decente (ODS 8), reducción de las desigualdades (ODS 10), acción climática (ODS 13), igualdad de género (ODS 5), innovación (ODS 9), sociedades pacíficas e inclusivas (ODS 16) y en una educación de calidad (ODS 4), ya que el PCI resulta fundamental proporcionando contenidos y métodos para la mejora de los programas educativos y su pertinencia.⁴ En efecto, observamos que la cultura, más allá de su sector específico, se configura como una dimensión transversal clave que como tal, debería ser particularmente considerada ya que habilita en todo el espectro de las políticas públicas, las necesarias acciones de desarrollo sostenible.

Cabe mencionar, que en los últimos informes presentados por los Estados de la Convención 2003, esta dimensión transversal aparece cada vez con mayor frecuencia. Por eso, es fundamental hacer evidente como el PCI puede contribuir a hacer tangibles las metas de la Agenda 2030 para construir un mundo más inclusivo, justo y equitativo.

⁴ Cabe señalar que la UNESCO incluyó un área temática del nuevo marco de resultados para medir la implementación de la Convención 2003 que se orienta a la “transmisión y educación”.

En atención a lo expuesto, en el próximo apartado introduciremos la problemática polisémica que presenta el término *patrimonio* para luego abordar comprensivamente sus significados e implicancias: qué conceptos anteceden al PCI, qué aspectos lo singularizan, qué marcos políticos internacionales lo refieren, son algunos de los interrogantes que desarrollaremos en este trayecto.

Luego, al considerar que el PCI es un factor clave para posibilitar una mayor articulación y toma de decisiones por parte de distintas comunidades en un escenario post-pandemia, nos centraremos en la noción de *agencia*. Esta noción la entendemos como vinculada con el rol que el patrimonio juega como instancia y/o recurso para la acción colectiva. Entonces agencia se asume como la capacidad de pensar, actuar y recrearse, motivación a la acción creativa de los individuos o colectivos, y comporta una instancia de subjetivación (con autonomía relativa) de los procesos estructurales. Así, da cuenta de la capacidad de tomar decisiones y de actuar para incidir sobre las condiciones de vida, aspectos que están influidos por el contexto socio-técnico-cultural global y local. Lo cual requiere para su análisis ser entramado con los procesos de desarrollo sostenible en ejercicio pleno de los Derechos Culturales, entre los cuales resulta relevante la salvaguardia del PCI.

Entonces, sostenemos que un enfoque sistémico complejo colaboraría en el abordaje de la problemática PCI-Inclusión Social en el escenario post COVID-19, ya que permite estudiar de forma integral las problemáticas contemporáneas que involucran relaciones sociales, culturales y ambientales. La articulación de análisis sincrónicos y diacrónicos, con el propósito de conocer, por un lado, sus propiedades estructurales en un momento dado y, por otro lado, identificar los procesos de cambio que conducen a determinadas formas de organización, es especialmente apropiada en el marco de nuestra concepción dinámica y no esencialista del PCI. En esta dirección, desde lo metodológico, proponemos un modelo analítico que permite traducir las perspectivas teóricas en seis dimen-

siones interrelacionadas y no jerárquicas, susceptibles de servir como insumo para mejorar la gestión del PCI.

Finalmente, como cierre a este capítulo dejaremos abiertos algunos interrogantes que se suscitan en nuestra región en torno a problemáticas que se advierten en la gestión del PCI.

2. PERSPECTIVA TEÓRICA

2.1 EL PATRIMONIO: UN VOCABLO POLISÉMICO

Se inicia la tercera década del siglo XXI y el debate en torno a la relación entre el proceso de globalización y las particularidades locales sigue vigente. Aunque el patrimonio cultural sea un denominador común de la humanidad, todavía observamos confusiones semánticas sobre su sentido, componentes y características distintivas de algunos elementos culturales que han quedado fuera de las categorías patrimoniales más difundidas.

A continuación, de forma introductoria, abordaremos distintas concepciones de este polisémico vocablo. Iniciamos este breve recorrido con la etimología, concebida como *l'histoire du mot* (Baldinger, 1958: 239), entendida como la biografía de la palabra, enfoque que abre un amplio panorama, pues enmarca el patrimonio en distintos contextos históricos que denotan relaciones de poder que excluyen grupos sociales y su producción cultural.

El mencionado vocablo deriva de *patris* → “1300, lat. *Patrimonium*, propiamente bienes heredados de los padres” (Corominas, 2009: 406). En el ámbito del derecho, el *paterfamilias* era reconocido como figura central para ejercer potestad sobre sus hijos (*patria potestas*), sus esclavos (*dominica potestas*) y la *manus*, cuya destinataria específica es la mujer (Amunátegui Perelló, 2006). La huella de esta herencia de discriminación negativa (Zanfrini, 2004) contra los

derechos humanos y el desarrollo inclusivo todavía afecta a las sociedades contemporáneas.

En Occidente existen hitos que marcan el interés por ciertos bienes exclusivos para las élites. Con el advenimiento del cristianismo y su consolidación en la Edad Media, la mirada se dirigió a las obras de arte religioso guardadas en templos, germen de los museos renacentistas. Desde el siglo XVI al XVIII, el apogeo de rutas comerciales de la seda y las especias —extendidas desde China, India, Arabia, Turquía hasta Europa— abrió el intercambio a diversidad de objetos de estéticas variadas, que la nobleza europea guardaba en “gabinetes de curiosidades” donde reunían “bienes exóticos”, tales como plantas y animales hasta artefactos procedentes de lugares extraeuropeos (Pimentel, 2003), que los exploradores y comerciantes traían de sus viajes para el deleite de las élites aristocráticas y eclesiásticas.

Tras la Revolución Francesa se dio un viraje hacia la consolidación de la noción de patrimonio. Al instaurarse la República, se rompió el orden monárquico y la ciudadanía tuvo un acceso paulatino a la escolaridad y a nuevas fuentes de conocimiento. El germen del nuevo Estado-nación se fundamentó en la propagación del origen, costumbres, lengua y territorio.

Como mencionan Funari y Pelegrini (2006: 17), “os novos estados nacionais tiveram como tarefa primeira inventar os cidadãos.../...a importância da invenção de uma cultura nacional que não podia prescindir de suas bases materiais, de seu patrimônio nacional”.⁵ En América Latina, tras la independencia de España y Portugal, un imperativo de las nuevas repúblicas fue la construcción de la nación y la difusión de ideas de unificación nacional. Ello demandó políticas educativas y culturales a los fines de inculcar en la población del territorio

nacional ese sentimiento de pertenencia. Esto propició la creación de escuelas, universidades, teatros, archivos y museos para preservar y exhibir aquello que implícitamente se consideraba “bienes culturales”. Estos idearios de Estado-nación fueron llevados adelante por un número creciente de países, dando lugar así al cimiento de la noción de patrimonio que perdura hasta hoy, asentada en la herencia de valores compartidos.

En este trayecto dinámico, el concepto tuvo progresivamente una ampliación semántica: desde la propiedad sobre las personas, objetos materiales inmuebles y muebles, hasta la valoración explícita de la dimensión intangible, bajo otra terminología.

2.2 EL FOLKLORE Y LAS CULTURAS TRADICIONALES: ANTECEDENTES DEL PCI

Ahora bien, ¿qué campos semánticos se vinculan con el PCI y qué conceptos se utilizaban antes de la Convención de 2003 de la UNESCO en relación a dicho campo de la producción cultural en el siglo XXI?

El interés por el llamado “espíritu del pueblo” surgió en los tiempos modernos, cifrado en historias orales medievales. Sin embargo, las referencias a las particularidades de pueblos y sociedades son anteriores a la modernidad: “sus precursores aparecen desde tiempos antiguos, interesando a cronistas, poetas, viajeros que recolectan y describen coplas, refranes populares, costumbres y artefactos” (Chang Vargas & González Vásquez, 1981: 50).

Desde 1856, año en el que se acuñó el término *folklore*⁶ (del inglés, *folk*: pueblo y *lore*: saber, acervo), has-

⁵ Los nuevos estados nacionales tuvieron como primera tarea inventar los ciudadanos (...) la importancia de la invención de una cultura nacional que no podría prescindir de sus bases materiales, de su patrimonio nacional (traducción propia).

⁶ Según Corso (1966), el término lo acuñó William John Thoms en 1846, en una revista londinense sobre antigüedades refiriéndose a la recopilación de gestas y cantos heroicos, que luego se amplió a diversas tradiciones populares.

ta pasada la segunda mitad del siglo XX, la impronta evolucionista estuvo presente en ese vocablo, referido a usos y tradiciones populares, entendiéndose como supervivencias de otros tiempos.

En América Latina, estudiosos de antropología, educación, música, literatura, historia y otras disciplinas, contribuyeron al registro, descripción y clasificación de hechos folklóricos (Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore [INIDEF], 1975). Si bien asumimos una postura crítica sobre las visiones idealistas y estáticas de las tradiciones populares, que invisibilizan el proceso y el contexto de producción, reconocemos el aporte de pioneros⁷ cuyas propuestas taxonómicas y conceptuales contribuyeron en alguna medida a generar los actuales enfoques asociados con el patrimonio.⁸

El concepto de folklore, centrado en la orientación mistificadora de las tradiciones populares, su descontextualización y reduccionismo al objeto, cayendo muchas veces en la fetichización y rechazo al cambio, fue demonizado por investigadores y gestores sociales de nuestro continente. No obstante, en el contexto sociopolítico de 1970 y 1980 (movimientos obreros, campesinos, indígenas y estudiantiles), recobró vigencia el concepto gramsciano de folklore,⁹ que evidencia los antagonismos entre clases sociales y su producción cultural. En esa línea, Lombardi-Satriani (1978) cuestionó tempranamente la función narcotizante del folklore y la apropiación de la cultura tradicional por las clases hegemónicas por medio de la “cultura de la ganancia”, en referencia al consumo de bienes cultura-

les y la despatrimonialización como consecuencia de la conversión del patrimonio en mercancía.

En dicho contexto, frente al dominio neoliberal, el tema de agenda de las últimas décadas fueron en general las culturas populares enfocadas en la relación sectores urbanos y cultura de masas. Según Alabarces (2014: 136), lo popular se convierte entonces en “una dimensión simbólica de la cultura que designa lo dominado” cuyo estudio exige la atención de prácticas heterogéneas, como el afecto por tradiciones, las revueltas y la representación de textos obliterados por quienes administran los discursos sociales.

2.3 EL PATRIMONIO Y LAS POLÍTICAS DE LA UNESCO: MANDATOS EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

Desde su creación, la UNESCO ha acompañado la gestión del patrimonio con pautas que han sido la plataforma de las políticas estatales. Otras iniciativas de la sociedad civil son las Cartas del International Council on Monuments and Sites (ICOMOS), como complemento para la toma de decisiones. Sin embargo, hasta finales del siglo XX, la mayoría de los lineamientos se enfocaban todavía en los bienes materiales, lo que demandaba la necesidad de un instrumento específico sobre el patrimonio vivo.¹⁰ La meta por romper ese desequilibrio fue un largo proceso de debates intelectuales y negociaciones intergubernamentales: tratados en la “Mondiacult” (1982); la Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular

⁷ Mencionamos en ese sentido a Carlos Vega, Isabel Aretz, AyeStarán, Carvalho Neto, Fernando Ortiz, entre otros.

⁸ Vale mencionar por ejemplo, la distinción entre cultura viva y simulación, esta última provocada por la turistización; también las perspectivas que contemplan el dinamismo, la resemantización y adaptación a nuevos contextos.

⁹ Folklore “como ‘concepción del mundo y de la vida’ (...) en contraposición con las concepciones ‘oficiales’ del mundo” (Gramsci, 1978: 488).

¹⁰ Los instrumentos anteriores fueron la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado (1954), Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales (1970), Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972) y, Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático (2001).

(1989); el Programa de Tesoros humanos vivos (1993 a 2003); el Programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (1997 a 2005), la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001), para culminar con la ya mencionada Convención para la salvaguardia del PCI (UNESCO, 2003). Esta Convención abrió paso a las Directrices para la creación de sistemas nacionales de “Tesoros Humanos Vivos”¹¹ y la fundación en el año 2006 del CRESPIAL.

Entre otros aportes, Topete Lara y Amescua Chávez (2013: 15-16) señalaron que la categoría PCI que se propone en la Convención del 2003 es relativamente neutra y su carácter universal permite conectar lo global y local. Este instrumento internacional es, además, un avance en sus considerandos (Chang Vargas, 2004: 45-49) sobre: los riesgos de deterioro; la visibilización de grupos sociales y sus manifestaciones; el nexo entre bienes materiales, intangibles y naturales; el respeto a la diversidad cultural y derechos culturales;¹² el aporte de las comunidades indígenas en la producción y transmisión cultural.

Sin embargo, observamos ciertas ambigüedades en asuntos de la terminología usada en diversos ámbitos.¹³ También se presentan cuestionamientos respecto a la forma en que finalmente se utilizan algunos

de los instrumentos o mecanismos de salvaguardia que ésta propone. Tal es el caso de las candidaturas para las Listas del PCI: ¿por qué los países se afanan en postular elementos representativos, mientras las listas de salvaguardia urgente o de buenas prácticas son ínfimas? Una explicación podría ser el interés en “promover como patrimonio aquellas prácticas que tienen un potencial especial para proyectar al país al extranjero”, como apuntan Villaseñor Alonso y Zolla Márquez (2012: 83). Es posible afirmar que, a pesar de la mediación política en esas postulaciones, con esta modalidad de gestión se oculta la situación de la diversidad cultural de la región.

En este sentido, enfatizamos que el ritual de aplaudir las adherencias a la Convención no excluye que aún persisten secuelas del esencialismo y tradicionalismo patrimonial; contradicciones al excluir organizaciones civiles; exacerbadísimo centralismo de la administración pública y minimización del rol protagonista de las comunidades portadoras; énfasis en lo espectacular en detrimento de la vida cotidiana y la inevitable apropiación de los saberes tradicionales, desarticulada de organismos que deben velar por la propiedad intelectual de los pueblos indígenas y otras minorías (afrodescendientes, rom, raizales, etc.).

11 En 1993 la República de Corea propuso al Consejo Ejecutivo de la UNESCO la creación de un programa llamado Tesoros Humanos Vivos, que se definen como individuos que poseen en sumo grado los conocimientos y técnicas necesarias para interpretar o recrear determinados elementos del PCI, concebido como patrimonio vivo. En este sentido se elaboran luego Directrices para la creación de sistemas nacionales de “Tesoros Humanos Vivos”. Disponible en: [Link](#)

12 Este punto resulta clave para desacreditar el machismo y otras actitudes negativas hacia lo diferente, que se sostienen por lo general en los discursos folkloristas o populistas.

13 Por ejemplo, calificar a las artes como “espectáculo”, es contradictorio con algunos considerandos de la Convención que alertan sobre el reto del alcance del mercado y la oposición entre cultura viva y simulación.

2.4 EL PCI: DE LOS BIENES A LOS PROCESOS

Para comenzar este trayecto, retomamos el concepto de *cultura* propuesto por Raymond Williams (1982), a los fines de apelar a dos sentidos que el autor reunió. El primero refiere a un conjunto de prácticas portadoras de significado, que dan cuenta de un modo de vida en común y de un sistema significativo característico que lo sustenta. El segundo sentido hace referencia al producto de un trabajo especializado, a las prácticas asociadas a la creación y al conocimiento. En la actualidad, esto incluye áreas que van desde el lenguaje y las artes, hasta la moda (Cannella & Picún, 2019). Sin embargo, la relación entre cultura y patri-

monio, a pesar de lo que dicta el sentido común, no está libre de problemas: es sabido que aquello que se preserva como patrimonio cultural de un país no es la totalidad de la cultura, sino una pequeña muestra considerada representativa (Machuca, 1998).

En términos históricos, el patrimonio cultural ha estado atravesado por dos conceptos, que a su vez presentan fuertes vínculos entre sí: el de *nación* y el de *identidad nacional*. En el proceso de selección y conformación de un acervo culturalmente representativo de la nación, el Estado y las élites intelectuales y políticas, desempeñaron (y en algunos casos continúan haciéndolo) un rol decisivo (Cannella & Picún, 2019). La construcción de una identidad nacional a partir de la recuperación selectiva del pasado ha buscado reflejar de manera fiel una esencia nacional (García Canclini, 1990). De esta manera, el patrimonio cultural se ha ido construyendo a partir del componente tangible de la cultura, en especial de los bienes monumentales. También de aquellos objetos cuyas propiedades intrínsecas remiten a sustratos o soportes materiales (por ejemplo, la música o la literatura codificadas en la escritura, que requieren de un soporte como el papel), y que a partir de una valoración jerárquica y excluyente han sido reconocidos y conservados. Nos referimos a objetos históricamente asociados a una parte de la cultura especializada, denominada en Occidente durante siglos “alta cultura”, que fue la que dio origen a la noción de acervo cultural (Cannella & Picún, 2019).

Esta valoración diferenciada de los bienes culturales, que da cuenta de una estrecha relación entre los conceptos de identidad nacional y patrimonio, pone en evidencia el carácter dinámico de ambos (Hobsbawm, 1992). Tal como planteó Florescano (1997), los intereses del Estado inciden en los componentes patrimoniales que se seleccionan como representativos en un momento dado.

Es por ello que la noción de patrimonio como acervo cultural se vuelve inoperante cuando el sentido in-

trínseco de los objetos, considerados bienes culturales, deja de ser el foco de atención de los estudios. En los últimos años, “se hicieron evidentes las desigualdades en la constitución y en la reproducción cotidiana del patrimonio cultural, por lo que algunos autores fueron formulando la conceptualización de éste como construcción social” (Rosas Mantecón, 2005: 64). De esta manera, el foco se traslada a los procesos de producción y circulación social, así como a los significados atribuidos por los sujetos que utilizan, practican o se expresan a través de un objeto patrimonial. Esta nueva lectura del concepto de patrimonio implica “una operación dinámica enraizada en el presente, a partir del cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado” (Rosas Mantecón, 2005: 65).

Esta noción de *patrimonio cultural* como construcción social, amplía el mapa de actores o agentes involucrados o interesados. Por un lado, además del Estado, que proporciona un marco político e institucional, posiciona en este campo a la sociedad civil organizada y no organizada, y en general a quienes se identifican con alguna expresión o práctica cultural potencialmente patrimonializable, a los que se añaden otros actores públicos y privados, nacionales e internacionales. Por otro, otorga visibilidad a aquellos objetos culturales que no gozan de un sustrato material, como la música no codificada en la escritura y la literatura oral, los saberes (técnicas, procesos, conocimientos) igualmente transmitidos oralmente de generación en generación, y los espacios simbólicos, que dan cuenta en su integralidad de un modo de vida en común. En este marco se consolida la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003), donde el PCI reúne tanto objetos no palpables como técnicas, procesos, espacios, en estrecha relación con las comunidades, grupos o individuos que los recrean, desarrollan y transmiten como parte de sus identidades. El reconocimiento de estos elementos como patrimonio inmaterial, contribuye a fortalecer la dignidad y capacidades de las comunidades y constituye un factor de inclusión.

A pesar de ello, el término patrimonio cultural se sigue presentando casi como sinónimo de patrimonio material: los objetos y su conservación. La hegemonía de la perspectiva jerarquizante y nacionalista del patrimonio cultural, bajo la tutela y control del Estado con sus interlocutores más legítimos se sigue reproduciendo, aunque con una variante fundamental, puesto que recoge el concepto de patrimonio como construcción social. Si bien los objetos continúan siendo el foco de atención, se trabaja sobre nuevas construcciones de sentido dirigidas a lograr que los ciudadanos se identifiquen masivamente con objetos seleccionados para ser restaurados y resignificados. Pero, como observó Néstor García Canclini, esos bienes patrimoniales que cada sociedad ha reunido a lo largo de la historia, aún en este nuevo contexto, “no pertenecen realmente a todos, aunque formalmente parezca ser de todos y estar disponibles para que todos los usen” (García Canclini, 1997: 59-60).

Como ya se dijo, la categoría de PCI remite al mundo de los objetos no palpables, que se guardan en la memoria y están supeditados a la transmisión oral y a la observación para trascender un momento dado. Pero también alude a culturas no hegemónicas tanto a nivel global como aquellas identificadas con sectores, clases o grupos subalternos. En todos los casos, se trata de culturas muchas veces subvaloradas e invisibilizadas, aunque también apropiadas desde la dominación occidental bajo categorías impuestas, que dan cuenta de parámetros etnocéntricos y socio-céntricos.¹⁴ Por su parte, los trabajos de Mijaíl Bajtin (1965/1987) y Carlo Ginzburg (1976/2016), que introdujeron la idea de circularidad de la cultura entre las clases o grupos dominantes y subalternos, además de dejar atrás el difusionismo, aportaron una óptica que cuestiona la tradicional jerarquización de la cultura y

la supuesta subordinación. Esta lectura de los procesos culturales contribuyó a pensar la categoría de PCI desde el punto de vista de la inclusión cultural y social.

Los objetos que componen este sector de la cultura, con sustrato o soporte no material, sus conocimientos y saberes especializados, y sus objetos materiales asociados, tienen la capacidad potencial de no someterse a la tiranía de los límites geopolíticos de una nación y de las identidades nacionales; a la vez, permite buscar alianzas globales que desafían los parámetros dominantes del colonialismo desde un cosmopolitismo subalterno, como propone Boaventura de Sousa Santos (2010).¹⁵ Este sentido de pertenencia de la cultura, compartida regionalmente, permite trascender los nacionalismos como uno de los aspectos problemáticos del patrimonio cultural material (PCM), al mismo tiempo da cuenta de la riqueza (no exenta de tensiones) que imprime la diversidad de lecturas y dinámicas que adquiere una misma práctica o expresión en diferentes contextos socioculturales. Esto significa, además, desmarcarse de cualquier postura esencialista.

En esta misma línea se encuentra la Declaración de Yamato (2004)¹⁶ que hace un llamado a la integralidad, es decir cuestiona la separación entre las categorías más que la existencia de las mismas. Entonces, se torna necesario ir más allá de una conceptualización reduccionista, construida sólo en base a la materialidad de los objetos. Esto significa ampliar el horizonte conceptual de ambas categorías que si bien pueden estar diferenciadas no implica que se presenten disociadas. En cuanto al PCI, es prioritario pensar la construcción

14 La propia categoría de folklore, que tradicionalmente reunió al menos a una parte de estas expresiones o prácticas, es construida desde la dominación como una distinción jerárquica —aún vigente—, si bien hay intentos de resignificar el concepto.

15 De hecho, la noción ecología de saberes propuesta por este autor cobra relevancia para pensar en los mecanismos a través de los cuales resulta operativa la noción de PCI.

16 Declaración de Yamato sobre Enfoques Integrados para Salvaguardar el Patrimonio Cultural Material e Inmaterial. Conferencia Internacional “Salvaguardia del Patrimonio Cultural Tangible e Intangible: hacia un enfoque integrado” (22 de octubre de 2004, Nara, Japón).

de sentido de las expresiones, prácticas o vivencias, como procesos. Al mismo tiempo, es necesario mantener el PCM como una categoría centrada en los objetos, su conservación y resignificación.

En este marco del PCI como proceso, uno de los desafíos más importantes que tienen las comunidades o grupos, y que la academia y los Estados deben favorecer y acompañar (no tutelar o controlar), es el fortalecimiento de la capacidad de agencia.¹⁷ Se trata de que los espacios comunitarios que propician las expresiones o prácticas del PCI sean un instrumento de autoc conocimiento, solidaridad y cohesión social, así como de mejoramiento de la calidad de vida, en un contexto de sostenibilidad, donde los aspectos económicos y políticos no constituyan un factor de riesgo.

A continuación, abordaremos la perspectiva PCI-Inclusión Social en relación a los Derechos Humanos y Culturales.

2.5 PCI Y EL EJERCICIO DE LOS DERECHOS CULTURALES

El alcance de la categoría PCI en el campo de los Derechos Culturales está basado en el precepto ético-político de implementación conjunta —entre el Estado y la Sociedad Civil— de políticas públicas que se contrapongan a toda y cualquier forma discriminatoria y excluyente que impida la participación de todos los

agentes implicados en las dinámicas de valoración, estén relacionadas a aspectos estructurales (trabajo, salud, educación, ambiente, etc.) y/o cuestiones culturales (étnicas, religiosas, de género, entre otros).

Entonces, siguiendo a Cunha Filho (2000), entendemos los derechos culturales como aquellos que igualmente se refieren a las memorias colectivas, a la producción y a la socialización de conocimientos. Estos derechos reafirman a los *detentores*¹⁸ los saberes/quehaceres y el uso del pasado como elementos imprescindibles para las elecciones y las deliberaciones de los grupos y pueblos acerca del futuro de su repertorio cultural, y como base para el respeto a la dignidad y a la creatividad humana.

La consolidación de estos derechos¹⁹ referidos a la conservación de la riqueza y la multiplicidad de bienes y expresiones en sus particularidades locales, se encuentra intrínsecamente relacionada a la emergente noción de diversidad cultural. Esta noción está refrendada por la actuación de la UNESCO. Cabe destacar en la presente temática la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001), dos años después, la ya mencionada Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y luego la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

17 Por lo expuesto, reafirmamos la necesidad de construir modelos analíticos multidimensionales y participativos para abordar, desde la academia, las prácticas o expresiones del PCI. Mientras que en el caso del Estado es imprescindible que los países que suscriben la Convención de 2003 actualicen o incluso elaboren sus normativas, de manera de recoger sus contenidos. Para profundizar sobre este último aspecto de la gestión del PCI en América Latina ver: Miradas a la gestión del PCI en América Latina: avances y perspectivas. Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI en los países miembros del Crespial, 2017. Recuperado de: [Link](#)

18 Término aquí referido con base en la definición presentada en Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2017). Se refiere a los grupos y/o colectividades responsables por la creación, producción y gestión de un determinado bien cultural y/o de las prácticas culturales a él asociadas, y para los cuales, los mismos se constituyen como valor y referencia cultural por interrelacionarse con las dimensiones de la historia, de la vida y de los modos de ver e interpretar el mundo. Estos son fundamentales para la reafirmación de la memoria y de la identidad comunitaria. Los detentores son portadores de los conocimientos tradicionales y al mismo tiempo garantizan la continuidad de su transmisión.

19 Los distintos colectivos demandan el aumento de representatividad para consolidar dichos derechos en foros locales, regionales y nacionales.

Vale mencionar que los señalamientos sugeridos por estos documentos tuvieron algunos impactos positivos para la preservación de los referenciales culturales inmateriales de los países miembros. Las nociones de diversidad cultural y de PCI refuerzan el respeto por las culturas de las sociedades en las distintas formas como estas se organizan y encuentran espacios de expresión, creación y difusión (UNESCO, 2001: 5). Lo propuesto tiene como lema el fortalecimiento de las identidades culturales y la atención a las solicitudes de las poblaciones acerca de las amenazas de desaparición de determinadas expresiones ante los efectos de homogeneización en la esfera global impuesta por el neoliberalismo. Esta problemática comienza a ser paulatinamente considerada en el ámbito de la gestión y salvaguardia patrimonial.

Con respecto a temas de movilización política y social en torno al pleno derecho de producción, mantenimiento y usufructo de los bienes culturales, los documentos proponen una perspectiva decolonial. A partir de la inclusión del PCI, se observa una revisión de la óptica esencialista del patrimonio, actualmente cuestionada por estudios y experiencias recientes. Estas nuevas miradas lo perciben de una manera extendida, vale decir, como una “categoría de pensamiento” y así, existente en todas las sociedades y, por sobre todo, fundamental para la vida colectiva (Gonçalves, 2002).

2.6 LAS COMUNIDADES EN LAS PAUTAS DE LAS ACCIONES PATRIMONIALES

En efecto, la ampliación del concepto patrimonio tensionó la centralidad y los contornos de las instancias decisorias de salvaguardia y fruición cultural, lo cual dio lugar a un nuevo significado y desplazamiento en su vasto campo. Con la incorporación de los bienes y valores intangibles en el rol de las acciones preservacionistas, esos aspectos habilitaron cambios no sólo desde el punto de vista conceptual sino también epistemológico, al proponer la reorientación de los esta-

tutos de saberes y prácticas utilizados para respaldar las medidas de valoración dada la emergencia de la categoría PCI. Las manifestaciones de esta categoría habilitaron en los actuales debates sobre temáticas patrimoniales, nuevos sentidos y formas de apropiación construidas por los detentores. En esta dirección, vale mencionar el significativo aporte de los Principios Éticos para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2015) que han sido propuestos como base para la elaboración de instrumentos y códigos éticos específicos susceptibles de adaptarse a diferentes situaciones locales y sectoriales.

Es posible afirmar que tales desplazamientos han adquirido una mayor intensidad, específicamente en los contextos histórico-culturales de Latinoamérica y Caribe. Las reivindicaciones de los pueblos originarios y de los pueblos provenientes de la diáspora africana en pro de la defensa de los derechos humanos y culturales, ocupan cada vez más la escena pública y requieren urgentes acciones y políticas más horizontales y descentralizadas. Este escenario se ha agudizado por la pandemia COVID-19, lo cual suscita que los gobiernos locales configuren políticas públicas con un carácter más inclusivo, teniendo en cuenta la intensificación de las desigualdades, entre ellas las culturales, y las intolerancias de todo tipo.

Desde finales del siglo XX, el objetivo de variadas iniciativas sensibles a esta realidad, llevadas a cabo por los países latinoamericanos con la colaboración de la UNESCO, se centró en profundizar el diálogo entre los diferentes agentes públicos y especialistas del tema y las comunidades, a los fines de posibilitar prácticas preservacionistas más plurales y democráticas.²⁰ De esta manera, se advierte el propósito de transferir la atribución de valor cultural a un conjunto mayor de actores sociales, o sea, la sociedad.

20 Es importante señalar que esto sucedió en el marco de una serie de reformas multiculturales en la región que llevaron por ejemplo, a reformas constitucionales en varios países.

En esta dirección, el papel relevante que adquiere el protagonismo de las diversas colectividades en la arena de los debates sobre los procesos de valoración y transmisión de PCI (reconocidos o no por las instituciones y órganos oficiales), no sólo problematiza el valor de los bienes en sí, sino que atiende a las particularidades y demandas sociales de los grupos en sus propios territorios. Esto suscita iniciativas más integradas y sistémicas en la esfera patrimonial y colabora en su comprensión como vector importante de inclusión y desarrollo social. Esta reflexividad de la tradición (Giddens, 1995) a partir de la patrimonialización de un bien cultural resuena en los medios digitales a través de activistas culturales que conforman nuevas comunidades (Kozinets, 2014).

Los protagonismos y demandas convergen habilitando así una perspectiva más dinámica y procesal del patrimonio, lo que da cuenta de sus múltiples interfaces y conexiones. Las interferencias llevan a entenderlo como un campo permeado por disputas históricamente imbricadas a las experiencias de desigualdad y opresión vividas por las poblaciones de Latinoamérica y el Caribe. Las mismas, en el ámbito de la cultura, se vinculan con los dilemas de las permanencias y arbitrios de una tradición preservacionista occidental moderna eurocentrada, etnocéntrica y androcéntrica. Como ya mencionamos, los preceptos de excepcionalidad/monumentalidad, y consecuentemente, la primacía de los bienes de “piedra y cal” accionados como discursos autorizados para refrendar la historia y la memoria oficial de la nación, sostuvieron lógicas productoras de la invisibilidad de historicidades y la diversidad de las expresiones culturales.

De acuerdo con Chuva (2018:07), las disputas por el patrimonio en la contemporaneidad se conectan cada vez más con los deseos protagonizados por actores sociales marginalizados/silenciados por los discursos patrimoniales hegemónicos. En este contexto de luchas y contestaciones inherentes al campo, los actuales avances mediados por el concepto

antropológico de cultura apuntan cada vez más al ejercicio teórico-práctico del diálogo intersectorial que implica al poder público, las organizaciones y grupos y las instituciones de conocimiento (universidades, escuelas, etc.).

Asimismo, destacamos los aportes de Rita Segato (2018) referidos a lo que denomina como “antropología por demanda”. En el campo específico de las políticas vinculadas al PCI, esto apunta a que los agentes públicos y especialistas del área consideren las demandas de las agendas culturales provenientes de las comunidades y pueblos, y que se pongan a disposición para afrontar la superación de las dificultades. Según la autora esto resulta en reconocer el lugar de habla y los saberes de las colectividades, una vez que las mismas comprendan que no necesitan de portavoces para la defensa de sus derechos. Tal postura acontece del creciente contacto y familiaridad de los grupos sociales con el universo político patrimonial y sus prácticas.

De esta manera, los habituales procesos de valoración, anteriormente reducidos a la aplicabilidad de estrategias de conservación y como campo de predominio de los especialistas (García Canclini, 1999), son redibujados por los anhelos de nuevos agentes que ejercen su protagonismo. En este sentido, se propone un análisis más abarcador del conjunto de bienes materiales y simbólicos pasibles de ser patrimonializados. Estos bienes son concebidos como un dominio importante de la existencia social a ser validados en la gestión de proyectos alternativos centrados en la preservación del PCI. De allí, la puesta en valor de la supervivencia y el empoderamiento de los productores culturales vistos como sujetos de derecho.

En efecto, los protagonismos por la asunción de los derechos culturales en el ámbito patrimonial han demostrado por medio de los movimientos y organizaciones sociales, la emergencia de lo que algunos estudiosos denominan como la patrimonialización de las

diferencias.²¹ Según Abreu (2015), esta situación otorga otros dinamismos a los procesos de patrimonialización al refrendar en la contemporaneidad un número variado de nuevos sujetos de derechos colectivos.

2.7 PCI: SUSTENTABILIDAD Y TERRITORIO

El patrimonio, como categoría de pensamiento, da cuenta de otras percepciones acerca de las relaciones y de los procesos de producción patrimonial realizados por los detentores. Particularmente, cuando son analizados en contextos culturales distintos de aquellos comúnmente consagrados a su salvaguardia. En dichos contextos, el patrimonio es constantemente redefinido por las comunidades en conexión con los ritmos de las dinámicas y urgencias, tanto materiales y ambientales como simbólicas de la vida comunitaria.

Por lo tanto, así conceptualizado, el patrimonio habilita cuestiones que se activan en la actualidad, vinculadas a los derechos culturales en términos de PCI. Nos referimos a la preocupación de los grupos detentores por la sustentabilidad²² de los recursos necesarios

para la creación y la activación de valores y bienes culturales. Advertimos, entonces, un debate cada vez más presente sobre las reivindicaciones sociales debido al alto índice de depredación ambiental activado por la lógica del mercado y sus nocivos desdoblamientos en la subsistencia material y simbólica de los grupos y pueblos. A esta realidad se suma la explotación turística de los espacios y sitios donde se funda el quehacer cotidiano, las prácticas culturales y las relaciones de pertenencia.

Estas solicitudes de diversas reivindicaciones se potencian al considerar la *sustentabilidad* y el *territorio* como ejes de abordajes concernientes a los derechos culturales asociados al protagonismo en la esfera patrimonial. Todo lo cual demanda a las instituciones públicas de gobernanza la instauración de dispositivos de defensa de los valores patrimoniales, ya que son indispensables para la cohesión y supervivencia social. En efecto, se trata de garantizar la permanencia de los vínculos de las comunidades con sus genealogías, saberes y lugares ancestrales. Asimismo, se pone en valor su interdependencia con protagonismos que posibiliten formular estrategias de generación de trabajo y renta a partir de los bienes culturales.

Con respecto a esos aspectos, no son pocos los caminos alternativos utilizados por la colectividad para garantizar una cierta autonomía que les permita mantenerse en sus territorios, interrelacionando la cultura, la subsistencia y el cuidado del ambiente. El protagonismo de los colectivos sumado a las invocaciones de desarrollo sostenible, según los profesionales e interlocutores del tema, evidencia la transversalidad del patrimonio con pautas ambientales y sociales. Santilli (2014: 136), mencionó que la noción de sustentabilidad “debe de contribuir también para la disminución de la pobreza y desigualdades sociales y promover valores como justicia social, equidad y respeto a la diversidad cultural y regional”.

A partir de dichas consideraciones resulta imperativo consolidar acciones intersectoriales substancia-

21 De acuerdo con Regina Abreu (2015), la patrimonialización de las diferencias corresponde al tercer momento de la trayectoria de los procesos de patrimonialización ocurrida a finales de la década de 1980. Según la mencionada investigadora, tiene como hito la Recomendación de la UNESCO sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de 1989, en que las políticas preservacionistas pasan a ser reglamentadas por foros internacionales con la actuación de la UNESCO. Lo cual dio lugar a una serie de procedimientos y estrategias en esfera globalizada dirigidos hacia iniciativas de identificación, protección, difusión y circulación de valores y signos patrimoniales.

22 Las nociones de sustentabilidad y sostenibilidad suelen usarse de manera indistinta debido a que la traducción del término *sustainable* en inglés puede interpretarse tanto como *sostenible* o *sustentable* en español. Para algunos autores ambos adjetivos se establecen como sinónimos, siendo la palabra “sostenible” más utilizada en España y en traducciones oficiales, mientras que en América Latina se suele utilizar con mayor frecuencia los términos “sustentable” o “desarrollo sustentable” (López Ricalde, López-Hernández, & Ancona Peniche, 2005). En este volumen se utiliza de manera preferente el concepto sustentabilidad, aunque en ocasiones se emplea también el de sostenible, dándoles un similar alcance.

das en una noción de sustentabilidad socioecológica configurada por el vínculo inseparable entre lo social, cultural y ambiental. La inclusión de esa perspectiva implica reconocer que la continuidad de los saberes/quehaceres y valores culturales se encuentra imbricada al ambiente donde viven los grupos detentores, al uso y al mantenimiento de los recursos naturales y a la mejora de las condiciones necesarias a la organización, producción y fruición cultural. Esto siempre direccionado al segundo concepto: el territorio.

Asumimos entonces, que el término y el sentido de territorio refieren a valores y significados sobre el espacio que es atribuido y también compartido, territorio donde habita el mundo de la vida en su complejidad y creatividad humana. Es la casa: “la residencia de los cambios materiales y espirituales, y de la vida, sobre los cuales ella influye” (Santos, 2000a: 96), que sirve de base para las relaciones sociales y culturales una vez que abarca el espacio en sus materialidades y subjetividades. En la actualidad, algunas experiencias adoptan la dimensión territorio para trazar y establecer medidas de identificación y salvaguardia considerando los flujos socioculturales comunitarios.

El tratamiento en profundidad de la noción de territorio en la mediación entre los agentes institucionales y las comunidades ha generado relevantes contribuciones en la realización de levantamientos, inventarios y estrategias de promoción patrimonial. La primera de ellas consiste en una percepción del espacio como lugar dotado de experiencias histórico-culturales, pues como afirmó Martins (2015: 50) “reúne historia, conocimiento y demuestra las varias posibilidades y relaciones que un grupo tiene con el lugar que es identificado como extensión de sí mismo”.

Tal perspectiva se reviste de sentido, particularmente, en territorios donde las medidas de preservación abarcan bienes culturales vivientes, o sea, bienes que permanecen activados en el cotidiano de las comunidades. A muchos de ellos, distantes y excluidos de los circuitos culturales usuales, se los identifica como

poco reconocidos por las políticas oficiales.²³ Una noción presente en las pautas del PCI, presupone la emergencia de otras cartografías patrimoniales balizadas en el patrimonio como documento vivo, integrado como vivencia colectiva y articulado a los hitos históricos e identitarios de las comunidades detentoras. Esto se potencia a nivel educativo cuando las conformaciones históricas y la movilidad de los bienes culturales indican un segundo avance importante en el debate patrimonial: los territorios son revestidos a través de redes de aprendizajes no formales e informales de conocimientos socializados a las generaciones más jóvenes.

Así, el territorio, en términos de configuraciones —sociales, ambientales, culturales y educativas— transpuestas a las pautas del patrimonio, refuerza la necesaria cualificación de las relaciones e intercambios de saberes entre comunidades, instituciones educativas e instancias gubernamentales. Todo lo cual solicita el ejercicio de prácticas dialógicas que valoren y promuevan formas renovadas de concebir y administrar el PCI en contextos situados.

Desde esta perspectiva teórica sostenemos la necesidad de que las políticas patrimoniales y los varios agentes implicados, sean ellos las comunidades y/o especialistas, se apropien y profundicen activamente estos planteamientos. Resulta fundamental que en estos procesos se promuevan lecturas espaciales, simbólicas y educativas acerca de la circulación y transmisión cultural para posibilitar interpretaciones y valores con sus diversas interfaces y polifonías.

A partir de lo expuesto, la elaboración de herramientas que contemplen las dimensiones de sostenibilidad socioecológicas y de territorio para lograr un acercamiento a los emergentes mapas patrimoniales comunitarios, es un requerimiento ineludible. Así-

23 Vale mencionar la brecha que existe con la valoración otorgada a los bienes patrimonializados en instituciones como museos y/o ubicados en los centros históricos.

mismo, se advierte la necesidad de subsidios que posibiliten hacer efectivas las políticas y los servicios que promueven la participación de los segmentos para los cuales estas herramientas se contextualizan, de tal modo que las mismas deben permitir la fiscalización social y la alineación de respuestas más adecuadas a las problemáticas, intereses y aspectos creativo-culturales de los diferentes grupos.

Finalmente, la puesta en obra de estas dinámicas apunta a superar posibles procesos de valoración arbitrarios. Según Fonseca (2003: 93), las políticas en este sector precisan acercarse a las aspiraciones y puntos de vista de las comunidades, dado que son ellas las que experimentan directamente las prácticas culturales. Así, las comunidades se constituyen como agentes culturales relevantes para la elaboración de saberes y propuestas de desarrollo y preservación direccionados a la esfera patrimonial.

3. METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS DE PCI E INCLUSIÓN SOCIAL

A fin de proponer una herramienta metodológica que, fundamentada en las perspectivas teóricas expuestas, pueda servir como insumo para mejorar la gestión del PCI, elaboramos bajo una dinámica colaborativa e interdisciplinar un modelo analítico multidimensional que denominamos PCI-Inclusión Social. Dicho modelo posibilita el análisis de prácticas comunitarias en las cuales el PCI resulta un factor clave en los procesos de inclusión social. El objetivo de esta herramienta es colaborar en el análisis de las condiciones de sustentabilidad, participación y no-exclusión en diversos contextos patrimoniales situados, atendiendo especialmente a los desafíos de la post-pandemia de COVID-19.

La estrategia metodológica que ponemos en obra para el desarrollo del modelo vincula el enfoque ex-

perimental y reflexivo de las ciencias sociales con la intervención sociocomunitaria en prácticas de PCI y de inclusión social. En un primer momento se efectuó una revisión de los antecedentes teóricos y empíricos documentados en la literatura especializada y en estudios de casos y experiencias heterogéneas de distintos países de América Latina y el Caribe. En el segundo, se pusieron en escena nuestros debates y aportes precedentes como investigadores.

3.1 EL PCI COMO SISTEMA COMPLEJO

Llegado a este punto, es posible afirmar que la sustentabilidad del PCI y su contribución a la inclusión social tienen que ser entendidos como procesos complejos que involucran tanto a los organismos institucionales como también la participación de los sujetos en su más profunda dimensión ética e histórica. Ello implica asumir por parte de los Estados y las comunidades un compromiso responsable hacia la profundización del PCI y sus aportes a la inclusión y al desarrollo.²⁴

Desde este posicionamiento, se entiende que la exclusión social afecta a segmentos de la población que, por religión, etnia, ideología, condición física, económica, política, entre otras, experimentan distintos tipos de barreras para poder ejercer una participación plena y efectiva (García Canclini, 2004), debido a la privación o limitación de derechos, recursos materiales o capacidades. De allí que las propuestas vinculadas al PCI exigen considerar una serie de aspectos heterogéneos que involucran el desarrollo de políticas de inclusión social y prácticas sostenidas no excluyentes.

En este sentido, resulta ineludible que para evaluar las

²⁴ La perspectiva de los sistemas complejos fue introducida por Rolando García (2007) cuando dirigió investigaciones interdisciplinarias en la Federación Internacional de Institutos de Estudios Avanzados y la Organización de Naciones Unidas.



Los rostros del Carnaval de Barranquilla (Colombia)/ © César Martínez / Archivo CRESPIAL*

prácticas y los procesos de inclusión social en torno al PCI se vinculen sistemáticamente las condiciones contextuales que configuran los aspectos ambientales, culturales, institucionales, económicos, educativos y tecnológicos. Por eso, insistimos en la importancia de adoptar una mirada compleja, sistémica y multidimensional del PCI, que involucre la mayor diversidad de factores condicionantes. De tal modo que, el PCI como sistema complejo está compuesto por elementos heterogéneos en constante interacción y cambio.

Cabe destacar que la noción de inclusión social es transversal a las diferentes dimensiones del modelo propuesto. Así, supone mejorar las condiciones de acceso a los mecanismos de integración, como también promover mayores posibilidades de autodeterminación de los actores. Por su parte, desde la noción de ética social se destaca la comunidad de valores, el con-

senso en torno a mínimos normativos y mínimos sociales, la solidaridad como valor ético y valor práctico, y un principio asumido de reciprocidad en el trato. En este sentido, existe una relación dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión-exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que estos operan. En este marco, el sentido de pertenencia a la sociedad constituye un eje central, debido a que, en última instancia, es un componente subjetivo cuyo estudio permite comprender las significaciones comunitarias. Sin embargo, puede coexistir un arraigado sentido de pertenencia a escala micro con una situación macro crítica en materia de menor integración social. En otras palabras, puede darse integración a nivel comunitario y al mismo tiempo desestructuración a nivel de la sociedad. Esto suele observarse, por ejemplo, en la población indígena o en otras minorías en Latinoamérica. Así, al interior de estas

minorías puede haber mucha cohesión, debido a que los vínculos que relacionan a los individuos con la comunidad son fuertes y los valores que rigen la vida colectiva son ampliamente aceptados por los miembros. Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, estas mismas sociedades se ven fragmentadas por las brechas socioeconómicas y culturales entre grupos marcados por diferencias étnicas y raciales.²⁵

A continuación, desarrollaremos las dimensiones analíticas que consideramos necesarias para evaluar los procesos de sustentabilidad PCI-Inclusión Social.

3.2 DIMENSIONES ANALÍTICAS INTERRELACIONADAS

Los relevamientos del estado del conocimiento sobre el tema que nos convoca revelaron que no existe consenso sobre el número y tipo de dimensiones planteadas (Endere & Zulaica, 2015). Ahora bien, algunos autores proponen cuatro dimensiones de análisis ineludibles: la económica, la sociocultural, la ecológica y la política (García & Priotto, 2008; Guimarães, 2003).

En este caso, desde una perspectiva compleja y multidimensional, proponemos seis dimensiones analíticas, integrando la Técnico-Comunicacional y la Educativa, que han cobrado relevancia en el contexto de la pandemia de COVID-19:²⁶

- Territorial o Socioambiental
- Socioeconómica
- Político-Institucional
- Cultural
- Técnico-Comunicacional
- Educativa

Este modelo presupone que las dimensiones son complementarias y no se encuentran en relación jerárquica ni presentan un orden secuencial prefijado. Esto es, se proponen dimensiones y no niveles, porque la intención no es jerarquizar las miradas, sino plantear distintos abordajes posibles respecto de una misma problemática.

A su vez, cada una de las dimensiones analíticas puede ser desglosada en indicadores analíticos para evaluar las condiciones de sustentabilidad del PCI y su vinculación con la inclusión social. Los mismos se han propuesto a partir de parámetros generales, sin embargo es importante considerar que es necesaria su adecuación analítica con mayor grado de especificidad a fin de atender las particularidades de cada caso.²⁷ Asimismo, advertimos la dificultad de definir indicadores *a priori* que permitan una comparación entre casos que se encuentran en distintos contextos socio-económico-ambientales y cuyas manifestaciones culturales poseen características, dinámicas y alcances diversos, así como también, una complejidad variable.

²⁵ Ver Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2007).

²⁶ Sobre la relevancia de las mismas, sugerimos ver en línea la Conferencia Magistral de la Dra. Adriana Molano “El potencial del PCI para la reducción de vulnerabilidades, y el restablecimiento de procesos sociales en el marco de la pandemia ocasionada por COVID 19” [Link](#) en el marco del CIESPCI-Virtual 2020, rumbo al V Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Tlaxcala, México 2021.

²⁷ Cabe recordar que, siguiendo a Schuschny y Soto (2009), se entiende que un indicador es una representación que resume, mediante un índice cuantitativo o cualitativo concreto, un modelo conceptual subyacente. Un indicador es una función variable que mide una característica, situación o proceso de una determinada práctica sociocultural.

Dimensión Territorial y/o Socioambiental

Toda comunidad produce su propio espacio, en relación y tensión con los vínculos sociales que allí se suceden. De modo que no es inerte, neutral y preexistente, ni está determinado sólo por factores geográficos, climáticos o antropológicos (Santos, 2000a). Desde esta concepción, las expresiones inmateriales no podrían considerarse sin el territorio donde se desarrollan. Retomando lo ya expuesto en el apartado 2.4 de este capítulo, ampliar el horizonte conceptual de las categorías Patrimonio Cultural Material y PCI es comprender que las mismas, si bien pueden estar diferenciadas, no implica que se presenten disociadas.

El territorio como ya expusimos en la perspectiva teórica, lo conceptualizamos siguiendo a Porto Gonçalves (2009) como:

Categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y este proceso de apropiación —territorialización— enseña identidades —territorialidades— que están inscritas en los procesos siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial. (44)

Por tanto, todo territorio está en constante disputa por su definición, acceso, control, gestión y apropiación. En este sentido, lo ambiental atañe precisamente a la relación entre la sociedad y la naturaleza, y no únicamente a lo natural (Merlinsky, 2013). De manera que las problemáticas socioambientales de cada comunidad se constituyen a partir de los modos en que las comunidades se vinculan con su entorno para construir su hábitat, conformar su territorialidad y generar las condiciones para su producción y reproducción biológica, cultural y económica.²⁸ Por lo tanto, la construcción del territorio se

relaciona con las particularidades institucionales, históricas, culturales y socioeconómicas (Santos, 2000b).

De modo que esta dimensión se vincula con la definición, acceso, uso y conservación del territorio en el que habitan las distintas comunidades y la preservación de la biodiversidad. La conservación de la diversidad biológica implica la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos (ONU, 1992). Vale recordar además que la sustentabilidad ha sido definida como la capacidad de satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras (World Commission on Environment and Development [WCED], 1987).

En ese marco, es ineludible considerar el respeto por la biodiversidad y la sustentabilidad ambiental en vinculación a las prácticas de PCI, así como la territorialidad que está implícita en dichas expresiones.

En consecuencia, los indicadores posibles que identificamos en la dimensión Socioambiental y que pueden ser evaluados utilizando una gran variedad de dispositivos y/o modalidades, incluyendo los formales, los informales y *ad hoc*, son los siguientes:

- Conservación de la biodiversidad
- Sustentabilidad ambiental
- Acceso, conservación y uso del territorio
- Integración de la práctica de PCI con el territorio
- Mecanismos de evaluación de impacto de la manifestación del PCI en el ambiente

Dimensión Socioeconómica

La calidad de vida depende de la posibilidad de las

28 En vistas al desarrollo sustentable ambiental, ha cobrado especial relevancia —en los ámbitos institucionales, empresariales y académicos—, el enfoque estratégico de economía circular. Cabe advertir que este tipo de prácticas de cuidado ambiental no son una novedad en las comunidades originarias, lo cual pone de manifiesto y otorga especial relevancia a los conocimientos y técnicas vernáculos.

personas de satisfacer más adecuadamente sus necesidades (Max Neef, 1994). Comprende, en primer término, la base material en la cual se desarrolla la vida; en segundo lugar, el ambiente natural y construido en el cual se desenvuelve el ser humano; y en última instancia, a todas las relaciones que devienen de las actividades laborales y de otro tipo de relaciones sociopolíticas y culturales. Así, hay un conjunto de necesidades que surgen con el proceso de desarrollo y que se convierten en indispensables para funcionar socialmente. Por ello la calidad de vida tiene un carácter multidimensional y ha sido definido como “el conjunto de posibilidades de ser y hacer que tiene cada persona” (Lucero et al., 2008: 6).

Por tanto, en esta dimensión se evalúan el grado de consecución de los objetivos económicos y su vinculación con la capacidad de resiliencia de las comunidades; la sustentabilidad económica de las manifestaciones del PCI en relación con los beneficios que reciben las comunidades y la mejora de la calidad de vida de las personas.

La capacidad de resiliencia de las comunidades refiere tanto a la aptitud que posee como colectivo para adaptarse a las circunstancias propias de la dinámica social como a la idoneidad para responder ante contingencias no previstas. Además, a la flexibilidad de sus estrategias ante este tipo de situaciones y a la posibilidad de capitalizar la experiencia. Al respecto es importante poder diferenciar entre la calidad de vida y la calidad de vida percibida por la propia comunidad.

La mejora de las condiciones de calidad de vida en relación al PCI implica no solo un reparto equitativo de los beneficios de las actividades económicas efectuadas en vinculación con dicho patrimonio en todos los sectores de la comunidad, sino también, cómo proteger la salud de las personas involucradas y aliviar la pobreza. Así, se ha afirmado la necesidad de una correcta distribución de los beneficios generados por el turismo en la comunidad anfitriona; un reparto equitativo de beneficios entre hombres y mujeres a través

de la educación, la formación y la creación de oportunidades de empleo y también como evitar que los cambios que genere el crecimiento turístico afecten el bienestar de la comunidad anfitriona (ICOMOS, 1999).

Por todo ello, sería posible considerar principalmente los siguientes indicadores:

- Capacidad de resiliencia de las comunidades
- Sustentabilidad económica de las manifestaciones del PCI para las comunidades
- Percepciones sobre la propia calidad de vida de la comunidad

Dimensión Político-Institucional

Las políticas públicas que inciden sobre el PCI incluyen tanto a aquellas vinculadas directamente al ámbito cultural como también a las que tienen por finalidad garantizar otros derechos. Tal es el caso de las políticas públicas vinculadas a las comunidades indígenas (incluidas las de reconocimiento de derechos referidos a su patrimonio cultural y su propiedad intelectual); la igualdad de género; los derechos culturales; el derecho a la no discriminación; el derecho al trabajo digno en oficios artesanales y tradicionales; la protección del interés superior de los niños, niñas y adolescentes; los derechos a la alimentación, a la salud o a la educación, entre los más relevantes.

Esta dimensión se vincula con las políticas públicas²⁹ y los mecanismos de participación democrática, el respeto de los derechos de la ciudadanía y el acceso de los sectores sociales involucrados en la toma de decisio-

29 Se entiende por políticas públicas al diseño de acciones colectivas e intencionadas que un gobierno, un grupo o colectividad define para alcanzar determinados objetivos; en un sentido amplio puede incluir planes, programas y proyectos (Martínez Nogueira, 2010).

nes. Incluye el marco normativo del patrimonio cultural en general en los diferentes niveles de gobierno de cada país. Además, se relaciona con el respeto de los Derechos Humanos, ya que, por una parte, estos fungen como parámetro de legitimidad de los elementos que merecen ser salvaguardados y, por otra parte, el PCI es una herramienta para garantizarlos (Lenzerini, 2011).

Resulta clave considerar la participación de la comunidad en la gestión. Es interesante distinguir esta (formalizada a través de mecanismos institucionales, determinando si es vinculante o no, etc.) de otro tipo de participación que se da en instancias comunitarias, sin mayor formalización, pero con permanencia en el tiempo a través de la práctica o la memoria. Además, se puede medir la efectividad en la aplicación de las normas y políticas.

La participación considera la incorporación de distintos actores en diversos momentos de la manifestación cultural, incluyendo la formulación, la gestión, el manejo y el control de las actividades realizadas. También incluye procesos de patrimonialización, y la construcción de agendas comunitarias.

A partir de lo expuesto, proponemos los siguientes indicadores:

- Políticas públicas situadas
- Mecanismos de participación
- Derechos humanos
- Desarrollo de metodologías de trabajo “interdisciplinar-intersaberes”³⁰

30 Resulta clave la disponibilidad hacia las interacciones dialógicas y reconocimiento por parte de los agentes institucionales de los sistemas de conocimiento vernáculos dado que sus técnicas ancestrales pueden ser recreadas con mayor potencialidad para el desarrollo sostenible. Asimismo, se puede observar la dinámica de apropiación creativa de conocimientos académicos por parte de las comunidades que pueden hacer más sustentables los procesos socio-técnicos en las actuales condiciones ambientales del territorio.

- Efectividad en la implementación de las normas y políticas de salvaguardia del PCI

Cabe acotar en referencia al último indicador propuesto, que la medición de efectividad de las normas permite identificar las inconsistencias o brechas tanto entre la legislación de derechos y la sectorial, como en las políticas institucionales de ejecución y las prácticas concretas.

Dimensión Cultural

Esta dimensión se vincula con la esfera simbólica de las prácticas culturales, que forman parte de las identidades de las comunidades, en constante actualización.

La adscripción identitaria, lejos de ser inmutable, es transformada de manera continua por las relaciones sociales (Barth, 1969). Así, la manera en que las comunidades, grupos e individuos se autodefinen y diferencian de los demás es el resultado de un proceso dinámico en el que el contexto social y político no es neutral, y a partir del cual se deben construir marcos de respeto por los valores y prácticas simbólicas. En este sentido, la idea de autoadscripción étnica y/o identitaria, religiosa, etc., es el criterio actualmente aceptado en la normativa internacional.³¹

En dicho marco, la transmisión y recreación del PCI por una comunidad implica un proceso de continuidad de la pertenencia identitaria. Así, los intercambios y resignificaciones son parte de las prácticas en las que interactúan distintas generaciones. Estos procesos pueden realizarse de diversos modos, formales o informales, con o sin registro y aún tácitamente, e implican el desarrollo de mecanismos de autovaloración.

En consecuencia, la tradición de las manifestacio-

31 Art. 2 Convenio 169 de la OIT, Art. 9 Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos, entre otros.

nes es indisociable de los conocimientos de las personas y de las relaciones sociales que permiten su creación, manifestación y reproducción. Por ello el PCI como expresión y manifestación de las identidades fortalece y vehiculiza la reproducción y cohesión del tejido social, habilitándose así procesos de inclusión social.

En esta dimensión, además, se incluyen las percepciones comunitarias sobre el PCI y su gestión, es decir que la manera de recibir, interpretar y comprender las manifestaciones del PCI por parte de las comunidades o grupos remite a la relación sensible de ellos con dicho patrimonio. Por ello, interesa indagar acerca de su visión respecto del sentido de pertenencia e identidad, su valoración del PCI y si existen mecanismos de apropiación y autovaloración. También, se alude a la participación social en la gestión del PCI, como vía para dar a conocer sus visiones y aspiraciones. En relación a ello, estas percepciones dan cuenta de la confianza en las instituciones, la construcción de normas colectivas, la disposición para trabajar tanto en espacios de deliberación como para participar en proyectos colectivos, entre otros.

Por tanto, indicadores posibles relacionados con esta dimensión son:

- Autoadscripción identitaria
- Sentido de pertenencia
- Transmisión de las manifestaciones del PCI
- Percepciones en relación al PCI y a las modalidades de su gestión

Dimensión Técnico-Comunicacional

Los procesos de comunicación y socialización son clave para la construcción de las identidades individuales y colectivas. Además, permiten la interacción

entre distintos grupos o comunidades. Las acciones de comunicación y las prácticas culturales se encuentran estrechamente vinculadas y son dependientes entre sí.

La tecnología de comunicación es entendida como todo soporte técnico material en el que circula el sentido socialmente construido. Constituye una materialización del pensamiento y habilita procesos de expresión, información y socialización. Cabe destacar que la tecnología no es neutral, sino que forma parte de las tramas culturales, socioeconómicas y políticas.

No se puede entender a las sociedades contemporáneas sin contemplar el acceso, utilización y funcionamiento de las tecnologías de la información y la comunicación. El siglo XX ha consolidado un proceso creciente de mediatización que atraviesa todas las instituciones y prácticas sociales. En la actualidad, los medios masivos han adquirido relevancia en la producción y circulación del PCI. Además, la expansión de internet, la *World Wide Web* y las redes sociales han contribuido a la circulación de información, contenidos y saberes en general, así también de las expresiones culturales de las comunidades en particular. Hoy, las tecnologías informáticas y digitales influyen en la promoción de ideas y derechos culturales cobrando un protagonismo indiscutido en la estructuración del sector cultural.

Por tanto, la comunicación se produce en las interacciones cara-a-cara pero también mediante aquellos artefactos, soportes o técnicas que intervienen en la producción, circulación y recepción de discursos, contenidos y saberes, sean estos de materialidad gráfica, sonora, audiovisual, hipertextual y/o digital. A partir de esta definición es posible mencionar múltiples artefactos y sistemas que conforman el actual ecosistema infocomunicacional, más allá de los tradicionales *mass media*.

Desde una mirada constructivista, argumentamos que toda tecnología tiene incidencia social única-

mente si está asociada a formas de uso establecidas socialmente. Un artefacto, sistema o técnica no es un elemento dado, sino que es un constructo social configurado a partir de prácticas instauradas sobre la base de decisiones, relaciones y tensiones entre los grupos sociales. En este sentido, la producción y circulación de contenido en lenguas vernáculas es un aspecto a evaluar desde una perspectiva comunicacional plurilingüe no excluyente. De modo que para que una tecnología sea sostenible no alcanza solo con las disposiciones técnicas sino también con las capacidades, destrezas, aptitudes de los sujetos y las funcionalidades que los grupos sociales le otorgan (San Martín, Andrés y Rodríguez, 2014).

En síntesis, esta dimensión contempla la infraestructura técnica, acceso y conocimientos que disponen los grupos sociales y comunidades, considerando la creciente mediatización digital de la vida social. Sus indicadores podrían ser:

- Plurilingüismo
- Ciberinfraestructura
- Servicios de apoyo técnico
- Accesibilidad
- Disponibilidad de artefactos y sistemas para la comunicación
- Habilidades y frecuencia de uso de artefactos y sistemas de comunicación

Dimensión Educativa

La educación habilita un horizonte de pensamiento y acción en aspectos trascendentales vinculados a la cultura y la sociedad. Por eso, el postulado de garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad a todas las personas, tanto en la etapa de escolariza-

ción como en la formación posterior, constituye uno de los Objetivos de Desarrollo Sostenible. En esta dirección, cobra relevancia el desarrollo de procesos educativos que reconozcan en los diversos contextos situados (formales y no formales) el potencial de las técnicas y saberes del propio PCI (UNESCO, 2019). En vistas a lo planteado en el ODS 4.4 de la Agenda 2030 (ONU, 2015) estos aprendizajes podrían propiciar que cada vez más jóvenes y adultos de comunidades o grupos sociales sean partícipes de distintos ámbitos laborales con condiciones dignas y efectivas para su calidad de vida. Este horizonte, a su vez, se vincula con el Objetivo 4.7 de la mencionada agenda, que refiere a los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para promover el desarrollo sostenible.

Las instituciones de educación formal y/o no-formal son ámbitos para la transmisión de saberes, prácticas y creencias de las distintas comunidades y grupos sociales. En esta dirección, es preciso que los Estados promuevan una valorización de la diversidad socio-cultural, la creatividad individual y colectiva. También es necesaria la apreciación de la producción cultural y patrimonial, especialmente en lo referente al PCI, temática por lo general ausente en los planes de estudio de cualquiera de los niveles educativos. Por ejemplo, a partir de lo mencionado en la dimensión territorial/socioambiental sobre los aspectos que configuran al hábitat comunitario, es sumamente necesario que para su cuidado se desarrollen procesos educativos donde se conozcan y activen saberes del PCI respetando su diversidad, relacionándolos además con los conocimientos específicos de las diferentes asignaturas curriculares. Esto no sólo es beneficioso para las comunidades, grupos o individuos portadores, sino que a nivel de ciudadanía global resulta muy significativo para el tratamiento de problemáticas ambientales, ya que posibilitaría abordar de manera co-responsable las tensiones manifiestas entre lo global-local.

Garantizar la educación de todas las personas constituyó un desafío para las escuelas y las autoridades

públicas durante el extenso período de aislamiento social que provocó la pandemia de COVID-19. Informes recientes, dan cuenta de los distintos avances y retrocesos que se observaron en el ámbito de la Educación bilingüe intercultural (UNICEF, 2021). Durante el año 2020, en la gran mayoría de los países de la región se suspendieron las clases presenciales y se recurrió a estrategias de acompañamiento pedagógico mediatizadas por distintas tecnologías según el contexto de acceso a la información y comunicación. Además de los medios tradicionales de la educación a distancia, cabe destacar en la región los diversos procesos de apropiación de recursos web, el uso de dispositivos móviles y la participación en redes sociotécnicas colaborativas que han efectivizado las comunidades tanto rurales como urbanas. En una significativa cantidad de casos han sido un recurso valioso que da cuenta de las capacidades de agencia de las comunidades para adecuar sus prácticas educativas a esta situación sin dejar de lado sus saberes y tradiciones en PCI.

Consideramos que en el contexto de post-pandemia sería posible recuperar estas experiencias emergentes que podrían orientar el desarrollo de prácticas educativas mediatizadas no excluyentes. Esto solicita que el PCI se interprete y profundice en los términos que hemos desarrollado en el presente capítulo. De esta manera, la construcción y sostenibilidad de redes intersectoriales participativas con distintos grados de mediatización habilitarían una producción de “intersaberes” donde el PCI se asuma como horizonte de sentido para el desarrollo comunitario y la inclusión social.

En cuanto a los indicadores a considerar en esta dimensión proponemos los siguientes entre otros posibles³²:

- Políticas y prácticas educativas patrimoniales/culturales inclusivas
- Educación plurilingüe³³
- PCI como contenido transversal a nivel curricular y de prácticas educativas
- Programas y proyectos de implementación y uso de TIC en instituciones/organizaciones educativas para la transmisión del PCI
- Programas y proyectos que fomenten la co-construcción de intersaberes (tecnológicos, cívicos, ambientales, etc.)

A modo de síntesis, la siguiente **Figura 1** muestra el modelo propuesto con sus seis dimensiones y principales indicadores generales. Sugerimos que, en el análisis contextualizado de cada caso, los mismos se adecuen o, de ser necesario, se agreguen y/o desagreguen otros para visualizar posibles fortalezas o debilidades considerando los procesos de sustentabilidad PCI-Inclusión social. No obstante, en el tratamiento analítico debemos tener en cuenta la trama de interrelaciones complejas entre las dimensiones y al interior de las mismas como, así también, el planteo no jerárquico de estas.

4. PCI E INCLUSIÓN SOCIAL: ALGUNOS DEBATES EN CURSO

A la par de la aprobación de la ya mencionada Agenda 2030 sobre el Desarrollo Sostenible en 2015 y de

32 Para ampliar este tema recomendamos la lectura del reporte correspondiente a la reunión intersectorial del 7 y 8 de octubre de 2019 sobre la Salvaguardia del PCI en la educación formal y no formal (UNESCO), disponible en inglés [Link](#)

33 En este sentido, se debe reconocer la lengua originaria de la comunidad como primera lengua y el tratamiento de la lengua oficial como aprendizaje de una segunda lengua.

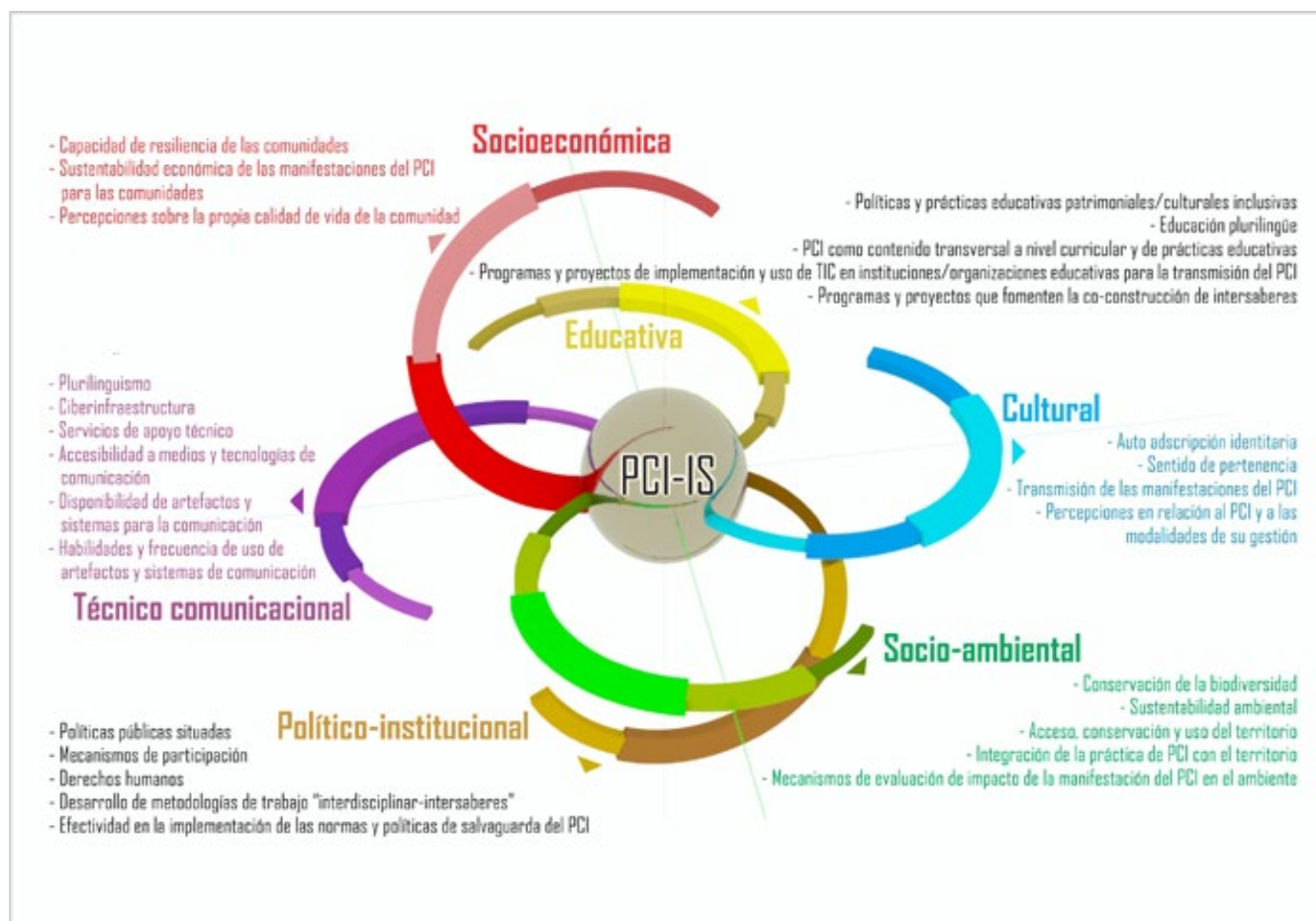


Figura 1. Modelo analítico multidimensional PCI-Inclusión social

Versión interactiva del modelo en: [Link](#)

Diseño: Ismael Santini - Fuente: [Link](#)

la promulgación de sus 17 objetivos, ha ido ganando visibilidad un mensaje contundente que sintetiza sus propósitos en una frase corta e inspiradora: “Que nadie se quede atrás”. En varios países de América Latina la frase se ha utilizado como una suerte de mantra en foros y documentos dedicados al diseño de acciones para poder implementar la Agenda, que supone adaptaciones a las particularidades locales.

En 2018, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó un documento corto donde el mantra se convierte en una pregunta orientadora: “¿Quiénes se están quedando atrás y por qué?”. A partir de allí se esbozan cinco factores clave que, su-

mados a condiciones de pobreza y desventaja, reducen de forma drástica las opciones y oportunidades de algunos sectores de la sociedad, que son los que terminan (o se mantienen) rezagados. Esos factores son la discriminación, la geografía, los niveles de gobernanza, el estatus socioeconómico y la fragilidad ante contingencias de alto impacto (PNUD, 2018: 4).

La figura del rezago para abordar las desigualdades dentro de las sociedades contemporáneas equivale, *mutatis mutandis*, a la noción de exclusión social: en la primera hay personas y grupos que se van quedando a la vera del camino y en la segunda son los mismos que no pueden entrar. Esta noción es recurrente

en diversos análisis que, a lo largo de las últimas dos décadas, han tratado de explicar los diferenciales en el desarrollo integral de distintos sectores de una sociedad, y en particular en las de América Latina. La exclusión social tiene muchas definiciones, pero en términos generales hay coincidencia en que va más allá de la pobreza absoluta, tal como lo señala Mayra Buvinic (2004):

La exclusión social está [indisolublemente] vinculada con la desigualdad. Se refiere no solo a la distribución del ingreso y los activos (como lo hace el análisis de pobreza), sino también a las privaciones sociales y a la falta de voz y poder en la sociedad. (5)

Otros autores, como Behrman, Gaviria y Székely (2003: 11), hablan de la exclusión social como “la negación del acceso igualitario a las oportunidades que determinados grupos de la sociedad imponen a otros”. La tendencia entre la mayoría de los análisis sobre el fenómeno es asumir enfoques multidimensionales y enfatizar la condición relacional de los procesos de exclusión. Este acento obliga a pensar en acciones colectivas que permitan la transformación de los contextos actuales en otros donde sea posible avanzar hacia una mayor inclusión social (Muñoz-Pogossian & Barrantes, 2016: 13).

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización de Estados Americanos (OEA) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), por mencionar algunos actores del debate, identifican dentro de los factores de exclusión al sesgo o maltrato sistemático (por género, etnicidad, estatus migratorio, etc.), la afectación y deterioro de los entornos de habitación y subsistencia, la baja representación y las limitadas posibilidades de agencia política, la debilidad de instituciones propias y de trabajo intersectorial, los diferenciales en ingresos y en condiciones para transformar esos diferenciales (incluyendo el acceso a la educación), y la mayor exposición y vulnerabilidad ante eventualidades de tipo natural o social (cambios climáticos, riesgos naturales y de salud

pública, desplazamientos, etc.) (Buvinic, 2004: 12-15). A su vez, aparecen como alternativas de solución una combinación entre el incremento de la visibilidad social a través de cambios estructurales que fortalezcan la diversidad cultural, la implementación de currículos multilingües y culturalmente diversos, la atención conjunta de problemáticas del entorno, el fomento de espacios y oportunidades para la interlocución interinstitucional, y los programas de fortalecimiento económico focalizado, entre otros.

Como anticipamos en la introducción, nuestro propósito es fortalecer la gestión del PCI y, específicamente, hacer evidente su rol en los procesos de inclusión social que necesariamente deberán darse especialmente en Latinoamérica y el Caribe en un escenario post COVID-19. En este sentido, consideramos relevante que se comprenda el PCI a partir de tres nociones clave:

- El PCI como “Conjunto de formas culturales”: involucra los elementos que se exaltan como primordiales en una dinámica de valoración de la diversidad cultural y la visibilidad de sectores excluidos (lenguas, saberes sobre la naturaleza, formas propias de organización social y de producción, etc.).
- El PCI como “Sistema de relaciones sociales”: da cuenta de la experiencia en la vida cotidiana (e.g. las cocinas tradicionales) y en los momentos extraordinarios (e.g. los rituales y expresiones artísticas). Está ligada a la dinámica de organización social que se encuentra en la base de la gobernanza y la interlocución interinstitucional que se reclama como eje de inclusión social.
- El PCI en su noción de “Campo social”: se concibe y experimenta de forma integral y allí confluyen diferentes aspectos de la vida social (sin disociar el ambiente natural); esto coincide con las miradas multidimensionales que priman en los procesos de promoción de la inclusión social impulsados en la actualidad desde diferentes instancias.

A partir de estas consideraciones, a continuación presentamos sintéticamente algunos de los debates que están vigentes acerca del PCI y su potencial aporte en procesos de inclusión social. Este desarrollo lo realizaremos atendiendo a las dimensiones analíticas propuestas en el tercer apartado, aunadas de la siguiente manera: socioeconómica/cultural, territorial/socioambiental, y técnico-comunicacional/educativa.

PCI y el desarrollo económico local

Este es uno de los debates más dinámicos y gira en torno a la idea del potencial que tienen las distintas manifestaciones del PCI como vehículo de generación de réditos económicos para los portadores de las manifestaciones y para las comunidades asociadas.

Una de las líneas principales refiere al turismo cultural, entendido aquí como la afluencia de visitantes a un espacio en busca de experiencias asociadas a formas culturales que van desde lo episódico (como festivales o puestas en escena de naturaleza religiosa y profana) hasta lo cotidiano (como la experiencia culinaria o los recorridos de naturaleza guiados por miembros de comunidades locales). Aquí hay posturas encontradas frente al impacto del turismo sobre el PCI y al papel efectivo que juegan las comunidades dentro de todo el proceso. Algunas de estas posturas señalan las bondades de este tipo de experiencias y se sustentan en estudios que cuantifican el número de empleos, alquiler de hospedajes y ventas de servicios asociados; en su mayoría son análisis econométricos derivados de alianzas entre la institucionalidad oficial de cultura (secretarías locales de cultura y ministerios) y grupos de investigación universitarios, con la participación de la comunidad portadora usualmente en el papel de fuentes de información (Hidalgo, 2019; Organización Internacional para las Migraciones [OIM], 2019; Zumbado Morales, 2014). Otras, también optimistas, asumen un enfoque más cualitativo y hacen énfasis en el fortalecimiento de la identidad cultural local a partir de la interacción con los visitantes

y, eventualmente, el creciente nivel de organización de la institucionalidad comunitaria para hacer frente a los retos y oportunidades que trae consigo el turismo cultural (González Villalobos & Chávez Dagostino, 2019; Sevilla & Cano, 2020; Solórzano Gil, 2017).

También hay miradas más críticas frente al balance entre el posible incremento de ingresos y la emergencia de otras problemáticas derivadas como la vinculación desventajosa de comunidades de portadores a circuitos económicos derivados del turismo, y la presión inmobiliaria y eventual gentrificación.³⁴

Esto nos lleva a una segunda línea de discusión, en la cual se analizan las experiencias de inserción de portadores de PCI a las lógicas de la economía en sus distintos niveles, más allá del turismo cultural. A favor aparece la creciente valoración de bienes con diferenciales “culturales” evidentes (artesanías realizadas por agremiaciones, productos agrícolas orgánicos, cocinas tradicionales, música) y su consecuente reposicionamiento en una economía de mercado donde se valora la creatividad y el significado del producto como valor agregado a su valor de uso (Coelho & Uribe Parra, 2018; Solorzano Gil, 2017). En contra, se argumenta que hay un riesgo de vulnerabilidad derivada de la participación en una lógica económica sujeta a los vaivenes de oferta y demanda, el poco margen de maniobra de las comunidades vinculadas, e incluso, el riesgo de explotación (Chappe & Lawson Jaramillo, 2020; García Molano, 2019; Sadoval Aragón, 2020).

También hay miradas intermedias, que por lo general abogan por estrategias combinadas entre lo estatal y lo comunitario, que puedan conducir a modelos innovadores donde haya un mayor control por parte de

34 Hernández González e Iturbe Vargas (2019), hacen un análisis agudo del proyecto de red de Pueblos Mágicos de Chiapas en México, que brinda importantes luces para mirar otros casos similares en el hemisferio.

los portadores.³⁵ Esta postura integral e integradora aparece también en los otros debates, y por ello la abordamos al final de esta sección.

PCI y Ambiente

Otro debate muy dinámico se da en torno a la relación entre PCI y el Ambiente, y la constitución de territorios a través de estos procesos. Hay tres líneas de discusión que sobresalen, y que guardan varios vínculos entre sí.

Una de ellas aborda la relación intrínseca entre prácticas culturales y entorno, y resalta la importancia de mantener esfuerzos para garantizar la salvaguardia de la diversidad cultural y la protección de la biodiversidad como un todo. Por supuesto, el asunto de la interdependencia entre cultura y ambiente (con todo el espectro de los llamados “actantes biológicos y no biológicos”) está presente en muchos otros ámbitos como los estudios sobre hábitat y arquitectura sostenible (Delfín Alfonso, Gallina Tessaro, & López González, 2011), la erosión costera y su impacto en las comunidades locales (Galindo Orrego, 2019), y el manejo de enfermedades en contextos sociales de alta variabilidad, muy mencionado en el marco de la pandemia del COVID-19³⁶ (Horton, 2020; Singer, Buller, Ostrach, & Mendenhall, 2017). En el caso específico del PCI, este enfoque ha llevado a posturas que cuestionan la división drástica entre entornos natu-

rales, paisajes contruidos y saberes sobre la naturaleza (Gómez Alzate, 2010; Grasser, Schunko, & Vogl, 2012). De tal modo, estas posturas plantean la necesidad de trabajar en conjunto, de forma que la salvaguardia contribuya a la protección de los entornos y viceversa. Las mismas argumentan como idea central que diversidad cultural y diversidad biológica están al mismo nivel de importancia, algo que sintetiza la etnobióloga italiana Luisa Maffi (2007):

Desde la perspectiva de la diversidad biocultural, un mundo sostenible es uno donde no solo se da la diversidad biológica sino también la diversidad cultural y lingüística, como componentes cruciales del tejido de la vida y como factores que contribuyen a la vitalidad, organización y resiliencia de los ecosistemas que dan soporte a la vida. (275)

Otra línea de discusión explora las posibilidades que ofrece el PCI como puerta de entrada —incluso, como vehículo— para el desarrollo de estrategias orientadas al aprovechamiento de los recursos naturales, a su recuperación o a la prevención de su explotación desmedida. La diferencia con la anterior línea es que aquí se habla ya de acciones concretas donde las comunidades locales y sus saberes sobre la naturaleza y el entorno juegan un papel fundamental dentro de ámbitos institucionales oficiales de la cultura, el ambiente y la infraestructura (Condesso, 2011; Duque Quintero, Quintero Quintero, & Duque Quintero, 2013; Martín Dabiezies, 2012; Rosas-Baños, 2013). Un caso paradigmático lo encontramos en Colombia, donde el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural aprobó entre 2019 y 2020 dos solicitudes para inscribir en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación a dos manifestaciones que combinan el PCI y los recursos naturales: los saberes de los pescadores artesanales del río Magdalena y la cerámica decorada a mano del Carmen de Viboral. La primera plantea el debate sobre la necesaria protección del principal afluente del país (incluyendo la mirada crítica a proyectos de infraestructura vial y energéti-

35 Una demanda que surge hacia las instituciones es la necesidad de ampliar al concepto de Economías Creativas y formular indicadores que superen modelos actuales de cuenta satélite que reproducen sistemas de clasificación industrial.

36 Una demanda evidente en el mencionado contexto de pandemia refiere a la urgente necesidad de revalorizar el patrimonio cultural alimentario impactado por modelos industrializados de alimentación poco saludables para la población en su conjunto. Por otra parte se pusieron en discusión ciertas tradiciones de los mercados asiáticos y se alude en el marco del desarrollo sostenible el concepto One health (una sola salud) planteado por la OIE en el 2000. Ver: [Link](#)

ca que pueden comprometerlo), y la segunda pone sobre la mesa el balance entre la salvaguardia de una tradición artesanal centenaria y la explotación de recursos mineros que hoy están controlados por las autoridades ambientales. Sin dudas, esta conjunción entre prácticas propias, recursos naturales y sustento económico está presente en todos los demás países del hemisferio y amerita una revisión en cuanto a la oportunidad que presenta para un escenario post-pandemia.

La tercera línea de discusión tiene que ver con los usos potenciales de los saberes y concepciones tradicionales sobre el entorno y los recursos naturales, como punto de partida para la formación de nuevas generaciones con mayor sensibilidad hacia la fragilidad del ambiente (Martos Núñez & Martos García, 2013). Aquí hay una articulación clara con el llamado desde el PNUD respecto a la urgencia de hacer visibles las formas de ver el mundo de grupos que son invisibilizados y discriminados de forma sistemática, con la expectativa de que a través de estos procesos se contribuya a “construir confianza, legitimidad y entendimiento mutuos, que son las bases de una gobernanza efectiva, equitativa e inclusiva” (PNUD, 2018: 14). Esta conexión entre PCI, educación y fortalecimiento de institucionalidad comunitaria se extiende más allá del Ambiente, hacia otros ámbitos que trataremos en el siguiente apartado.

PCI, Educación e Institucionalidad

Un tercer debate es el que combina PCI, educación y el fortalecimiento de la institucionalidad asociada. Aquí resaltamos dos líneas de discusión con alta densidad, sin desmedro de otras de posible interés.

Una de estas líneas aborda las necesidades en cuanto a la transmisión del PCI y sus posibles alternativas de solución. Aquí aparece un número significativo de trabajos que van desde los análisis académicos sobre las dinámicas educativas de los saberes patrimonia-

les (Castro Calviño & López Facal, 2019; San Martín, 2018; Sevilla, 2017), hasta la documentación de experiencias y documentos integrados a estrategias diversas. Estos dos últimos entran en lo que se define técnicamente como acciones de salvaguardia y constituyen un importante paso en la dirección que el CRESPIAL señala como prioritaria. A saber, iniciativas de participación comunitaria donde se conjuguen proyectos colaborativos entre portadores e instituciones estatales, y proyectos con liderazgo comunitario autónomo.

La otra línea va más allá y conecta las iniciativas de educación patrimonial (de por sí, relevantes) con procesos de más largo aliento para el fortalecimiento institucional comunitario y la gobernanza (Martín Dabezies, 2012; Peña Rincón, 2014). El término *gobernanza* tiene en la literatura internacional dos interpretaciones: (a) gobernanza propiamente dicha que es la regulación de los varios niveles en que actúan las esferas social, política y económica en los estados-nación, y (b) gobernabilidad, que hace énfasis en la gestión técnica de los recursos disponibles (frecuentemente llamados “activos sociales”) para propósitos de desarrollo económico y político, no necesariamente de desarrollo humano con equidad social. Nos referimos aquí al primer sentido del término, y resaltamos que hay una tendencia sistemática hacia la exploración de diversas estrategias que permitan fortalecer la institucionalidad comunitaria (y, a través suyo, el ejercicio cabal de los derechos culturales, en términos de Logan, 2012), y la coordinación intersectorial e interinstitucional. Esto último también es señalado por el CRESPIAL como un desafío común para los países de América Latina y el Caribe.

Por último, cabe recordar una discusión que permanece abierta y que atraviesa las tres dimensiones que hemos abordado: los derechos de propiedad intelectual y las distintas expresiones culturales de las comunidades. Sin lugar a dudas, el contexto post COVID-19 habilita múltiples posibilidades para el aprovechamiento de los saberes y las prácticas tradicionales en distintos ámbitos: recursos naturales y desarrollo de

tratamientos de salud, recursos naturales y desarrollo de productos alimenticios (Filoche & Pinton, 2014), diseños propios para la producción textil (Robertson, 2010), músicas y el ámbito del entretenimiento y la educación intercultural (Hunt, 2018; Landau, 2012), entre otros. Estos ámbitos del PCI dan cuenta de un potencial real de posibilidades donde se pueden concretar procesos de desarrollo sustentable inclusivos tal como lo hemos referido. Sin embargo, la literatura pone en evidencia que aún persisten múltiples problemas por resolver en términos de legislación para la protección de los derechos de las comunidades (Fuente, 2015) y las garantías para ampliar su control sobre los productos derivados y los réditos asociados (Endere & Mariano, 2013; Pérez Peña, 2018). Una de las principales barreras que predomina en el entorno de las llamadas industrias creativas es una concepción sobre los procesos de creación y creatividad que no contempla las complejidades de la cultura y el patrimonio cultural como una fuente colectiva de innovación (Hartley, Wen, & Li, 2015). Si bien el escenario general no es halagüeño hoy, también existe la posibilidad de avanzar en una dirección distinta, una donde se exploren posibilidades para generar nuevas asociaciones y se resignifiquen los aprendizajes de experiencias locales en distintos puntos del hemisferio.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Finalmente, si efectuamos una lectura transversal de la perspectiva teórica desarrollada, el enfoque metodológico multidimensional propuesto y los debates presentados, es posible observar que aparece recurrentemente la necesidad de habilitar miradas integradas e integrales donde se combinen enfoques disciplinares, saberes y ámbitos del patrimonio cultural y del patrimonio cultural inmaterial (Frey, 2004; Hernández, 2010; Throsby, 2010); la necesidad del fortalecimiento de capacidades mixtas para abordar las problemáticas del PCI y las problemáticas de la

sociedad desde el PCI (Antoniadou, 2018; Cerisola, 2019); y la importancia de fortalecer el trabajo intersectorial e interinstitucional (CRESPIAL, 2019; Yúdice, 2018). En términos generales, esta ha sido la postura de la Red de Cooperación Académica en PCI de Latinoamérica y el Caribe —ReCA PCI LAC— desde su formación en 2017. Nuestro propósito ha sido generar aportes en términos de perspectivas teóricas e instrumentos metodológicos que posibiliten habilitar estas miradas integradas e integrales, con una perspectiva amplia que se deriva del análisis de experiencias en torno al PCI en siete países de América Latina. En el marco de la coyuntura actual y de un próximo escenario post COVID-19, consideramos que esta mirada, con soporte empírico y con lectura crítica y propositiva, puede contribuir de forma significativa a comprender en profundidad la potencialidad del PCI como un dinamizador de inclusión social para el desarrollo sustentable en nuestro continente.

6. REFERENCIAS

- Abreu, R. (2015). Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. En C. Tardy & V. Dobedei (Orgs.), *Memória e novos patrimônios* (pp. 67-93). Marseille: Open Edition Press.
- Alabarces, P. (2014). Transcultururas pospopulares. Las culturas populares, las hibridaciones y lo nacional-popular. *Oficios Terrestres*, 1(30), 131-150. Recuperado de : [Link](#)
- Amunátegui Perelló, C. (2006). El origen de los poderes del “Paterfamilias” I: El “Paterfamilias” y la “Patria potestas”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 28, 37-143. doi: 10.4067/S0716-54552006000100002
- Antoniadou, S. (2018). *Culture and Perspective at Times of Crisis: State Structures, Private Initiative and the Public Character of Heritage*. Oxford: Oxbow Books.

Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Baldinger, K. (1958). L'Étymologie hier et aujourd'hui. *Communication au Xe Congrès de l'Association*. Heidelberg: Université de Heidelberg.

Barth, F. (Ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.

Behrman, J. R., Gaviria, A., & Székely, M. (Eds.) (2003). *Who's In and Who's Out: Social Exclusion in Latin America*. Washington, D. C.: Banco Interamericano de Desarrollo.

Buvinic, M. (2004). Introducción: la inclusión social en América Latina. En M. Buvinic, J. Mazza, J. Pungiluppi & R. Deutsch (Eds.), *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina* (pp. 3-35). Bogotá: Banco Interamericano de Desarrollo

Cannella, L., & Picún, O. (2019). *Saberes compartidos. Proceso de inventario de patrimonio cultural inmaterial del Uruguay*. Montevideo: Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación.

Castro Calviño, I., & López Facal, R. (2019). Educación patrimonial: necesidades sentidas por el profesorado de infantil, primaria y secundaria. *Revista Interuniversitaria de Formación Del Profesorado*, 33(1), 97–114. [Link](#)

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (2019). *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: Avances y perspectivas. Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del CRESPIAL*. Cuzco: CRESPIAL

Cerisola, S. (2019). A New Perspective on the Cultural Heritage-Development Nexus: The Role of Creativity. *Journal of Cultural Economics*, 43(1), 21–56. [Link](#)

Chang Vargas, G. (2004). Patrimonio cultural intangible: de lo folklórico, lo popular a lo patrimonial. ¿Cuestión de moda, de saber o semántica? *Revista Herencia*, 16(1-2), 37-51.

Chang Vargas, G., & González Vásquez, F. (1981). *Cultura Popular Tradicional: fundamento de la identidad cultural*. San José: Editorial UNED.

Chappe, R., & Lawson Jaramillo, C. (2020). Artisans and Designers: Seeking Fairness within Capitalism and the Gig Economy. *Dearq*, 26, 80-87. [Link](#)

Chuva, M. (2018). Prefácio. En H. Fraga, C.S.C. Cardoso, E. R. Quevedo, V.L.M.Barroso & R. Andreoni (Orgs.), *Experimentações, políticas culturais e patrimônios* (pp.07-10), Porto Alegre: EST.

Coelho, I., & Uribe Parra, D. (2018). Os Mercados Campesinos De Bogotá: Patrimônio Imaterial E Desenvolvimento Da Economia Campesina Na Colômbia. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 15(1), 56–74. doi.org/10.5007/1807-1384.2018v15n1p56

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2007). *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.

Condesso, F. (2011). Desenvolvimento rural, patrimônio e turismo. *Cadernos de Desenvolvimento Rural*, 8(66), 197–222. doi.org/10.11144/Javeriana.cdr8-66.drpt

Corominas, J. (2009). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Corso, R. (1966). *El folklore*. Buenos Aires: Eudeba.

Cunha Filho, F. (2000). *Direitos Culturais como Direitos Fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro*. Brasília: Brasília Jurídica.

Delfín Alfonso, C., Gallina Tessaro, S., & López González, C. (2011). El hábitat: definición, dimensiones y escalas de evaluación para la fauna silvestre. En S. Gallina & C. A. López González, *Manual de técnicas para el estudio de la fauna* (Vol. 1, pp. 317-350). Santiago de Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto de Ecología.

Duque Quintero, M., Quintero Quintero, M. L., & Duque Quintero, S. P. (2013). Participación de las comunidades en materia ambiental como estrategia para la conservación de la biodiversidad: el caso de los pescadores en la ciénaga de ayapel (córdoba). *Jurídicas*, 10(1), 164-180. Recuperado de: [Link](#)

Endere, M., & Mariano, M. (2013). Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina. *Quinto Sol*, 17(2), 1-20. [Link](#)

Endere, M., & Zulaica, L. (2015). Sustentabilidad Socio-Cultural y Buen Vivir en Sitios Patrimoniales: Evaluación del Caso Agua Blanca, Ecuador. *Ambiente & Sociedade*, 18(4), 265-290. [Link](#)

Filoché, G., & Pinton, F. (2014). Who Owns Guaraná? Legal Strategies, Development Policies and Agricultural Practices in Brazilian Amazonia. *Journal of Agrarian Change*, 14(3), 380-399.

Florescano, E. (1997). El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión. En E. Florescano (Coord.), *El patrimonio nacional de México* (pp. 15-27). México: Fondo de Cultura Económica.

Fonseca, M. C. (2003). Referências culturais: Base para Novas Políticas de Patrimônio. En *O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial* (pp. 93-97). Brasília: Ministério da Cultura.

Frey, B. (2004). La valoración del patrimonio cultural desde una perspectiva económica. *Cuadernos del CLAEH*, 27(88), 41-55. Recuperado de: [Link](#)

Fuente, P. G. (2015). La regulación internacional del acceso a los recursos genéticos y conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas. *Revista Jurídica de La Universidad Autónoma de Madrid*, 32, 155-184. Recuperado de : [Link](#)

Funari, P. P., & Pelegrini, S. (2006). *Patrimônio Histórico e cultural*. Río de Janeiro: Zahar Editor.

Galindo Orrego, M. (2019). Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(1), 29-57. doi: 10.22380/2539472X.569

García, R. (2007). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.

García, D., & Priotto, G. (2008). *Módulo 2: La sustentabilidad como discurso ideológico. Programa de Estrategia Nacional de Educación Ambiental*. Buenos Aires: SAYS.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (1997). El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional. En E. Florescano (Coord.), *El patrimonio nacional de México* (Vol. 1, pp. 57-86). México: Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Coord.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Granada: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.

García Molano, J. (2019). Cocinas tradicionales en declive: riesgo para el patrimonio cultural y la seguridad alimentaria en Guayará. *Antropología y Sociología: Virajes*, 21(2), 15-38. doi: 10.17151/rasv.2019.21.2.2

Giddens, A. (1995). A vida em uma sociedade pós-tradicional. En U. Beck, A. Giddens & S. Lash (Orgs.), *Modernização reflexiva* (pp. 73-134). São Paulo: UNESP.

Ginzburg, C. (2016). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.

Gómez Alzate, A. (2010). El paisaje como patrimonio cultural, ambiental y productivo. *Kepes*, 6, 91-106. Recuperado de: [Link](#)

Gonçalves, J. (2002). O patrimônio como categoria de pensamento. En R. Abreu & M. Chagas, (Orgs.), *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos* (pp. 25-33). Rio de Janeiro: Lamparina.

González Villalobos, Y. J., & Chávez Dagostino, R. M. (2019). Del desarrollo local endógeno al turismo de base comunitaria. *Hospitalidad ESDAI*, 36, 105-124. Recuperado de: [Link](#)

Gramsci, A. (1978). Observaciones sobre el folklore. En Sacristán, M. (comp.) *Antología* (pp. 487-490). Ciudad de México: Siglo XXI.

Grasser, S., Schunko, C., & Vogl, C. R. (2012). Gathering “tea”- from necessity to connectedness with nature. Local knowledge about wild plant gathering in the Biosphere Reserve Grosses Walsertal (Austria). *Journal of Ethnobiology & Ethnomedicine*, 8(1), 31-54.

Guimarães, R. P. (2003). *Tierra de sombras: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa*. Santiago de Chile: CEPAL.

Hartley, J., Wen, W., & Li, H. S. (2015). Economy makers. En *Creative economy and culture: Challenges, changes and futures for the creative industries* (pp. 103-118). London: SAGE Publications Ltd. doi: 10.4135/9781473911826.n8

Hernández, F. M. (2010). Patrimonio y turismo en la

construcción de nuevos territorios. El partido de Coronel Dorrego, provincia de Buenos Aires, como caso de estudio. *Huellas*, 14, 117-149.

Hernández González, A. de M., & Iturbe Vargas, M. (2019). La repercusión del turismo en la identidad cultural de los Pueblos Mágicos de Chiapas. *Hospitalidad ESDAI*, 36, 5-41. Recuperado de: [Link](#)

Hidalgo, M. (2019). Valoración del impacto económico y social del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto, Colombia. *Lecturas de Economía*, 90, 195-225. [Link](#)

Hobsbawm, E. (1992). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Grijalbo.

Horton, R. (26 de septiembre 2020). Offline: COVID-19 is not a pandemic. *The Lancet*, 396, 874. doi: 10.1016/S0140-6736(20)32000-6

Hunt, G. W. (2018). Marching to the Beat of the EU’s Drum: Refining the Collective Management of Music Rights in the United States to Facilitate the Growth of Interactive Streaming. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 25(2), 755-774. Recuperado de: [Link](#)

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2017). *Salvaguarda de Bens Registrados Patrimônio Cultural do Brasil –Apoio e Fomento–* (Vol. 2). Brasília: IPHAN.

Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (1975). *Teorías del folklore en América Latina*. Caracas: CONAC.

International Council on Monuments and Sites (1999). *Carta internacional sobre turismo cultural. La Gestión del Turismo en los sitios con Patrimonio Significativo*. 12ª Asamblea General en México.

Kozinets, R. V. (2014). *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso.

Lenzerini, F. (2011). Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples. *European Journal of International Law*, 22, 101-120. doi: 10.1093/ejil/chr006

Logan, W. (2012). Cultural diversity, cultural heritage and human rights: towards heritage management as human rights-based cultural practice. *International Journal of Heritage Studies*, 18(3), 231-244.

Lombardi-Satriani, L. M. (1978). *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Buenos Aires: Nueva Imagen.

López Ricalde, C., López-Hernández, E., & Ancona Peniche, I. (2005). Desarrollo sustentable o sostenible: una definición conceptual. *Horizonte Sanitario*, 4(2). [Link](#)

Lucero, P., Mikkelsen, C., Sabuda, F., Ares, S., Ondarts, A., & Aveni, S. (2008). *Calidad de Vida y espacio: una mirada geográfica desde el territorio local en Territorio y Calidad de Vida, una mirada desde la Geografía Local*. Mar del Plata y Partido de General Pueyrredón. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Machuca, J. A. (1998). Percepciones de la cultura en la posmodernidad. *Alteridades*, 8(16), 27-41. [Link](#)

Maffi, L. (2007). Biocultural diversity and sustainability. En J. Pretty, A. S. Ball & T. Benton, *The SAGE handbook of environment and society* (pp. 267-278). London: SAGE Publications Ltd. doi: 10.4135/9781848607873.n18

Martín Dabezies, J. (2012). Trascendiendo la Dicotomía en torno a la (In) Materialidad del Patrimonio: Un Acercamiento a Partir de los Conocimientos Ecológicos Locales sobre el Uso de Vegetales. *Revista Chilena de Antropología*, 25, 157-181. doi:10.5354/0719-1472.2012.20257

Martínez Nogueira, R. (2010). La coherencia y la coordinación de las Políticas Públicas. Aspectos conceptuales y experiencias. En *Los Desafíos de la Coordinación*

y la integralidad de las políticas y gestión pública en América Latina. *Proyecto de Modernización del Estado* (pp. 13-46). Buenos Aires: Presidencia de la Nación.

Martins, J. C. (2015). Patrimônio cultural: sujeitos, memória e sentido para o lugar. En A. R. S. Pinheiro (Org.), *Cadernos do patrimônio cultural: Educação Patrimonial* (Vol. 1, pp. 49-60). Fortaleza: Secultfor, Iphan.

Martos Núñez, E., & Martos García, A. (2013). Ecoficciones e imaginarios del agua y su importancia para la memoria cultural y la sostenibilidad. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 36, 71-91. doi: 10.32735/S0718-2201201300036%25x

Max Neef, M. (1994). *Desarrollo a escala humana*. Montevideo: Nordan-Comunidad e Icaria.

Merlinsky, G. (2013). *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires: Fundación CICCUS.

Muñoz-Pogossian, B., & Barrantes, A. (2016). Introducción. En B. Muñoz-Pogossian & A. Barrantes (Eds.), *Equidad e inclusión social: Superando Desigualdades hacia Sociedades más Inclusivas en las Américas* (pp. 13-33). Washington: Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.

Organización de las Naciones Unidas (1992). Convenio sobre la Diversidad Biológica. Río de Janeiro: Organización de las Naciones Unidas, Río de Janeiro. Recuperado en: [Link](#)

Organización de las Naciones Unidas (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Resolución aprobada por la Asamblea General Organización de las Naciones Unidas*. Recuperado de: [Link](#)

Organización Internacional para las Migraciones (2019). Estudio de caracterización de la cultura del Pacífico como bien económico y cultural. Caso: XXII Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez 2018. Bogotá: OIM.

Peña Rincón, P. A. (2014). Etnomatemáticas y currículo: Una relación necesaria. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 7(2), 170-180. Recuperado de Recuperado a partir de: [Link](#)

Pérez Peña, O. A. (2018). Desafíos de la protección jurídica y la gestión del patrimonio cultural ecuatoriano. *Revista Lasallista de Investigación*, 15(2), 194-209. [Link](#)

Pimentel, J. (2003). *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*. Madrid: Marcial Pons.

Porto Gonçalves, C. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas: IVIC.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2018). *What does it mean to leave no one behind? A UNDP discussion paper and framework for implementation*. Recuperado de : [Link](#)

Robertson, K. (2010). Embroidery Pirates and Fashion Victims: Textiles, Craft and Copyright. *Textile: The Journal of Cloth & Culture*, 8(1), 86-111.

Rosas Mantecón, A. R. (2005). Las disputas por el patrimonio. En N. García Canclini (Coord.), *La antropología urbana en México* (pp. 60-95). México: Fondo de Cultura Económica.

Rosas-Baños, M. (2013). Nueva Ruralidad desde dos visiones de progreso rural y sustentabilidad: Economía Ambiental y Economía Ecológica. *Polis*, 34, 2-13. Recuperado de: [Link](#)

San Martín, P. (2018). Abrir la memoria habitando Creativa Monumento. *Propuesta Educativa*, 50(2), 92-104. Recuperado de: [Link](#)

San Martín, P., Andrés, G., & Rodríguez, G. (2014). Construir la memoria plural. Reflexiones acerca de una Comuna físico-virtual. *La Trama de la Comunicación*, 18, 211-229. [Link](#)

Sandoval Aragón, S. L. (2020). El mezcal: enfant terrible de México. Estudio sociológico sobre la cultura y comercialización del mezcal en un contexto globalizado. *Estudios Sociales: Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 30(55), 1-8. [Link](#)

Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el poder, reinventar el poder*. Montevideo: CSEAM-UdelaR, TRILCE.

Santos, M. (2000a). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

Santos, M. (2000b). *La naturaleza del espacio*. Madrid: Ariel.

Santilli, J. (2014). Intersetorialidade, patrimônio e desenvolvimento. En L. dos Santos Roque & M. H. Cunha (Orgs.), *Patrimônio imaterial: fortalecendo o sistema nacional* (p.134-155). Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico Nacional/IPHAN.

Schuschny, A., & Soto, H. (2009). *Guía metodológica: Diseño de indicadores compuestos de desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: CEPAL.

Segato, R. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Sevilla, M. (2017). Transmisión de conocimiento sobre patrimonio cultural en dos festivales musicales. *Apuntes*, 30(1), 88-103. doi: 10.11144/Javeriana.apc30-1.tpcp

Sevilla, M., & Cano, P. (2020). Festivalización y nuevas instancias de agencia: el caso del Petronio Álvarez en Cali (Colombia). *Revista Argentina de Musicología*, 21(2), 61-79. Recuperado de: [Link](#)

Singer, M., Bulled, N., Ostrach, B., & Mendenhall, E. (2017). Syndemics and the biosocial conception of health. *The Lancet*, 389, 941-950. doi: 10.1016/S0140-6736(17)30003-X

Solórzano Gil, M. (2017). La creatividad como motor de desarrollo. El caso de San Cristóbal de las Casas, Chiapas y la Declaratoria de Ciudad Creativa por la Artesanía y Arte Popular de la Unesco. *Revista Turismo y Patrimonio*, 11, 95-112. Recuperado de: [Link](#)

Throsby, C. D. (2010). *The Economics of Cultural Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Topete Lara, H., & Amescua Chávez, C. (Comps) (2013). *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Cuernavaca, México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

UNESCO (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. París: UNESCO.

UNESCO (2003). *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO.

UNESCO (2015). *Principios Éticos para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Paris: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (2019). *Patrimonio Vivo y Educación*. Paris: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

UNICEF (2021). *Educación Intercultural Bilingüe en América Latina. Avances y retrocesos en el marco de la pandemia de la COVID-19*. Panamá: UNICEF. Recuperado de: [Link](#)

Villaseñor Alonso, I., & Zolla Márquez, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6(12), 75-101. Recuperado de: [Link](#)

Williams, R. (1982). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Barcelona: Paidós.

World Commission on Environment and Development (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.

Yúdice, G. (2018). Innovations in cultural policy and development. *Latin America. International Journal of Cultural Policy*, 24(5), 647-663. doi: 10.1080 / 10286632.2018.1514034

Zanfrini, L. (2004). *La convivencia interétnica*. Madrid: Alianza Editorial.

Zumbado Morales, F. (2014). Etnoturismo en El Canton de Buenos Aires, Costa Rica. Retos y lecciones aprendidas. *Revista LIDER*, 25, 151-170. Recuperado de: [Link](#)



Hacia un marco conceptual y metodológico para la construcción del Modelo de evaluación de la sustentabilidad “PCI-Inclusión Social”

Autores:

Patricia Silvana San Martín / María Luz Endere

Norma Levrاند / Gonzalo D. Andrés / Mercedes Mariano

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo primero se abordaron las problemáticas que hoy se suscitan en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y los procesos de inclusión social, con especial atención en la región latinoamericana y caribeña. Nuestra hipótesis central, vinculada a las metas de desarrollo sostenible y los impactos negativos de la pandemia COVID-19, plantea que el PCI es un dinamizador significativo de inclusión social en comunidades que, en general, padecen diversas situaciones de vulnerabilidad social.

La reducción de las desigualdades y el cuidado del hábitat, como ya mencionamos, son metas clave de la Agenda 2030 (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015), las cuales deberán abordarse según el Objetivo de Desarrollo Sostenible 17 (ODS) a través de alianzas estratégicas intersectoriales e interinstitucionales. En esta dirección, y dada su relevancia, la UNESCO garantiza que la cultura se tenga especialmente en cuenta en los ODS, de tal modo que deja explícita la necesidad de articulación de las políticas públicas estatales que deberán implementarse en forma multisectorial y contextualizada, construyendo los Estados miembros sus correspondientes indicadores en cuanto a su implementación y seguimiento.

El enfoque metodológico multidimensional propuesto en el marco de nuestro proyecto “Patrimonio Cultural Inmaterial e Inclusión Social: Aportes para la agenda de desarrollo post COVID-19” y los debates que hoy se presentan en torno al PCI, dan cuenta de la necesidad de un abordaje sistémico complejo. Estos sistemas están compuestos por una serie de elementos heterogéneos y procesos con distintos niveles de interrelaciones (tanto internos como externos), que a su vez configuran diversos subsistemas.

Siguiendo a García (2007), la metodología de trabajo más adecuada para el estudio de los sistemas complejos es el abordaje interdisciplinar. Este autor puso de relieve que dicho estudio requiere la cons-

trucción de un marco teórico común y advirtió que la sola agrupación de investigadores no asegura lo interdisciplinar, definiendo al grupo participante como multidisciplinar. No obstante, en vistas al enfoque multidimensional PCI-Inclusión Social propuesto en el capítulo primero, concebimos que dicho grupo de trabajo —intersectorial, interinstitucional y comunitario— es heterogéneo, siendo varios de sus participantes ajenos a los ámbitos académicos.

Entonces, con el fin de posibilitar —tanto en la forma como en el contenido— la elaboración de un marco teórico consensuado que contemple conocimientos en PCI que han quedado relegados de los sistemas formales de educación, ciencia y tecnología, nos interrogamos cómo desde los ámbitos académicos es posible la construcción de un proceso de formación responsable y sensible en torno al PCI-Inclusión Social, a los fines de generar la disponibilidad hacia nuevas formas de producción de conocimiento sustentadas en una metodología de trabajo que promueva la co/construcción y ejercicio de “intersaberes”.

Esto implica, desde el ámbito académico, escuchar con amplitud y aprender —sin etiquetas— de aquellas personas (portadores) que, si bien no se inscriben en una tradición disciplinar, no por ello carecen de conocimientos y prácticas específicas tradicionales que resultan, en muchos casos, imprescindibles para el abordaje de las diversas problemáticas del hábitat comunitario local y global. Asimismo, esta disponibilidad de escucha horizontal de todas las partes resulta ineludible para que quienes participen en la red heterogénea se asuman comprometidos en la puesta en obra de acciones tendientes a concretar los ODS.

Así, un enfoque metodológico “intersaberes” requiere de una co-construcción socio-técnica-cultural fundamentada en un marco consensuado de saberes y prácticas del PCI, conocimientos disciplinares y prácticas interdisciplinares específicas que pueden ser requeridos para lograr un genuino y coordinado proceso de inclusión social sostenible en un hábitat saludable y equilibrado.

Si el trabajo interdisciplinar ya era reconocido en su práctica como un proceso no exento de tensiones, lo aquí propuesto advierte que la disponibilidad hacia la escucha y la horizontalidad de las voces —necesarias para esta nueva forma de generar conocimiento y soluciones no excluyentes—, es un proceso que no se sustenta con intenciones voluntaristas. Una metodología de trabajo adecuada a la problemática que aquí se trata, requiere de un posicionamiento ético y epistemológico comprometido con la salvaguarda del PCI, además de la configuración de instrumentos y técnicas adecuadas a la trama compleja que esto representa. Todo ello da cuenta de un largo proceso educativo que sería deseable desarrollar desde el inicio escolar.

Distintos sondeos realizados por la Red de Cooperación Académica en Patrimonio Cultural Inmaterial de Latinoamérica y el Caribe (ReCA PCI LAC) dan cuenta que la conceptualización sobre qué es el PCI y la importancia que reviste a nivel comunitario está prácticamente ausente en los desarrollos curriculares de la mayoría de las carreras en la Educación Superior de América Latina y el Caribe, excepto (con bajo porcentaje) en algunas asignaturas específicas relacionadas a la Antropología, la Gestión Cultural, Arte y/o Etnomusicología. No obstante, los enfoques más críticos de la Sociología de la Ciencia y la Tecnología, por ejemplo, reconocen los saberes culturales de las comunidades en sus contextos como una forma de apropiación activa de conocimientos y artefactos para el desarrollo sostenible (e.g. Broncano, 2006; Funtowicz & Ravetz, 1993; Shrader-Frechette, 1995). Sin embargo, por lo general, no se menciona que la mayoría de estos saberes son constitutivos del PCI de las comunidades de referencia.

Entonces, dar comienzo a la construcción de la disponibilidad hacia los intersaberes que solicita la implementación del modelo analítico multidimensional propuesto, amerita en principio visitar algunos conceptos que lo fundamentan y profundizar en los criterios seleccionados de cada dimensión, incluyendo el desglose de los gradientes de medición. Todo lo cual implica un desafío en el marco de los debates

que se plantean desde el campo de las ciencias sociales sobre cómo medir lo intangible.

2. UN ENFOQUE SISTÉMICO-COMPLEJO

El vocablo *complejo* proviene etimológicamente del latín *complexus*, que refiere a algo cuya estructura está trenzada, plegada o enredada. A partir de lo expuesto, es claro que toda acción de desarrollo sostenible que involucre al PCI, solicita que tanto las organizaciones e instituciones como los sujetos intervinientes participen asumiendo un profundo compromiso ético, sin desconocer los procesos del devenir histórico que contextualizan la situación problemática a la que se enfrentan. De hecho, un enfoque no excluyente en el tratamiento de problemas centrales como la lucha contra el hambre, el acceso al agua potable, la salud en contextos comunitarios poco favorecidos cuenta en la región de Latinoamérica y el Caribe con antecedentes académicos reconocidos.

Vale mencionar que, la perspectiva de los sistemas complejos fue introducida por Rolando García (2007) cuando dirigió investigaciones interdisciplinarias en la Federación Internacional de Institutos de Estudios Avanzados y la ONU. Dichas experiencias dan cuenta de la necesidad de tratar las problemáticas sociales y ambientales de la actualidad mediante la adopción de un abordaje sistémico-complejo. En este sentido, se define que:

Un sistema complejo es una representación de un recorte de esa realidad, conceptualizado como una totalidad organizada (de ahí la denominación de sistema), en la cual los elementos no son “separables” y, por lo tanto, no pueden ser estudiados aisladamente. (García, 2007: 21)

Este tipo de sistemas está compuesto por elementos heterogéneos en constante interacción y cambio. Para su estudio se requiere de la articulación de análisis sincró-

nicos y diacrónicos, con el propósito de conocer, por un lado, sus propiedades estructurales en un determinado dado y, por otro lado, identificar los procesos de cambio que conducen a determinadas formas de organización.

Una nueva tendencia, con una mirada holística de la naturaleza, comenzó a imponerse a partir del siglo XX. García recuperó la definición de sistemas abiertos que introdujo Bertalanffy (1976), y sostuvo que cada sistema se encuentra en un constante desequilibrio aparente debido a la interrelación con su entorno. Es decir, que un organismo tiende a la organización en medio del desorden: “es un sistema abierto en un estado (cuasi) uniforme, mantenido constante en sus relaciones de masas en un intercambio continuo de material componente y energías: entra continuamente material del medio circulante, sale hacia él” (Bertalanffy, 1976: 125).³⁷

Esta definición de sistemas abiertos tiene dos implicancias teóricas: (a) el cambio permanente es su rasgo constitutivo y (b) para comprender sus características hay que tener en cuenta los elementos de su entorno. Es decir, los sistemas están integrados por elementos heterogéneos en permanente interacción y son abiertos. Ello significa que están sometidos a diversas interacciones con el medio circundante, como intercambios de materia y energía, flujos de información o

la acción de ciertas políticas (García, 2007). En consecuencia, estos sistemas tienen el carácter de complejos debido a la heterogeneidad de las partes constituyentes, y a la mutua dependencia de las funciones que desempeñan dentro de una totalidad.

Entonces, se podría formular una definición integral del enfoque sistémico-complejo como aquel que evalúa una totalidad organizada conformada por múltiples elementos que están en constante interrelación dialéctica entre el todo y las partes, y que genera desestructuraciones permanentes. A su vez, esta estructura es abierta, ya que está condicionada por el entorno en el que se inserta, lo que significa que los flujos de intercambio con el exterior mantienen al sistema lejos de un estado estacionario.

Desde este posicionamiento, se entiende que la exclusión social afecta a segmentos de la población en situación de vulnerabilidad, que padece privación o limitación de sus derechos, recursos materiales o capacidades. De allí que las propuestas vinculadas al PCI exigen considerar una serie de aspectos heterogéneos que involucren el desarrollo de políticas de inclusión social y prácticas sostenidas no excluyentes.

En este sentido, resulta ineludible que para evaluar las prácticas y los procesos de inclusión social en torno al PCI se vinculen sistemáticamente las condiciones contextuales que configuran los aspectos ambientales, culturales, institucionales, económicos, educativos y tecnológicos.

3. EL PAISAJE CULTURAL COMO “ESFERA DE SIGNIFICACIÓN”

Cuando analizamos desde un enfoque sistémico-complejo la problemática PCI-Inclusión Social, la misma se inscribe en un contexto situado. Entonces, podríamos decir que nos encontramos ante un

37 Ludwig von Bertalanffy (1976) presentó su teoría general de sistemas, producto de la sistematización de investigaciones sobre los organismos biológicos y su relación e intercambio con el medio circundante. Su tesis principal consiste en que cada organismo es un sistema abierto que se relaciona con los demás por medio de complejas interacciones. El autor se opuso a la concepción mecanicista, tradicionalmente hegemónica en su disciplina. Esta concepción concebía la naturaleza a partir de la fragmentación de fenómenos en entidades atómicas y procesos parciales. De esta forma, cada organismo vivo era descompuesto en múltiples fracciones: sus células, sus procesos fisiológicos, su comportamiento, el sustrato de la herencia en sus genes, etc. El propósito principal de Bertalanffy se puede resumir de la siguiente manera: poner en el centro de la teoría a la noción de sistema como categoría explicativa de fenómenos y/o procesos. De esa manera, sería posible construir una teoría que explique fenómenos de diverso tipo y que pueda ser utilizada por diferentes ciencias.

escenario de “paisaje cultural”³⁸ que se reconoce desde un enfoque semio-antropológico como:

...una «esfera de significación» ligada a modos de existencia y de conocimiento que implican realidades de la mente, significantes, como planos de la materia y que en su articulación humana generan experiencias de orden (plano político) marcadas por la fuerza de la historia, las dinámicas de las configuraciones socioculturales y sus obras políticas, en su articulación con el territorio; así como las propias lógicas insertas en el organismo humano y los flujos de vida que acontecen en los procesos ecosistémicos, de los cuales el ser humano hace parte. En ese sentido, la noción de paisaje implica objetos físico-ecosistémicos, prácticas sociales y esquemas mentales de orden discursivo y metadiscursivo (...) que tienen que ser considerados como elementos del modelo interpretativo. (Cárdenas Tamara, 2016: 116)

En el sentido de lo expuesto y siguiendo la tríada peirciana,³⁹ el paisaje cultural se puede entender como

38 Si bien se tiene presente lo enunciado por la Convención sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural (UNESCO, 1972) que pone en relieve la importancia que reviste para los pueblos del mundo la preservación de los bienes definidos en sus artículos primero y segundo al tiempo que alerta sobre los fenómenos de alteración o destrucción a los que están expuestos, pretendemos introducir una mirada semioantropológica más integrada a la noción de hábitat.

39 Charles S. Peirce (1839-1914) fue el primero en postular una ciencia semiótica dedicada al estudio de los signos. Propuso una teoría general de la cognición humana basada en una tríada conceptual y metodológica: la primeridad, la secundidad y la terceridad. Estas categorías funcionarían, según el autor, para el análisis de diferentes aspectos del mundo natural, social y simbólico (Peirce, 2012). La capacidad cognitiva e interpretativa de los humanos habilita una multiplicidad de recorridos signícos. No obstante, la producción de sentidos es compartida mediante los sistemas simbólicos socialmente construidos, los cuales están condicionados por los parámetros culturales y las utilidades viables de cada sujeto y en cada momento histórico. Asimismo, esta capacidad de semiosis no implica sólo una capacidad de mencionar y describir las diferentes clases de objetos. También habilita la descripción, interpretación e intervención del mundo. Todos los procesos mentales son semióticos, los cuales se materializan en signos mediante procedimientos técnicos.

una expresión de las creencias y prácticas existentes, en los cuales podrían también coexistir diferencias marcadas entre los distintos grupos sociales que lo componen, situación evidente en la mayoría de los actuales conglomerados urbanos.

Esta noción, que integra lo natural con lo cultural, convoca a reflexionar acerca de algunas características de los paisajes culturales contemporáneos co-construidos en interacción con los actuales fenómenos mediáticos. Estos territorios materializados con una multiplicidad de componentes conforman ambientes de interacción socio-técnico-culturales donde, por lo general, pareciera tener gran impacto visibilizar el devenir permanente de lo cotidiano vinculado a un sinnúmero de prácticas de consumo. De esta manera, la dinámica de lo efímero se interpone al esfuerzo que solicita abordar problemáticas complejas relacionadas a la pobreza extrema, la exclusión social, el cambio climático, la degradación del hábitat, entre otras (ONU, 2015). La inmediatez continua tampoco favorece la co-construcción de una memoria activa en la comunidad de referencia, memoria que otorga sentido al trayecto del habitar (San Martín, Andrés, & Rodríguez, 2014; San Martín, 2018).

Desde un posicionamiento crítico, Silva Pérez y Fernández Salinas (2015) plantearon que la concepción tradicional del paisaje cultural comporta una simplificación y está direccionada a una política de conservación y resguardo, lo cual abre ciertos interrogantes acerca de dicha noción de paisaje: cuáles paisajes podrían estar sujetos a un proceso de patrimonialización y bajo qué condiciones se instituyen. También desde esa perspectiva, Smith (2006) presentó una mirada sistémica y compleja basada en una nutrida cantidad de estudios en distintos paisajes culturales. Demostró cómo la noción de *patrimonio* se inscribe como un proceso de comunicación cultural. Este proceso otorga sentido a la experiencia presente involucrando la negociación de la memoria, la identidad y el sentido de lugar. De este modo, y más allá del *canon de patrimonialización*, “la información y el conocimiento

que denotan y connotan los paisajes culturales se basan en significados y síntomas-signos noticiosos que desvelan valiosos contenidos y formas de expresión” (Cárdenas Tamara, 2016: 125). Los mismos, nos hablan directamente del PCI, por lo cual la perspectiva diacrónica contextualizada de las dinámicas del habitar y las transformaciones sucesivas de dicho paisaje cultural son componentes clave a considerar en el núcleo del modelo PCI-Inclusión Social.

4. ACERCA DE LA MEDIATIZACIÓN

Siendo el paisaje cultural una “esfera de significación” y poniendo en foco la problemática de salvaguarda del PCI, resulta relevante la noción de mediatización planteada por Verón (2013, 2015), que también parte del marco teórico peirceano. En esta dirección, el mencionado autor postuló a la mediatización como un fenómeno semiótico que acompañó al proceso del ser humano. Es decir, los procesos semióticos y las materializaciones del sentido serían un elemento constitutivo de la especie humana, elemento que se puede rastrear desde hace por lo menos unos seis milenios.⁴⁰

Tal como propuso Peirce (2012), la interpretación —el interpretante— es un componente de la significación y la producción de sentidos socialmente compartidos establece límites socioculturales a los objetos apropiados y a la creación de nuevos objetos. Es de-

cir, si bien la potencia de la semiosis es infinita, los sistemas simbólicos socialmente construidos están condicionados por los parámetros culturales y las utilidades viables de cada sujeto en un momento histórico dado. Así entendida, la semiosis sería el proceso de producción de signos que circulan socialmente y, por tanto, la historia de la mediatización sería la secuencia de signos o técnicas que resultaron justamente de dichas materializaciones (Verón, 2013, 2015). Es decir, toda práctica comunicativa está materializada de alguna forma: no hay mediatización sin materialidad del sentido. Esta noción resulta clave para entender al PCI como un proceso dinámico, pero también comprender su fragilidad ante determinadas situaciones de vulnerabilidad social.

En efecto, la salvaguarda del PCI solicita, en términos de Peirce, que la utilización de una técnica o artefacto (primeridad) tenga permanencia en el tiempo (segundidad) y conforme hábitos de uso aceptados y negociados socialmente (terceridad). En definitiva, si la mediatización es el resultado operacional de la capacidad de semiosis, el proceso simbólico de creación de materialidades constituye una exteriorización de procesos mentales que permanecen en el tiempo (San Martín & Andrés, 2021). Por ejemplo, Merge Rosso (2017), en sus trabajos sobre la “Cofradía de las arañas”, describió estos procesos propios del PCI desde una perspectiva semiótica dando relevancia a los sentidos que configuran la producción de objetos materiales.

El enfoque analítico, que entiende a los factores psíquicos, semióticos y culturales como dinamizadores de los sistemas sociotecnológicos, integra de forma indisoluble los aspectos biológicos y sociales como condición de lo humano, sin que uno se imponga sobre el otro (Lewontin, Rose, & Kamin, 2009). Este modo de entender el funcionamiento de un sistema socio-tecnológico-cultural se complementa con las características de los sistemas biológicos y físicos. Siendo la mediatización sociotécnica un aspecto definitorio de la conformación comunitaria en general, el devenir histórico da cuenta de una multiplicidad de sistemas,

40 Asimismo, la perspectiva cognitiva de Vygotsky (1934/2016) se fundamentó en que la vida material del hombre se encuentra mediatizada por instrumentos y herramientas creadas socialmente, entre las cuales la más importante es el lenguaje. Es decir, la configuración de la conciencia humana es el resultado evolutivo de la incorporación de instrumentos mediatizadores entre el sujeto y el mundo que lo rodea. Para el autor, entonces, esta capacidad permitió el desarrollo de la actividad psicológica de los seres humanos, que lo diferencia del resto de los animales, dando lugar a su evolución biológica y su consecuente desarrollo socio-histórico.

técnicas y artefactos que fueron co-construyendo diversos marcos sociotécnicos en las distintas culturas (Bijker, 1995).⁴¹ Por lo que la historia de la mediatización da cuenta de una significativa multiplicidad de paisajes culturales, adecuados a las tecnologías infocomunicacionales disponibles y la singularidad de cada ambiente identificado en su valor patrimonial (Cid Jurado, 2018).

Los paisajes culturales son un componente de este complejo sistema, pero, a su vez, están transversalizados por la totalidad de los ámbitos mencionados y se entranan con otros elementos del sistema. Por caso, están atravesados por una significativa diversidad de tecnologías infocomunicacionales. Lo cual comporta un factor clave en el actual momento histórico, donde la circulación y el acceso de la información se estructuran en torno a la expansión de la digitalización, tras el distanciamiento físico que impuso la pandemia de COVID-19.

Durante el 2021 fue posible observar nuevas formas de representación del conocimiento y de socialización del PCI, además de fortalecer el registro para su salvaguarda. A su vez, se han fortalecido iniciativas novedosas con diferentes requerimientos de habilidades específicas en torno a la multiplicidad de posibilidades de composición de objetos digitales y/o con soportes mixtos que conforman paquetes textuales, sonoros, audiovisuales y/o interactivos (Kenderdine, 2018). En estas prácticas, la interactividad entre participantes, utilizando y produciendo con herramientas digitales, configura un complejo dispositivo experiencial de alto dinamismo, que habilita una diversidad de co-construcciones que potencian la circulación del PCI. Esto se constituye en un material de alto valor para la Educación en todos sus niveles y modalidades: un horizonte para activar una dinámi-

ca de acceso al conocimiento sustentada en la construcción de intersaberes.

5. “INTERSABERES” Y APROPIACIÓN CREATIVA DE TECNOLOGÍAS

El proceso de apropiación activa de cualquier soporte o conocimiento técnico requiere que sea compatible con ciertos hábitos y necesidades de las personas, resuelva ciertos problemas sociales y se institucionalice como práctica socialmente extendida. En el recorrido efectuado se hacen evidentes los aportes de la teoría de la mediatización y el enfoque sistémico al análisis de los componentes culturales y los procesos sociotécnicos. En este sentido, es clave destacar que existe consenso a nivel internacional que la cultura (desde una visión integral) debería ser el cuarto pilar del desarrollo sostenible. En esa dirección, Martinell Sempere (2020) argumentó que si la Agenda 2030 apunta a “transformar nuestro mundo” debería haber otorgado a la cultura un mayor protagonismo.

El estudio sobre la apropiación de tecnologías es un tipo de análisis que privilegia la perspectiva subjetiva de la acción, ya que tiene en cuenta las prácticas de uso de los artefactos y sistemas técnicos, así como las posibilidades de su resignificación por parte de determinados grupos sociales. Desde un enfoque socio-técnico-cultural, no sólo interesa qué hace la tecnología en las personas y qué hacen éstas últimas con las tecnologías, sino también qué se produce cuando un conjunto de factores humanos y no humanos se pone en relación. Por eso, para estudiar las prácticas de uso de tecnologías que realizan distintas instituciones, comunidades o tribus urbanas en un ámbito sociohistórico específico, se recurre a técnicas cualitativas que indaguen sobre las prácticas cotidianas, hábitos culturales y representaciones simbólicas de los sujetos. Es decir, los procesos de apropiación tecnológica se concretan

⁴¹ En este paradigma Thomas, Becerra y Bidinost (2019) plantean que las tecnologías son soportes, artefactos y formas de organización (cognitivas, materiales y prácticas) que producen las personas para prolongar o modificar un estado de cosas particular.

en contextos situados, en función de las particularidades socioeconómicas, culturales y políticas de un grupo social o una comunidad específica. Entonces, es importante tener en cuenta que la praxis individual o colectiva en relación con los sistemas técnicos no posee una lógica única, ya que remite también a prácticas, representaciones y concepciones compartidas de los diferentes grupos que la utilizan, o sea que nuevamente aquí el PCI está presente.

Llegado a este punto retomamos dos nociones transversales a la cuestión intersaberes-apropiación creativa de tecnología: *práctica y agencia*. Siguiendo a de Certeau (1996), consideramos que la práctica remite a un hacer, a una praxis de apropiación que los sujetos realizan y experimentan en su vida cotidiana. No obstante, esta práctica se identifica con aquellas acciones que tienen un carácter inventivo, a los modos de marcar socialmente los objetos técnicos o culturales disponibles. Esto implica tomar lo dado y modificarlo, resignificar. Esta “acción creadora”, tiene carácter performativo y da cuenta también de: (a) los fenómenos de transculturación que se han dado en el trayecto histórico de las diversas culturas a nivel global y (b) de la riqueza del PCI como memoria activa. Por su parte, Giddens (2015) planteó la noción de agencia como una “conciencia práctica” que se comprende por su propio hacer. En la misma acontece la motivación a la acción, su registro reflexivo, el saber de la cotidianidad. Entonces, hablar de práctica y agencia, en el marco de lo expuesto, es asumir su recursividad.

De modo que el desarrollo de un artefacto o sistema tecnológico es el resultado de un proceso socio-técnico-cultural donde intervienen factores heterogéneos: disposiciones técnicas, prácticas individuales y grupales, conocimientos, saberes, regulaciones, financiamientos, proyectos u objetivos colectivos. Esta conjunción de factores, desde un enfoque metodológico “intersaberes” habilitaría la posibilidad real de procesos de desarrollo sostenible a partir de prácticas no excluyentes. Por estas razones, el modelo

analítico multidimensional PCI-Inclusión Social pretende deconstruir algunas visiones tecnocráticas que prevalecen en la formación superior y en ámbitos académicos, que obturan otras formas de tratamiento sociocultural de la problemática de la apropiación de tecnologías y conocimientos.

6. MARCO CONCEPTUAL PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL MODELO

En el primer capítulo se desarrolló la perspectiva teórica que permite comprender de manera relacionada las diferentes dimensiones que entran en juego en la gestión sustentable del PCI. En este sentido, se explicitaron los conceptos y nociones fundamentales que fueron configurando la trama en la que se inserta el modelo metodológico que aquí se va a desarrollar. Por ello, en este apartado proponemos explicar el proceso de construcción de los indicadores que permiten medir la sustentabilidad de determinadas prácticas y manifestaciones del PCI.

En primer lugar, resulta necesario comprender que un indicador compuesto (Schuschny & Soto, 2009) es una representación simplificada que busca resumir en un índice un concepto que es multidimensional. En este sentido, los mismos pueden ser de carácter cuantitativo o cualitativo según los intereses y objetivos de quien los utiliza. En términos técnicos, un indicador se define como una función de una o más variables que de manera conjunta “miden” una característica o atributo.

Para la elaboración de los indicadores en el marco de este proyecto, resultó fundamental la noción de *sustentabilidad*. Como es ampliamente conocido, los debates contemporáneos sobre el desarrollo sustentable surgieron en las Conferencias de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano (en particular Estocolmo, 1972 y Río de Janeiro 1992). Sin embargo, el concepto de desarrollo

sustentable⁴² enunciado por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo —habitualmente conocida a partir de su Informe final, que lleva el nombre de su presidenta Go Brundtland— ha sido el que ha tenido amplia aceptación y ha permeado tanto los debates científicos como políticos, fundamentando decisiones en ámbitos nacionales e internacionales.

El concepto de desarrollo sustentable del Informe Brundtland procura establecer un equilibrio entre las necesidades de las generaciones actuales y futuras (World Commission on Environment and Development [WCED], 1987). No obstante, desde su publicación, diversas voces han cuestionado y debatido este concepto, postulando, en todos los casos, enfoques normativos (Alkire & Deneulin, 2018). Este proyecto —cuyos resultados son plasmados en la presente publicación— posee también un enfoque normativo, tendiente a posibilitar políticas que atiendan, evalúen y propongan medidas para lograr la sustentabilidad de las manifestaciones inmateriales en el contexto de post-pandemia.

La preocupación por la relación entre el patrimonio cultural y el desarrollo no es nueva. La misma puede rastrearse hasta las campañas internacionales de salvaguarda de monumentos, tanto en el contexto de la descolonización como de la guerra fría, y se tradujo en un debate para integrar las políticas culturales en las estrategias de desarrollo. En ese marco, la “Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de la Cultura” (Venecia, 1970) hace referencia a las nociones de desarrollo cultural, así como a su dimensión financiera. Este posicionamiento, que vincula la cultura al desarrollo económico ha sido sustentado también por el informe “Nuestra Diversidad Creativa”, que desta-

có el papel de las políticas de preservación del patrimonio cultural como parte del desarrollo económico (Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, 1996).

Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX se ha producido un acercamiento entre el enfoque de derechos y desarrollo, procurando su integración en el ámbito internacional. No es objeto de este trabajo describir estos movimientos, que culminaron en la adopción de una estrategia que vincula tanto la eficiencia económica y la protección de los recursos naturales como cuestiones sociales y éticas más amplias. En el ámbito internacional, la misma se enunció en la adopción de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) por parte de la Asamblea General de Naciones Unidas en 2015 (ONU, 2015). El foco orientador de estos objetivos, actualmente se centra en el bienestar de las personas, posibilitando una ampliación de las libertades y capacidades humanas entre las cuales las manifestaciones culturales juegan un rol central.

Se han identificado diferentes dimensiones de la sustentabilidad, en especial la política, ambiental, económica y sociocultural. García y Priotto (2008), indican que la esfera sociocultural de la sustentabilidad, en todas sus dimensiones, implica la preservación de la diversidad en su sentido más amplio, manteniendo el sistema de valores, prácticas y símbolos de identidad, que permiten la reproducción del tejido social y garantizan la integración nacional a través de los tiempos.

La articulación entre los conceptos de sustentabilidad y patrimonio cultural se ha intensificado en las últimas décadas. Así, un conjunto de documentos internacionales relativos al patrimonio cultural, emanados de la UNESCO y del ICOMOS, han incorporado la dimensión de la sustentabilidad, aunque con diversos grados de intensidad y ejes de debate (Cantar, Endere, & Zulaica, 2021).

Como indica Nocca (2017: 25), resulta necesario elabo-

42 En el Informe Brundtland, se definió al desarrollo sostenible como aquel que satisface las necesidades de la generación presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades (WCED, 1987).

rar herramientas que permitan evaluar “la contribución del patrimonio cultural al logro del desarrollo sostenible (considerando los beneficios multidimensionales que puede producir) y la identificación de un nuevo modelo eficaz para la gestión sostenible del patrimonio cultural”. El modelo que se desarrolla aquí procura avanzar en esta dirección ofreciendo herramientas metodológicas para su adaptación en casos concretos.

En este marco, el concepto de inclusión social resulta entonces, un insumo relevante al momento de elaborar indicadores de sustentabilidad del PCI. Si bien los desarrollos teóricos de este concepto son vastos, y resulta particularmente relevante la elaboración de la sociología norteamericana, se ha optado por una noción más amplia, que permita evidenciar los aportes del modelo multidimensional a este aspecto. Como se indicó en el primer capítulo, el concepto de inclusión hace foco en las capacidades individuales y colectivas para lograr la realización personal. Ello implica no sólo las posibilidades individuales de lograr los intereses manifiestos, sino también de formar parte de una comunidad de valores, con lo cual el sentido de pertenencia social resulta un componente destacado en este modelo.

A partir de estos fundamentos, se propone una metodología capaz de traducir las perspectivas teóricas planteadas en indicadores cualitativos, susceptibles de servir como insumo para evaluar la complejidad de los procesos vinculados al PCI. Así, desde el análisis de estudios de caso en los que trabajan los y las autoras de este libro, en primer lugar se identificó la red de actores, agentes e instituciones vinculadas con los procesos de patrimonialización y gestión del PCI: sociedad civil; comunidades, grupos e individuos; comunidades indígenas; instituciones; además del propio Estado en sus distintos niveles de gobierno.

Al considerar a la sociedad civil, no encuadramos este término exclusivamente en los debates filosóficos y de teoría política que oponen una unidad social al Estado. Además de estas teorizaciones, referimos a

múltiples configuraciones de lo social, que consideran a la sociedad civil como un conjunto heterogéneo con contradicciones internas, diversas estructuras de poder y múltiples intereses divergentes. La ciudadanía se considera, entonces, como sujeto de derechos individuales y colectivos, aquellos sujetos que reivindicarían nuevos derechos y también a aquellos sujetos excluidos que se movilizan por la inclusión. Así, la sociedad civil y la ciudadanía son conceptos convergentes. La primera puede entenderse “como aquel conjunto de actores que contribuye específicamente a la reconstrucción de la *polis*, y la ciudadanía como aquel sujeto de demandas y proyectos que reconstituyen efectivamente el espacio donde la sociedad y el país se producen como tales” (Garretón, 2006: 157).

La noción de comunidad ha sido ampliamente discutida en el ámbito del PCI, a partir de que la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial establece a la comunidad como un actor relevante en la producción, salvaguarda, mantenimiento y recreación de estas manifestaciones (Bortolotto, 2014). En el *Glosario del patrimonio cultural inmaterial*, preparado por una reunión de expertos convocada en 2002, se define la comunidad como las personas que comparten un sentido de pertenencia a un grupo. Esto puede manifestarse, por ejemplo, en un sentimiento de identidad o en un comportamiento común, así como en las actividades y el territorio compartido. Asimismo, las personas pueden pertenecer a más de una comunidad (Zanten, 2002). En este glosario, la acepción de comunidad cultural es una especie dentro del género cultural, identificada a partir de la distinción con otras comunidades tanto por su propia cultura, o cercanía cultural como por una variante de la cultura de referencia (Zanten, 2002).

La Convención de 2003 refiere a las comunidades, grupos e individuos. En la reunión de Tokio de 2006 para la puesta en marcha de la Convención de la UNESCO, se definieron los términos de comunidades, grupos e individuos señalando que las comunidades son:

Las redes de personas cuya percepción de identidad o conexión común surge de una relación histórica compartida que está enraizada en la práctica y transmisión de su PCI, o en su compromiso con este patrimonio. Los grupos están formados por personas, dentro de una misma comunidad o de distintas comunidades, que comparten algunas características como habilidades, experiencia y conocimientos especiales, y por tanto llevan a cabo ciertos roles concretos en la práctica presente y futura y en la recreación o transmisión de su PCI. Los individuos, por su parte, son aquellas personas que, dentro de una misma comunidad, o de diferentes comunidades tienen habilidades, conocimientos, experiencias concretas u otras características, y por tanto realizan ciertos papeles concretos en la práctica presente y futura y en la recreación y/o transmisión de su PCI. (Querol, 2020: 273)

En ese marco, las comunidades indígenas revisten características particulares no sólo por su identificación y reconocimiento étnico e identitario sino por ser, además, sujetos de derechos y garantías otorgadas por las normas de mayor jerarquía a nivel nacional, regional e internacional (e.g. constituciones nacionales, Convenio 169 de la OIT, leyes indígenas). Cabe señalar que los “Pueblos indígenas” han sido definidos como:

[Las] comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades preinvasoras y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Ellos constituyen actualmente sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su continuidad como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (Martínez Cobo, 1986:30)

Se ha afirmado que el patrimonio cultural de los pueblos indígenas es un concepto holístico e intergene-

racional basado en valores materiales y espirituales comunes. Comprende manifestaciones tangibles e intangibles de sus modos de vida, realizaciones y creatividad, y debería considerarse una expresión de su libre determinación y de sus relaciones espirituales y físicas con sus tierras, territorios y recursos. Se compone de todos los objetos, sitios, plantas y especies animales, costumbres y prácticas, expresiones, creencias y conocimientos, cuya naturaleza o uso se ha transmitido de generación en generación y que se consideran que son propios de un pueblo particular o de su territorio⁴³ (Endere, 2019).

En los debates sobre desarrollo, los términos instituciones y organizaciones son utilizados habitualmente como sinónimos. Por otra parte, existe un importante acervo epistemológico en disciplinas de la sociología, la economía, la antropología, el derecho, entre otras. El concepto que utilizamos incorpora los aspectos normativos de las instituciones (creencias, normas y reglas que permiten el desarrollo de funciones) y la estructura de funciones reconocida y aceptada de las organizaciones. Así, las instituciones configuran “órdenes negociados que son construidos, mantenidos y transformados por la interacción social” (Appendini & Nuijten, 2002: 75).

En el ámbito del PCI las instituciones involucradas en el modelo pueden clasificarse en: instituciones educativas (de diversos niveles); instituciones vinculadas con la producción (cooperativas, asociaciones o grupos de interés que realizan su producción basados en técnicas artesanales ancestrales); instituciones de gobierno local (barrios con comités de ancianos, comités gubernamentales locales, jefes/autoridades tradicionales); instituciones culturales (comités de gestión de festivales tradicionales, organizaciones de promoción de manifestaciones inmateriales) entre otras.

43 Opinión N°8 (2015) del Mecanismo de Expertos -A/HRC/30/53).

La noción de Estado, finalmente, posee una trayectoria importante en los debates jurídicos, filosóficos y políticos. El concepto utilizado en este proyecto remite estrictamente a la organización de la comunidad política, que posee soberanía y es fuente de derecho para las personas que habitan el territorio al cual se circunscribe. Sin desconocer que se trata de una ficción jurídica, que debe ser estudiada en la configuración espacio-temporal específica, consideramos que el Estado es un agente interventor de la vida social, que produce discursos autolegitimantes y que lo inscriben en el mundo social (Bourdieu, 2014).

7. MARCO METODOLÓGICO DEL MODELO

La construcción del modelo analítico multidimensional de sustentabilidad PCI-Inclusión Social se basa en la elección de un conjunto de aspectos que sean medibles, y que aporten información acerca de la recreación y transmisión de una práctica del PCI y las posibilidades de inclusión social que la misma ofrece. Para ello, inicialmente se considera que las prácticas culturales no se reproducen de manera aislada a los procesos de producción y circulación social sino “como un campo cultural donde interactúan la producción social, la distribución y el uso de aquellos bienes que se caracterizan como patrimoniales” (Mariano, Endere, & Mariano, 2014: 247).

De modo similar, estas prácticas se inscriben en un contexto social, ambiental, territorial y de relaciones humanas y humano/tecnológicas que exigen una mirada compleja, como se indicó antes. En este sentido, quienes recrean una manifestación cultural inmaterial se expresan, toman conciencia de sí mismos, ponen en cuestión sus propias realizaciones y buscan nuevas significaciones, a partir de revelar el valor subyacente de estas prácticas (Conforti, Mariano, & Endere, 2009).

En cuanto a la elección, descripción y elaboración de las dimensiones que deben considerarse en una eva-

luación de sustentabilidad, pueden considerarse al menos dos maneras de desarrollarlas: por una parte, se propone una elaboración por expertos (*top-down*); por otra, se procura un enfoque participativo comunitario (*bottom-up*) (Reed, 2000). Si bien esta última resulta la más eficiente y es la propugnada a partir de la co-construcción de intersaberes, para elaborar el modelo en la escala abstracta que aquí presentamos, hemos trabajado con la primera modalidad. A partir del aporte que realizó cada integrante del proyecto, y de la revisión de bibliografía, se consideraron las seis dimensiones analíticas que han sido presentadas en el capítulo 1. A modo de orientar el hacer metodológico, cada una de estas dimensiones fue desagregada en lo consensuado como posibles indicadores para el abordaje de la problemática PCI-Inclusión Social.

Como se advirtió en el primer capítulo, los indicadores deben ser definidos teniendo en cuenta la unidad de análisis, por lo cual podrían agregarse otros o de ser necesario reformularse. Para caracterizar dicha unidad debe identificarse, en primer lugar, la ubicación espacio-temporal y extensión social de la misma, lo cual debe complementarse con una descripción del contexto. En segundo lugar, deben establecerse objetivos y metas para la evaluación de sostenibilidad del PCI, para lo cual procuramos algunas pistas conceptuales con las cuales esbozar estos objetivos. A partir de allí, es necesario identificar, seleccionar y evaluar sub-indicadores, que permitan desagregar lo presentado en el modelo multidimensional. Como se explicó, los indicadores y/o sub-indicadores deben ser elaborados para cada caso concreto, y es necesario que definan claramente el atributo que se desea medir y que exista información confiable para realizar la medición. La recolección y análisis de esta información constituye el cuarto paso de la evaluación; sin embargo, la posibilidad de que existan estos datos y la accesibilidad a los mismos deben ser parte de la tercera etapa. En este sentido, considerando el alcance y complejidad de la unidad de análisis, es posible que se produzcan los datos especialmente para la evaluación a partir de entrevistas, encuestas, grupos focales. Finalmente,

sobre la organización y presentación de los datos no ahondaremos en este trabajo, aunque estos aspectos resultan relevantes para evidenciar la contundencia de los resultados obtenidos por esta evaluación y facilitar la toma de decisiones en relación al PCI.

Nos interesa, en este punto, considerar de qué manera pueden elaborarse los indicadores a partir de las dimensiones mencionadas. Para ello, debe tenerse en cuenta que existen cientos de sistemas de indicadores definidos, tanto a nivel global, como nacionales e incluso locales.⁴⁴En el ámbito del patrimonio cultural, existen algunos antecedentes de construcción de indicadores para la evaluación de la sustentabilidad en el aspecto sociocultural (Álvarez & Zulaica, 2015; Endere & Zulaica, 2015; Levrant & Zulaica, 2021; Nocca, 2017; Sánchez & Zulaica, 2018). Sin embargo, la propuesta de indicadores para la evaluación de sustentabilidad del PCI resulta novedosa.

La comprensión de la complejidad y multidimensionalidad del modelo explica que la definición de cada indicador como asimismo sus gradientes se deban realizar en cada caso concreto, incorporando, cuando sea necesario, sub-indicadores. Estos representan el comportamiento de ciertos aspectos o subsistemas que componen la manifestación o práctica que se desea estudiar. La elaboración de gradientes de los indicadores debe considerar que lo óptimo es aquello que resulta posible alcanzar en determinadas situaciones (la unidad de análisis). A modo de ejemplo, algunas manifestaciones inmateriales permiten ser incorporadas al mercado con beneficio para sus productores, tales como las artesanías, siendo en estos casos la evaluación de la sustentabilidad económica relevante; no obstante, en el caso de rituales religiosos, la posibilidad de incorporación al mercado debe ser evaluada de otra manera. La suma de los gradientes de indica-

dores permite construir índices de sustentabilidad.

Cabe destacar, además, que la posibilidad de realizar evaluaciones comparativas resulta limitada a menos que se consideren casos similares, o que provengan de la misma región, cuyos parámetros no sean disímiles. Si este es el objetivo inicial del estudio, es necesario construir indicadores que puedan replicarse en cada uno de los casos a comparar.

En el modelo presentado en el primer capítulo hemos definido seis dimensiones y propuesto una serie de indicadores generales por dimensión, los que deben desagregarse para el caso concreto. Con la finalidad de ejemplificar la modalidad de funcionamiento del modelo, presentamos a continuación el desarrollo de un sector de la dimensión político-institucional. A los fines de determinar una hipotética unidad de análisis, consideraremos que la evaluación se realiza para conocer la sustentabilidad de las normas de salvaguarda del PCI en un país organizado con una forma de gobierno unitaria, sin determinarlo para los fines de este ejemplo. Para desarrollar el ejemplo se escogió el indicador “Efectividad en la implementación de las normas y políticas de salvaguarda del PCI”. Dado que es un indicador complejo, que involucra tanto lo normativo como lo político, para facilitar el análisis se desarrollará sólo lo relativo a la implementación de las normas, como se podrá observar en el cuadro de la página siguiente.

En el ejemplo presentado debe considerarse que el marco jurídico al que hacemos referencia incluye no sólo aquel en el que se inscribe la manifestación del PCI sino también el marco normativo del patrimonio cultural en general (ratificación de convenciones, leyes generales, leyes particulares, etc.). Por ello, el conjunto de sub-indicadores relativos a la existencia de normas prevén evaluar un aspecto estático de la regulación, aunque con una perspectiva amplia acerca de su impacto.

En este sentido, los sub-indicadores incluidos en el primer grupo se fundamentan en una evaluación tra-

44 Entre las fuentes consultadas, cabe señalar que la UNESCO (2014) especifica en un manual metodológico indicadores de cultura para el desarrollo.

DIMENSIÓN	POLÍTICO-INSTITUCIONAL
Indicador	Efectividad en la implementación de las normas y políticas de salvaguarda del PCI
Sub-indicadores	Relativos a la existencia de normas: • Ratificación de la Convención para la Salvaguarda del PCI (2003). • Existencia de una norma nacional de PCI. • Grado de operatividad de la norma nacional (necesidad o no de reglamentación). • Grado de correlación entre la norma de PCI nacional y la Constitución Nacional. • Grado de correlación entre la norma de PCI nacional y la Convención de 2003 e instrumentos de soft law derivados de la misma (i.e. Directrices Operativas; Principios Éticos para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, etc.). • Grado de adecuación de la norma de PCI nacional a los instrumentos internacionales de derechos humanos. • Grado de correlación entre la norma de PCI nacional y las normas sobre comunidades indígenas. • Grado de correlación entre la norma de PCI nacional y la/las normas sobre derechos de propiedad intelectual. • Reconocimiento de los derechos de las comunidades, grupos e individuos a seguir ejerciendo sus prácticas, representaciones, expresiones y conocimientos para garantizar la viabilidad del PCI. • Respeto de los usos consuetudinarios.
	Relativos a la definición de PCI: • Incorporación de los elementos y manifestaciones establecidos en la Convención de 2003. • Incorporación de otros elementos y manifestaciones no incluidos en la Convención de 2003.
	Relativos al inventario del PCI: • Creación de uno o más inventarios del PCI. • Previsión del mantenimiento/actualización del inventario en la norma nacional. • Determinación de uno o más organismos de aplicación encargados de realizar y mantener el inventario del PCI. • Grado de capacitación de los funcionarios del organismo de aplicación. • Grado de capacitación del personal del organismo de aplicación para realizar el inventario. • Grado de infraestructura del organismo de aplicación para realizar el inventario. • Presupuesto previsto en la norma nacional para realizar el inventario. • Grado de concertación entre el/los organismos de PCI y otros organismos nacionales o de unidades sub-nacionales. • Previsión de la participación de las comunidades, grupos e individuos en la realización del inventario. • Grado de participación de las comunidades, grupos e individuos en la realización y actualización del inventario. • Grado de actualización del inventario. • Grado de accesibilidad a la información del inventario. • Grado de diversidad de los elementos y manifestaciones previstos en la norma que han sido inventariados.
	Relativos a las medidas de salvaguarda: • Existencia de medidas de identificación y documentación previstas en la norma nacional. • Grado de promoción de actividades de investigación sobre el PCI en la norma nacional. • Previsión de instrumentos de valorización del PCI o de los portadores del PCI. • Previsión de instrumentos de transmisión del PCI en la norma nacional. • Previsión de instrumentos de revitalización del PCI en la norma nacional. • Determinación de facultades u obligaciones de uno o más organismos de aplicación para desarrollar programas de salvaguarda. • Grado de capacitación de los funcionarios del organismo de aplicación. • Grado de capacitación del personal del organismo de aplicación para desarrollar programas de salvaguarda. • Grado de infraestructura del organismo de aplicación para desarrollar programas de salvaguarda. • Presupuesto previsto en la norma nacional para realizar programas de salvaguarda. • Grado de concertación entre el/los organismos de PCI y otros organismos nacionales o de unidades sub-nacionales para desarrollar planes de salvaguarda. • Grado de participación de las comunidades, grupos e individuos en las acciones de salvaguarda.
	Relativos a las sanciones: • Existencia de sanciones administrativas por incumplimiento de los deberes de funcionario público. • Existencia de sanciones administrativas para el personal del organismo de aplicación. • Existencia de sanciones administrativas ante situaciones que pueden vulnerar los derechos de las comunidades, grupos o individuos sobre su PCI. • Existencia de sanciones penales ante situaciones que pueden vulnerar los derechos de las comunidades, grupos o individuos sobre su PCI. • Grado de amplitud de la legitimación activa para reclamar judicialmente acciones de salvaguarda del PCI.
	Relativos a la vinculación entre la norma de PCI y otras regulaciones o políticas públicas: • Grado en el que el PCI y su salvaguarda están integrados en la educación. • Grado de promoción de actividades de investigación sobre PCI en el sistema académico y científico nacional. • Grado de relación entre las normas de salvaguarda del PCI y de protección de espacios naturales asociados. • Grado de articulación de las normas de PCI con las políticas de promoción de pueblos indígenas y políticas sociales para comunidades rurales y/o campesinas.

Cuadro . Ejemplo de desarrollo de sub-indicadores de evaluación de sustentabilidad

Fuente: Elaboración propia de los autores en base a Endere y Zulaica (2015) y Levrand y Zulaica (2021)

dicional de la calidad de las normas (Marcos, 2009). Conforme la misma, se pondera la calidad técnica en términos formales (adecuación de los procedimientos y competencia para dictar la norma) y materiales o de fondo (compatibilidad con los derechos y garantías establecidos por normas de mayor jerarquía).

En el ámbito del PCI resultan de particular interés las normas relativas a la protección de las tradiciones y cultura de los pueblos indígenas, por cuanto estas comunidades han sido forzadas a una asimilación cultural y la comunidad internacional ha reconocido su vulnerabilidad frente a procesos de homogeneización cultural. Asimismo, teniendo presente el objetivo de mantener la diversidad de las expresiones culturales, al analizar la sustentabilidad de estas manifestaciones debe considerarse si la regulación internacional y nacional sobre propiedad intelectual establece una protección preventiva y una protección positiva. La primera procura evitar que se reconozcan derechos de propiedad intelectual a personas que no pertenecen a la comunidad portadora, en tanto que la segunda otorga derechos a las comunidades, grupos e individuos para el uso, disfrute y disposición sobre estos conocimientos.

El segundo grupo de indicadores se refiere a la definición de PCI, procurando ponderar la extensión y manifestaciones incluidas en la regulación. Al momento de considerar la efectividad en la implementación de las normas, es necesario indicar qué elementos se comprenden en las mismas y resultan, por ende, protegidos. En este sentido, la definición de PCI que las normas traducen reviste importancia al momento de distinguir entre la posibilidad de implementar planes y programas de gobierno para salvaguardar estas prácticas y de garantizar el ejercicio de los derechos establecidos sobre las mismas.

Una de las obligaciones internacionales del Estado al ratificar la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, es la confección de uno o más inventarios del PCI y su actualización

(art. 12, UNESCO, 2003). Esto fundamenta la incorporación de indicadores específicos para evaluar la efectividad de esta norma internacional en el ámbito nacional. En la lógica de la Convención, la implementación del inventario exige no sólo la voluntad política del Estado de llevar adelante los mismos, sino también la participación de las comunidades, grupos e individuos en su confección y su consentimiento libre, previo e informado para la inclusión de un elemento en el inventario.

El inventario debería ser una figura jurídica creada a través de una norma específica a tal fin⁴⁵, que contenga las definiciones y el procedimiento para incluir un elemento en el mismo. Asimismo, se deben indicar las consecuencias de tal inclusión. Al momento de construir indicadores de efectividad en la implementación de normas de estas características, es decir, que prevén un procedimiento, es un requisito fundamental considerar las capacidades de los organismos de aplicación de las mismas. De otra manera, la concreción será utópica.

La Convención establece, a su vez, que los inventarios deben realizarse “con participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes” (art. 11, inc. b, UNESCO, 2003). El involucramiento de diversos agentes complejiza el proceso de inventario, sin embargo, por su propia naturaleza jurídica, la Convención no establece cuáles deben ser las modalidades, los tiempos y el grado de participación. Filomena Souza (2018: 13) se pregunta, al analizar los textos relativos a la participación de las comunidades, los grupos e individuos, cuál es el verdadero alcance de la

45 La Convención y las Directrices Operativas de la Convención son amplias en el tema de inventarios. Permiten a los Estados Partes confeccionarlos del modo más adecuado a su situación, condiciones y problemáticas. No se señala explícitamente la necesidad de crear figuras jurídicas específicas, pero se les pide a los Estados Parte informar sobre las disposiciones legislativas, reglamentarias y de otra índole que haya adoptado para aplicar la Convención.

participación, considerando que del “espíritu de la convención” surgiría un involucramiento total, por el cual las comunidades son las autoras de las agendas y los lineamientos de salvaguarda.

Si bien el inventario resulta la obligación más relevante establecida por la Convención, en el artículo 13 (UNESCO, 2003) se establecen otras medidas de salvaguarda, que implican obligaciones positivas para los Estados. Estas obligaciones no sólo refieren a la disposición presupuestaria, sino que involucran un abanico de acciones posibles. Al adoptar la Convención, los Estados limitan su discrecionalidad en materia presupuestaria, pues resulta necesario implementar de forma concreta la garantía a estos derechos (Abramovich & Courtis, 2004). No obstante, conservan la soberanía para lograr la plena efectividad de estos derechos, de forma paulatina en un plazo razonable.

Las medidas de salvaguarda son cuantiosas y heterogéneas, aunque pueden agruparse en las siguientes categorías: (a) salvaguarda a través del conocimiento de las manifestaciones del PCI, que incluye medidas de identificación, documentación, investigación, entre otras; (b) salvaguarda a través de la valorización de las manifestaciones, la cual puede realizarse a través de planes y programas gubernamentales dirigidos a los portadores, la educación formal, no-formal e informal, u otras; (c) acceso al PCI, lo que implica una especificación del derecho a la cultura garantizado por otros instrumentos internacionales (Colombato, 2017); (d) creación o designación de organismos de aplicación, lo cual requiere modificar la estructura institucional del Estado y evaluar la sustentabilidad político-jurídica de estos organismos, cuyo fundamento “se encuentra estrechamente vinculado al proceso de profundización de la democracia y de construcción de la ciudadanía” (Levrant & Zulaica, 2021:196).

Otro elemento presente en los análisis realizados por el grupo de investigadores del proyecto que dio por resultado este libro fue la *gobernanza*, en sentido de

institucionalidad, lo que permitió identificar y construir otro tipo de indicadores. Entendemos que en este caso se podría incorporar la dimensión política y ética que surgió en el debate teórico. En ese sentido, deberíamos incluir también el respeto de los derechos humanos y de la diversidad cultural.

Si bien la regulación sobre PCI de los Estados Parte sólo excepcionalmente incorpora sanciones administrativas o penales, consideramos que las mismas son el resultado lógico de la acción punitiva del Estado contra aquellos individuos que infringen las normas jurídicas. Por ende, si se establecen obligaciones positivas a cargo de uno o más organismos de aplicación, el incumplimiento de las mismas sin justificación adecuada puede configurar un ilícito. En este punto, el principio de tipicidad de las normas sancionatorias exige que las conductas tipificadas como ilícitas se encuentren descriptas de manera específica y precisa y se explicita la sanción a las mismas.

Finalmente, se establecen un conjunto de sub-indicadores relativos a la vinculación de la norma de PCI con otras regulaciones e, incluso, con políticas públicas dirigidas a otros ámbitos. Ello resulta del enfoque complejo y multidimensional del modelo, que propone las dimensiones entrelazadas a partir de diversos puntos de unión. En esta dirección, si la norma nacional de PCI establece que la educación será uno de los ejes sobre los cuales se fomentará la salvaguarda de las manifestaciones inmateriales, es necesario evaluar este aspecto en el ámbito educativo, es decir si se han introducido estos contenidos en la educación formal, o si la educación no-formal o informal dan cuenta de los mismos.

Por otra parte, si bien hay consenso en que las manifestaciones inmateriales poseen un vínculo relevante con los espacios físicos en los cuales se recrean, la salvaguarda de las primeras no siempre resulta en una protección de estos territorios. En este sentido, las regulaciones relativas a los bienes culturales y aquellas cuyo objetivo es la protección de la natura-

leza, se han producido de manera aisladas unas de otras hasta principios del siglo XXI (Levrard, 2016).

Los indicadores desarrollados no pretenden constituir una enunciación taxativa. Además, en el ejemplo analizado, no se consideran los gradientes que permiten cuantificar una situación determinada, ya que como se indicó, los mismos deben ser elaborados para cada caso concreto. La valoración de cada indicador puede realizarse de manera cuantitativa o cualitativa, de acuerdo a las fuentes de información que la fundamenten. Si bien habitualmente se utilizan jerarquizaciones numéricas, lo relevante es que en un extremo se evalúe la condición óptima para una unidad de análisis determinada teniendo en cuenta su particular contexto, en tanto que en el otro extremo se considere la peor situación posible (Endere & Zulaica, 2015; UNESCO, 2014). En general se asignan números a cada gradiente, a fin de ponderar la sustentabilidad de la unidad de análisis al final de la evaluación.

8. UN ENFOQUE COMPLEJO Y MULTIDIMENSIONAL

En el trayecto de este texto, reafirmamos lo expuesto en el capítulo primero de este libro en cuanto a que la sustentabilidad del PCI y su contribución con la inclusión social tienen que ser entendidos como procesos complejos que involucran no solamente a los organismos institucionales que implementan su patrimonialización, sino fundamentalmente a la participación de los sujetos en su más profunda dimensión ética e histórica.

El desafío se centra en asumir, por parte de los Estados y las comunidades, un compromiso responsable hacia la profundización del PCI y sus aportes a la inclusión social. Esto implica acciones sostenidas en la implementación de políticas y prácticas no excluyentes para eliminar todo tipo de barreras, tanto ac-

titudinales como materiales, que limiten a cualquier persona, comunidad o grupo el ejercicio pleno de los Derechos Humanos.

En este capítulo procuramos desarrollar los fundamentos teóricos y metodológicos del modelo multidimensional propuesto para la evaluación de la sustentabilidad del PCI. El mismo se fundamenta en la comprensión de que el PCI forma parte de una trama cultural que contribuye al desarrollo de las personas, pero también de las comunidades y grupos. Por ello, su salvaguarda resulta fundamental para la inclusión social, y la misma debe abarcar una multiplicidad de acciones de diversos agentes.

Según lo expuesto, resulta ineludible que para evaluar las prácticas y los procesos de inclusión social en torno al PCI se vinculen sistemáticamente, a lo largo de toda instancia analítica, con las condiciones contextuales que configuran los aspectos ambientales, culturales, institucionales, económicos, educativos y tecnológicos. La aplicación de la metodología de construcción de indicadores de sustentabilidad del PCI para el estudio de casos concretos constituye una herramienta útil para poner claramente en evidencia aquellos aspectos en los que se observan debilidades y, por ende, demandan especial atención de las autoridades y de los diferentes agentes de la sociedad civil involucrados o interesados en la salvaguarda de este patrimonio.

9. REFERENCIAS

- Abramovich, V., & Courtis, C. (2004). *Los derechos sociales como derechos exigibles* (2a ed.). Madrid: Trotta.
- Alkire, S., & Deneulin, S. (2018). Un marco normativo para el desarrollo. En S. Deneulin, J. Clausen & V. Arellí (Eds.), *Introducción al enfoque de las capacidades: aportes para el desarrollo humano en América Latina* (pp. 25-33). Buenos Aires: Manantial.

- Álvarez, S., & Zulaica, M. L. (2015). Indicadores de sustentabilidad en sistemas de albarradas: aportes metodológicos. *Revista Letras Verdes*, 18, 184-207. [Link](#)
- Appendini, K., & Nuijten, M. (2002). El papel de las instituciones en contextos locales. *Revista de la CEPAL*, 76, 71-88. Recuperado de: [Link](#)
- Bertalanffy, L. von (1976). *Teoría General de los Sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bijker, W. E. (1995). *Democratisering van de technologische cultuur*. Voerendaal: Schrijen-Lippertz.
- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1(1), 1-22. [Link](#)
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Broncano, F. (2006). *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia*. Barcelona: Montesinos.
- Cantar, N., Endere, M. L., & Zulaica, M. L. (2021). La “arqueología” de la sustentabilidad en la concepción del patrimonio cultural. *Revista de Estudios Sociales*, 75, 71-86. [Link](#)
- Cárdenas Tamara, F. (2016). El signo “paisaje cultural” desde los horizontes de la antropología semiótica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 105-129. doi: 10.11156/aibr.110106
- Cid Jurado, A. (2018). La semiótica culinaria y el patrimonio cultural: la cocina colombiana. *Revista chilena de Semiótica*, 8, 7-24. Recuperado de: [Link](#)
- Colombato, L. (2017). Tres dimensiones y tres principios rectores del derecho humano a los patrimonios culturales. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 9(17), 177-203. Recuperado de: [Link](#)
- Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. (1996). *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Recuperado de: [Link](#)
- Conforti, M. E., Mariano, M., & Endere, M. L. (2009). El cincelado del orfebre: patrimonio cultural inmaterial de Olavarría. El caso de la Escuela Municipal de Orfebrería y Artesanías tradicionales. En M. L. Endere & J. Prado (Comps.), *Patrimonio, ciencia y comunidad: su abordaje en los Partidos de Azul, Olavarría y Tandil* (pp. 351-364). Tandil: UNICEN.
- de Certeau, M. (1996). *La Invención de Lo Cotidiano. Tomo 1: Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Endere, M. L. (2019). Latin America: Indigenous Peoples' Rights. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Editado por C. Smith. Cham: Springer. doi: 10.1007/978-3-319-51726-1.
- Endere, M. L., & Zulaica, M. L. (2015). Sustentabilidad socio-cultural y Buen Vivir en sitios patrimoniales: evaluación del caso Agua Blanca, Ecuador. *Ambiente & Sociedad*, 18(4), 265-290. Recuperado de: [Link](#)
- Funtowicz, S. & Ravetz, J. (1993). *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- García, R. (2007). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- García, D., & Priotto, G. (2008). *Módulo 2: La sustentabilidad como discurso ideológico. Programa de Estrategia Nacional de Educación Ambiental*. Buenos Aires: SAySD.
- Garretón, M. (2006). Sociedad civil y ciudadanía en la problemática latinoamericana actual. En I. Cheresky

(Comp.), *Ciudadanía, sociedad civil y participación política* (pp. 145-159). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Giddens, A. (2015). *La constitución de la sociedad. Bases para la estructuración de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kenderdine, S. (2018). *Experimental Museology Lab (eM+)*. Recuperado de: [Link](#)

Levrant, N. (2016). La problematización de la naturaleza y la cultura en la regulación jurídica en Argentina en el siglo XX y principios del siglo XXI. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, 72, 285-306. Recuperado de: [Link](#)

Levrant, N., & Zulaica, M. L. (2021). Indicadores de sustentabilidad político-jurídica en la gestión de sitios patrimoniales interjurisdiccionales: una aproximación metodológica. *Cuadernos del CLAEH*, 40(113), 193-213. Recuperado de: [Link](#)

Lewontin, R., Rose, S., & Kamin, L. (2009). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica.

Marcos, F. (2009). Calidad de las normas jurídicas y estudios de impacto normativo. *Revista de Administración Pública*, 179, 333-365. Recuperado de: [Link](#)

Mariano, M., Endere, M. L., & Mariano, C. (2014). Herramientas metodológicas para la gestión del patrimonio intangible. El caso del partido de Olavarría, Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(2), 243-269.

Martinell Sempere, A. (2020). ¿Por qué los Objetivos de Desarrollo Sostenible no incorporan la cultura? En A. Martinell (Coord.), *Cultura y Desarrollo Sostenible. Aportaciones al debate sobre la dimensión cultural de la Agenda 2030* (pp. 8-15). Madrid: REDS.

Martínez Cobo, J. R. (1986). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*.

Vol. V: Conclusiones, propuestas y recomendaciones. Nueva York: ONU.

Merge Rosso, P. (2017). La cofradía de las arañas. Mitos y ritos herméticos de las maestras textileras mapuches. *AISTHESIS: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, 62, 151-171. doi: 10.7764/aisth.62.8

Nocca, F. (2017). The Role of Cultural Heritage in Sustainable Development: Multidimensional Indicators as Decision-Making Tool. *Sustainability*, 9. [Link](#)

Organización de las Naciones Unidas (1992). *Convenio sobre la diversidad Biológica. Acordado por los países miembros el 5 de junio de 1992*. Recuperado de: [Link](#)

Organización de las Naciones Unidas (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Resolución aprobada por la Asamblea General Organización de las Naciones Unidas*. Recuperado de: [Link](#)

Peirce, C. (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Querol, M. A. (2020). *Manual de Gestión del Patrimonio Cultural* (2a. ed. Actualizada). Madrid: Ediciones Akal.

Reed, B. (2000). Social inclusion through choice of construction contract. En J. Pickford (Ed.), *Water, sanitation and hygiene: challenges of the millennium* (pp. 297-300). Loughborough, Reino Unido: WEDC.

San Martín, P. (2018). Abrir la memoria habitando Creativa Monumento. *Propuesta educativa*, 27(50), 92-104. Recuperado de: [Link](#)

San Martín, P., & Andrés, G. (2021). "Creativa Monumento": mediatización y sostenibilidad del paisaje cultural. *La Trama de la Comunicación*, 25(1), 123-141. doi: [Link](#)

San Martín, P., Andrés, G., & Rodríguez, G. (2014). Construir la memoria plural. Reflexiones acerca

de una Comuna físico-virtual. *La Trama de la Comunicación*, 18, 211-229. Recuperado de: [Link](#)

Sánchez, L., & Zulaica, M. L. (2018). Ciudades vivas: aportes mediante indicadores de sustentabilidad patrimonial residencial en aglomeraciones intermedias bonaerenses argentinas. Casos Mar del Plata y Tandil. *Dearq*, 23(2), 178-187. [Link](#)

Schuschny, A., & Soto, H. (2009). *Guía metodológica – Diseño de indicadores compuestos de desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: CEPAL.

Shrader-Frechette, K. (1995). Evaluating the Expertise of Experts. *RISK: Health, Safety & Environment*, 6(2), 115-126. Recuperado de: [Link](#)

Silva Pérez, R., & Fernández Salinas, V. (2015). Los paisajes culturales de UNESCO desde la perspectiva de América Latina y el Caribe. Conceptualizaciones, situaciones y potencialidades. *Revista INVI*, 30(85), 181-214. doi: 10.4067/S0718-83582015000300006

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. New York: Taylor & Francis e-Library.

Souza, F. (2018). *The Participation in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The role of Communities, Groups and Individuals*. Alenquer, Portugal: Memória Imaterial. Recuperado de: [Link](#)

Thomas, H., Becerra, L., & Bidinost, A. (2019). ¿Cómo funcionan las tecnologías? Alianzas socio-técnicas y procesos de construcción de funcionamiento en el análisis histórico. *Pasado Abierto*, 10, 127-158. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (1972). *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural*. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (2014). *Indicadores de cultura para el desarrollo. Manual metodológico*. Recuperado de: [Link](#)

Verón, E. (2013). *La semiosis social II. Ideas, momentos, interpretantes*. Buenos Aires: Paidós.

Verón, E. (2015). Teoría de la mediatización: una perspectiva semio-antropológica. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 20, 173-182. doi: 10.5209/rev_ciyc.2015.v20.50682

Vygotsky, L. (2016). *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

World Commission on Environment and Development (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.

Zanten, W. van (2002). *Glosario Patrimonio Cultural Inmaterial*. La Haya: UNESCO.

SEGUNDA PARTE

Aproximaciones desde el modelo analítico
multidimensional “PCI-Inclusión Social”

Hacia un análisis comparado de los dispositivos jurídicos para la salvaguarda del PCI

Autores:

María Luz Endere / Norma Levrant / Mercedes Mariano

1. INTRODUCCIÓN

La construcción de instrumentos legales capaces de proteger el patrimonio intangible en su totalidad se fue volviendo con los años una necesidad acuciante en un contexto internacional caracterizado por el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas (Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo [OIT] de 1989 y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007) y por la aceptación de la incidencia de la diversidad cultural en la manera de concebir, salvaguardar y gestionar el patrimonio (Carta de Burra del ICOMOS Australia, Conferencia de Nara sobre Autenticidad de la UNESCO en 1994, etcétera). La aprobación de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y la posterior ratificación por parte de los Estados Miembros, generó la necesidad de contemplar la protección de dicho patrimonio en el sistema legal de cada país y de ampliar su alcance conforme a la nueva normativa internacional (Mariano & Endere, 2013). La implementación de dicha Convención en Latinoamérica animó a los países del continente a crear en el 2006 el Centro Regional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL)⁴⁶ y a incorporar el concepto de patrimonio inmaterial a las normas, programas y planes en cada uno de los países latinoamericanos.

Inserto en ese contexto se propone, en el presente capítulo, un análisis de la regulación legal sobre el patrimonio cultural inmaterial (en adelante PCI) existente, a fin de efectuar una evaluación cualita-

tiva de la sustentabilidad del marco normativo. En este sentido se trabajará con aquellos dispositivos/herramientas que potencien y/o favorezcan la salvaguarda sustentable del PCI y que se encuentren garantizados jurídicamente en los nueve países que se encuentran representados en el proyecto marco: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, México, Perú, El Salvador y Uruguay.⁴⁷ Para ello se utilizan como fuente de información principal el Informe del CRESPIAL publicado en el 2019 a fin de identificar, sistematizar y comparar la información existente y analizarla a la luz de las dimensiones e indicadores desarrollados en el primer capítulo del presente libro. Asimismo, se revisan y analizan los Informes sobre la aplicación de la Convención y sobre el estado de los elementos inscritos en la Lista representativa del PCI de la Humanidad, las publicaciones de los propios países donde se detallan las políticas y programas aplicables, los digestos legales digitales, las páginas *web* de los organismos de aplicación, etc. La intención de este trabajo es mostrar la potencialidad que tiene el modelo multidimensional propuesto para analizar el estado de situación de la regulación jurídica, que de manera directa o indirecta contribuyen a la salvaguarda del PCI en Latinoamérica, dando cuenta de los múltiples espacios de convergencia y de la necesidad de ampliar la base de datos normativos al momento de realizar una evaluación de la legislación aplicable en nuestros países.

⁴⁶ Cabe mencionar que formalmente fue el Perú el que firmó en el 2006 un Acuerdo con la UNESCO. El Acuerdo precisa las funciones y objetivos del Centro, los compromisos que asumen la UNESCO y el Gobierno Peruano para su funcionamiento y los mecanismos necesarios que permitan que los países de la región puedan formar parte de esta institución.

⁴⁷ La República Dominicana no ha formado parte de la muestra para este capítulo debido a que dicho país no integra el CRESPIAL y, por ende, no se ha elaborado un estado del arte del PCI sobre el mismo. Sin embargo, es de señalar que posee cuatro elementos inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. La Constitución Nacional de ese país, promulgada en 2010, reconoce el derecho a la cultura y establece que el Estado es garante de la salvaguarda del patrimonio cultural material e inmaterial. La competencia sobre el patrimonio cultural es concurrente entre la nación y los municipios, siendo la Dirección Nacional de Patrimonio Monumental el órgano responsable a nivel nacional. Mediante la Ley 318-68 se reconoce el patrimonio folklórico aunque sólo sus manifestaciones materiales.

En virtud del alcance propuesto para este capítulo, es imposible realizar un examen exhaustivo de cada uno de los países, por lo cual se destacarán aquellas regulaciones que son significativas en cada una de las dimensiones para evidenciar los ámbitos normativos en los cuales se manifiestan los componentes del modelo. A partir de este análisis se desarrollará con mayor énfasis la dimensión político-institucional, y haremos referencia a las otras dimensiones, en la medida en que las normas se refieran a ellas.

Para abordar la dimensión político-institucional deben distinguirse aquellos países constituidos como estados federales de los que poseen una organización unitaria o centralizada. Habitualmente la regulación cultural se distribuye entre la nación y los componentes subnacionales (provincias, estados), complejizando un análisis multidimensional como el propuesto. Por ello, en estos casos, a los fines de presentar lineamientos que puedan ser luego utilizados en un análisis más profundo, se toman solamente en consideración las regulaciones provenientes de la nación. En los países unitarios, sin embargo, el reconocimiento o la ejecución de políticas culturales suele ser descentralizada en los ámbitos locales, por ser más cercanos a las comunidades. Es decir que, en estos casos, si bien las unidades subnacionales no poseen en general competencias legislativas sobre el patrimonio inmaterial, el funcionamiento del sistema compromete a diversos niveles administrativos. En virtud de ello, la evaluación de la variable “políticas públicas situadas” requiere ampliar el análisis de los instrumentos normativos, considerando también el contexto en el cual las manifestaciones inmateriales se desarrollan.

Los aspectos relacionados a la dimensión socioambiental se encuentran habitualmente dispersos en regulaciones pertenecientes a diversas sub-disciplinas jurídicas. Así, en muchas normas ambientales se hallan referencias tangenciales o incidentales a los valores culturales relacionados con la conservación de los espacios naturales. Por otra parte, tanto

en la administración pública como en la regulación, la cuestión del ordenamiento territorial se organiza de manera independiente, atendiendo en algunos casos a los reclamos de las comunidades indígenas por medio de disposiciones específicas y organismos administrativos especiales. Si bien muchos de los países analizados han suscripto el Convenio de Biodiversidad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la existencia de una regulación nacional en este aspecto no siempre se verifica. En todos los casos, la direccionalidad normativa refiere al impacto de la pérdida de la biodiversidad para las manifestaciones culturales, sin prever mecanismos de evaluación del impacto de estas prácticas en el ambiente.

Respecto de la dimensión educativa, cabe aclarar que un análisis pormenorizado de ella requeriría una revisión de los instrumentos de políticas que rigen en la materia, lo cual excede ampliamente el alcance de este trabajo, ya que esa información no surge de la normativa analizada, salvo en algunas excepciones, y en general se trata de disposiciones aisladas.

La dimensión socioeconómica se plantea en el modelo a partir del análisis de la sustentabilidad para las comunidades portadoras. Los parámetros que pueden encontrarse en las normas jurídicas analizadas se refieren al presupuesto estatal dedicado a políticas culturales y de patrimonio y, en casos aislados, a medidas de fomento de prácticas económicamente sustentables para las comunidades.

Por sus propias características, las posibilidades de realizar una evaluación de la dimensión cultural a partir de la legislación son también limitadas. Como se indicó en el primer capítulo, esta dimensión se vincula con los valores, prácticas y símbolos de la comunidad. Sin embargo, si consideramos al derecho como una práctica social específica, una práctica discursiva que “expresa y condensa los niveles de conflicto social en una formulación histórica determi-

nada” (Cárcova, 2012: 120), pueden reconocerse en el mismo las representaciones jurídicas de algunos aspectos de esta dimensión.

Finalmente, en relación a la dimensión técnico-comunicacional se evidencian grandes diferencias en el derecho comparado, respecto al modo de regular el acceso a los medios y tecnologías de comunicación. Un aspecto a considerar es la difusión, ya que habitualmente se la contempla en un sentido universal, tanto en las normas patrimoniales como en las normas generales relativas a los medios audiovisuales. Otro aspecto a tener en cuenta es la información relativa al acceso y tenencia de tecnologías de la información y comunicación (TIC) en la población que surge a partir de los censos. Ello permite analizar los perfiles socioeconómicos de los hogares y usuarios de las TIC y poder comprobar, por ejemplo, la brecha entre población urbana y rural (Silva, 2018). Cabe destacar que esta dimensión ha cobrado especial importancia en el contexto de la pandemia de COVID-19. En efecto, la accesibilidad al PCI ha sido fomentada en varios países, posibilitando conocer sus manifestaciones a través de distintos canales digitales de mediatización. En este sentido, en diversas jurisdicciones se promocionan expresiones audiovisuales o radiales que difunden manifestaciones del PCI, o reconocen a sus portadores.

A partir de la elaboración del análisis propuesto se identificarán las fortalezas y debilidades de los ordenamientos jurídicos considerados, se examinarán aquellos dispositivos/herramientas que contribuyen a la salvaguarda del PCI y se buscará argumentar y fundamentar las razones por las cuales una articulación de las seis dimensiones propuestas generaría una gestión más eficaz, integral y sustentable del patrimonio cultural inmaterial. No obstante, cabe aclarar que este análisis no permite evaluar la implementación de las leyes ni la efectividad de las garantías constitucionales consagradas, para lo cual sería necesario emplear otro tipo de técnicas de análisis.

2. ANTECEDENTES

Todos los Estados que forman parte de nuestro análisis han ratificado la Convención para la Salvaguarda del PCI,⁴⁸ así como la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (UNESCO, 2005).⁴⁹ Resulta interesante observar que ambas convenciones han sido incorporadas a los ordenamientos nacionales de manera contemporánea, y que las mismas constituyen el derecho internacional de la cultura (Fernández Liesa, 2016; Rodríguez Barba, 2008). Conforme indica Fernández Liesa (2016: 76), entre los principios generales que rigen este derecho se destacan: el de respeto de los derechos fundamentales, el de soberanía, el de igual dignidad y respeto de todas las culturas, el principio de complementariedad de los aspectos económicos y culturales del desarrollo, el de desarrollo sostenible y el de acceso equitativo.

Las normas del derecho internacional de la cultura se complementan con aquellas referidas a la tutela de los pueblos indígenas. La protección de la diversidad cultural de los más de 800 pueblos indígenas de la región es uno de los valores que comparten las normas internacionales mencionadas. En este sentido, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales se ciementa sobre el derecho de estos pueblos a mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones, así como promover su desarrollo (Considerandos del Convenio) (OIT, 1989). Para ello, una de las principales disposiciones del mismo es la garantía de participación de los pueblos en las decisiones que puedan

48 Argentina en 2006, Brasil en 2006, Chile en 2009, Colombia en 2013, Costa Rica en 2007, El Salvador en 2013, México en 2005, Perú en 2005 y Uruguay en 2007.

49 Argentina en 2008, Brasil en 2007, Chile en 2007, Colombia en 2013, Costa Rica en 2011, El Salvador en 2013, México en 2006, Perú en 2006 y Uruguay en 2007.

afectar directamente a ellos o a su entorno. En este sentido, se torna relevante indicar que este Convenio fue ratificado por todos los países analizados, excepto Uruguay y El Salvador.

En relación a la protección de los derechos humanos, además de la adhesión a la creación del sistema universal en el ámbito de la ONU, los países analizados conformaron, bajo el paraguas de la Organización de los Estados Americanos (OEA), el sistema interamericano de derechos humanos.

Todos los países que se analizan en este capítulo han ratificado la mayoría de los diez principales Tratados de Derechos Humanos del sistema universal, ellos son: la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948); la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965); el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966); la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979); la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (1984); la Convención sobre los Derechos del Niño (1989); la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares (1990);⁵⁰ la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas (2006); y la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (2006).

A su vez, todos los Estados han ratificado la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto San José de Costa Rica, 1969), que es el pilar del sistema regional de derechos humanos.

De lo anterior se deduce que el bloque de derechos humanos garantizados por instrumentos internacionales y cuyo seguimiento se realiza a través de organismos específicos, se encuentra ampliamente respaldado en la legislación de los países estudiados.

En 2005, y como parte del acuerdo alcanzado en el marco de la Reunión Subregional para la Creación del CRESPIAL, se llevaron a cabo un conjunto de investigaciones en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. Los resultados de estos estudios señalaron que existía en ese momento “insuficiente sistematización de experiencias, poca institucionalización de la salvaguardia del patrimonio inmaterial y una débil articulación entre el Estado y la sociedad civil respecto al tema” (CRESPIAL, 2008: 5).

Durante el 2007, desde el CRESPIAL se realizó un nuevo balance de situación y se identificaron algunos aspectos comunes. El término PCI se presentó como:

Un asunto novedoso, que muestra avances en lo conceptual y también algunas críticas por parte de quienes sostienen otras categorías como cultura viva o cultura intangible. (...) Los avances sobre salvaguardia del PCI son mayores allí donde existe voluntad política que los sostenga y financie, aunque en términos generales los presupuestos destinados a la salvaguardia del PCI siguen siendo sumamente reducidos en comparación con el financiamiento destinado a la reconstrucción o “puesta en valor” de monumentos. (CRESPIAL, 2008: 6)

A su vez, en dicho balance se afirma que, en la mayoría de los países,

no se cuenta con políticas culturales plenamente definidas que ordenen coherentemente el aparato burocrático, que muchas veces superpone, en dependencias diversas, objetivos y actividades similares o disemina los recursos en instancias ministeriales que compiten entre sí, sin construir sinergias para beneficio del PCI. (CRESPIAL, 2008: 6)

50 Este es el único tratado que no han firmado Brasil ni Costa Rica.

En 2010 y 2019 el CRESPIAL publicó sendos estados del arte. A diferencia de los precedentes, en el último se enfatiza en el concepto de gestión del PCI. El mismo aborda de manera integral tanto su salvaguarda como las posibilidades de ampliar su campo de acción (CRESPIAL, 2019: 5-6). El análisis sobre la dimensión participativa aparece de forma transversal a todos los documentos y se lo considera como uno de los principales desafíos de la gestión y la salvaguarda.

En términos generales los estados del arte reflejan las repercusiones directas que tuvieron las transformaciones políticas sobre la gestión del PCI. En algunos países se tradujo en “la democratización de las políticas culturales con miras al fortalecimiento (...) de la gobernanza cultural y la participación. En estas aperturas, el campo del PCI encontró posibilidades inéditas y se posicionó como un mecanismo estratégico de reivindicación social” (Sánchez Silva, 2019: 24).

A efectos de realizar el análisis propuesto y responder al objetivo planteado, es necesario señalar además cómo todos estos avances en materia del PCI en Latinoamérica pueden ser pensados desde la perspectiva de la sustentabilidad. Para ello cabe aclarar que en los últimos tiempos la vinculación entre desarrollo sustentable y patrimonio cultural ha sido un tema de interés creciente que comenzó a manifestarse en documentos que destacan el importante rol del patrimonio en los procesos de desarrollo sustentable (Cantar, Endere, & Zulaica, 2020). Sin embargo, “la articulación entre sustentabilidad y patrimonio es relativamente incipiente y esta noción del desarrollo en la agenda patrimonial es bastante reciente” (Levrant & Zulaica, 2021). Estas autoras afirman que, en este contexto, “la sustentabilidad jurídico-política enfatiza en las libertades de los actores, en la incorporación de miradas diversas, en la capacidad para expresarse y tomar decisiones en un contexto de fortalecimiento de los procesos democráticos” (Levrant & Zulaica, 2021). Por todo ello, a continua-

ción se analizarán las normas jurídicas de los países anteriormente mencionados a fin de evaluar su sustentabilidad en la gestión del PCI.

3. LA SUSTENTABILIDAD DEL PCI EN LA NORMATIVA JURÍDICA

3.1 ARGENTINA

Argentina es un país federal, compuesto por 23 provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Cada una de las provincias ha dictado una Constitución Provincial. La distribución de competencias materiales y funcionales se realiza en la Constitución Nacional, que fue reformada en 1994. En dicha fecha se incorporó el derecho fundamental al patrimonio cultural. El mismo se configura como un derecho y deber de todos los habitantes, garantizado por todos los niveles estatales (Levrant, 2013).

En el texto constitucional no existe una cláusula que otorgue la competencia exclusiva sobre el patrimonio cultural al Estado nacional o a las provincias, de lo cual se deduce que cada jurisdicción regula sobre los bienes y manifestaciones culturales que se encuentran en su territorio. Sin embargo, la arquitectura normativa del patrimonio cultural se configura a partir de múltiples normas provenientes tanto de la nación como de las provincias e incluso de los municipios. No existe una norma general sobre patrimonio inmaterial. Si bien algunas manifestaciones culturales han sido protegidas mediante leyes específicas, las mismas se encuentran dispersas y su sistematización es compleja dada la diversidad de jurisdicciones implicadas en su dictado y control (Molina, 2019).

En este sentido la dimensión territorial o socioambiental resulta una de las más complejas de caracterizar. Si bien la reforma constitucional incluyó el derecho a un ambiente sano junto al derecho al patrimonio cultural,

el primero de los mencionados ha recibido mayor atención legislativa. Así, en 2002, se sancionó la Ley General del Ambiente (Ley 25.675) que establece como uno de los objetivos de la política ambiental nacional la preservación, conservación, recuperación y mejoramiento de los recursos ambientales, tanto naturales como culturales. La doctrina jurídica nacional considera que el ambiente es un macro-bien, un sistema que excede la suma de sus elementos y que implica la interrelación de los mismos (Lorenzetti, 2008: 15). A fin de lograr el objetivo establecido en la ley, no sólo se prevén acciones que deben implementarse desde el Estado, tales como el ordenamiento territorial atendiendo, entre otros aspectos, a la cultura (Ley 25.675, art. 10), sino que se establecen dispositivos de participación ciudadana y de acceso a la información pública (art. 2, 19 y ccd.). En este sentido, la participación ciudadana en la evaluación de impacto ambiental es una garantía establecida en la ley (art. 10) y reconocida por múltiples normas provinciales.

Una de las características de la legislación ambiental argentina es la facultad de la nación de dictar normas de presupuestos mínimos de protección ambiental, que son obligatorias en todo el territorio y establecen un piso regulatorio en múltiples actividades que pueden afectar el ambiente. Del conjunto de estas normas, la Ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de Bosques Nativos considera, entre los servicios ambientales de los mismos, la defensa de la identidad cultural. En consecuencia, establece que uno de los aspectos a considerar en la evaluación de impacto ambiental del desmonte de estos ecosistemas, es la incidencia en el patrimonio cultural de las poblaciones (Ley 26.331, art. 22, inc. e).

La diversidad biológica se encuentra amparada por la ratificación del Convenio sobre la Diversidad Biológica (Ley 24.375) y por la Estrategia Nacional de Biodiversidad, que considera que la misma tiene dos dimensiones, una biológica y una cultural. Esta última incluye estilos de producción basados en recursos nativos como la consolidación de culturas. Como resultado de esta Estrategia se aprobó la Ley 27.118 de Reparación Histórica

de la Agricultura Familiar para la Construcción de una Nueva Ruralidad que otorga relevancia a la agricultura familiar, campesina e indígena y sus saberes asociados.

El acceso de las comunidades indígenas a los territorios ancestrales y/o sagrados resulta un elemento fundamental para salvaguardar las manifestaciones culturales inmateriales. En este sentido, más allá del reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas (art. 75 inc. 17) y la ratificación del Convenio 169 de la OIT, se reconoce en la legislación nacional el derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades (art. 18, Código Civil y Comercial). Sin embargo, desde 2006 se ha declarado la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras de estas comunidades, y al momento de escribir estas líneas los esfuerzos de las provincias y la nación para garantizar el acceso a la propiedad comunitaria han sido insuficientes.⁵¹

A pesar de las normas reseñadas, otras manifestaciones inmateriales que se relacionan con espacios territoriales del dominio privado (tales como los desplazamientos estacionales de veranada e internada de rebaños) no se encuentran previstas legalmente. Como indica Colombres (2010, citado por Pensa & Dupey, 2019: 62), la especulación inmobiliaria, los mega emprendimientos turísticos y la minería extractiva a cielo abierto continúan siendo algunos de los principales obstáculos al que se enfrentan los portadores en la actualidad.

En la dimensión socioeconómica el análisis jurídico sólo puede aportar la consideración del presupuesto que se estipula para las políticas relacionadas al PCI.

51 La Ley 26.160 sancionada en noviembre de 2006 establecía un plazo de 4 años para realizar un relevamiento de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas, suspendiendo los desalojos y procesos de desocupación iniciados contra las mismas. El plazo establecido en esta ley ha sido prorrogado sucesivamente, y por Ley 27.400 el mismo fenece en noviembre de 2021.

En este sentido, en Argentina, la mitad de las provincias destinan presupuesto propio a actividades de capacitación y formación (Pensa & Dupey, 2019: 28). Otro tipo de acciones, como la activación y el sostenimiento de las postulaciones internacionales a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la humanidad u otros proyectos de salvaguarda, se realizan con asistencia de equipos técnicos locales “que reflejan altos niveles de involucramiento y compromiso que no siempre van de la mano con la sostenibilidad financiera” (Pensa & Dupey, 2019: 59). Las autoras mencionadas indican, a su vez, que las asignaciones presupuestarias provinciales y municipales resultan exiguas para sostener acciones en el ámbito del PCI. Sin perjuicio de ello, las comunidades y grupos portadores pueden acceder a diversas líneas de financiamiento y/o subsidios implementados desde el ámbito nacional.⁵²

El análisis de la dimensión político-institucional en Argentina requiere dar cuenta de una estructura administrativa descentralizada, en la cual existe un organismo nacional que ha procurado coordinar diversas acciones promovidas desde los ámbitos provinciales.⁵³ En general, en los organigramas provinciales no existen ámbitos dedicados exclusivamente al PCI, por lo cual los planes y programas de gobierno se implementan desde las carteras de cultura. Desde el ámbito nacional se ha implementado un relevamiento de elementos del PCI, el cual también se inició en algunas provincias que poseen una regulación específica del mismo. Conforme lo expresan Pensa y Dupey (2019: 36), a partir de una encuesta realizada a los or-

ganismos encargados de estos relevamientos, más de la mitad de los encuestados aplican mecanismos de consulta o consentimiento informado de los portadores. Algunos elementos han sido objeto de “declaratorias” o “fechas conmemorativas”, utilizando estos dispositivos para visibilizar las expresiones inmateriales.

Más allá de las políticas de difusión y capacitación sobre PCI que se realizan, tanto en el ámbito provincial como nacional, otro tipo de metodologías de trabajo interdisciplinar-intersaberes aún deben reforzarse en los ámbitos gubernamentales. Por el contrario, las actividades de investigación y extensión realizadas desde las universidades y centros de investigación han avanzado en estos aspectos.

Argentina posee tres elementos inscritos en la Lista Representativa del PCI de la Humanidad que consagró la Convención: “el tango” (postulación conjunta con Uruguay) en 2009; el “filete porteño de Buenos Aires, una técnica pictórica tradicional” en 2013 y “el chamamé” en 2020. A pesar de que estos elementos poseen un reconocimiento también a nivel nacional, e incluso provincial, las dificultades en la transmisión de saberes y la recreación constante de estas prácticas han sido advertidas por sus portadores (Pensa & Dupey, 2019: 32). Diversas incongruencias regulatorias del uso de espacios públicos para la manifestación del fileteado, o las exigencias de las licencias para locales donde se practica el tango (milongas), son consideradas aspectos adversos para la salvaguarda.⁵⁴

52 En este sentido, el Programa Puntos de Cultura brinda subsidios a organizaciones y colectivos culturales que desarrollen iniciativas culturales que promuevan la inclusión social, la identidad local y la participación ciudadana. Un análisis del mismo puede consultarse en Wortman (2017).

53 La Coordinación de Patrimonio Cultural Inmaterial (aprobada por Resolución 1172-E/2016) funciona en el ámbito de la Dirección Nacional de Bienes y Sitios Culturales, organismo que posee la facultad de proponer políticas y planes de salvaguarda, gestión y promoción del patrimonio cultural inmaterial.

54 Por ejemplo, la actividad de un “organillero” (persona que ejecuta en la vía pública el organillo, instrumento autómatas portátil) que ejecutaba piezas de tango fue obstaculizada alegando la prohibición legal del desarrollo de actividades culturales en la vía pública en un sector de la ciudad de Buenos Aires significativo para la cultura del tango. Esto motivó un proceso judicial que se resolvió de manera favorable al organillero, fundamentándose en las disposiciones de la Convención y el reconocimiento del tango como un elemento del PCI de Argentina (Pender, Manuel Adolfo c. GCBA s/amparo (art. 14 CCABA), Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario Nro. 13 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 29/06/2011).

Otras cuestiones son relevantes en relación a la adscripción identitaria. Como se indicó, a pesar de que existen normas que reconocen la identidad histórico-cultural de las comunidades indígenas desde mediados de la década de los 80,⁵⁵ sólo en el censo nacional de 2010 se incluyó información sobre identidad étnica.⁵⁶ Varias provincias han incluido las manifestaciones culturales relativas a la identidad indígena en sus regulaciones, en particular referidas a las toponimias, la educación bilingüe o más ampliamente bajo de denominación de “tradiciones” (Pensa & Dupey, 2019: 25). Respecto del consentimiento previo, libre e informado, cabe destacar que la Ley 25.517 establece que “para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas” (art. 3).

En relación a la dimensión técnico-comunicacional debe señalarse que en Argentina se aprobó en 2009 la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (Ley 26.522) que regula estos servicios fomentando la democratización de los mismos. Entre sus principales objetivos pueden mencionarse la promoción del desarrollo cultural, la difusión del patrimonio cultural, y la preservación y promoción de la identidad y valores culturales de los pueblos indígenas.

La disponibilidad de artefactos TIC y las habilidades y frecuencia de uso aún son espacialmente heterogéneas en Argentina. La población con acceso a computadora es mayor al 60%, a pesar de que su uso apenas supera el 40% y con acceso a celulares es superior al

84%, teniendo similar porcentaje de uso. Sin embargo, estos datos se obtienen sobre encuestas a grandes aglomerados urbanos, siendo la disponibilidad, la accesibilidad y las habilidades, diferentes en pequeñas ciudades o en el ámbito rural (INDEC, 2021).

Para analizar la dimensión educativa es necesario atender a la multiplicidad de jurisdicciones que poseen competencia sobre este aspecto, ya que tanto las provincias como la nación tienen competencias y facultades concurrentes (Candia, 2004). El ordenamiento jurídico argentino garantiza la educación intercultural bilingüe (Ley 26.206), tanto en el nivel inicial como primario y medio, a través de una ley federal que se aplica en el territorio de las provincias. Se reconoce que esta educación contribuye a fortalecer la identidad étnica de los pueblos indígenas y favorece el diálogo de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y otras comunidades. Para ello, la ley no sólo prevé la capacitación docente y la formulación de modelos y prácticas educativas específicas, sino que además contempla la participación de las comunidades indígenas en estas formulaciones. Cabe destacar, además, que la política educativa nacional prevé también como un objetivo la valoración y preservación del patrimonio cultural como el respeto a la diversidad cultural (Ley 26.206, art. 11).

En suma, si bien el análisis multidimensional propuesto resulta un ejercicio complejo en el cual la fuente jurídica debe ser complementada por otras, el panorama del derecho positivo ofrece herramientas para la comprensión del alcance de la garantía constitucional del derecho al patrimonio cultural. En Argentina, algunos aspectos como el derecho al ambiente sano, el acceso a los territorios ancestrales y sagrados o la adscripción identitaria, se encuentran debidamente garantizadas por el ordenamiento jurídico (lo que no implica que estas garantías sean efectivas). En otros aspectos, como la dimensión educativa o la político-institucional, son objeto de articulaciones e impulsos que tienen en mira algunas manifestaciones del patrimonio inmaterial. Finalmente, en relación a

55 La Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes, N° 23.302, fue sancionada en 1985.

56 En 2004 se había realizado la Encuesta Complementaria para Pueblos Indígenas en la cual se consultaba sobre la presencia de personas indígenas en el hogar. Acerca de la inclusión de este aspecto en los censos de la región puede consultarse: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2009).

la dimensión técnico-comunicacional aún no es posible identificar dispositivos de salvaguarda del PCI en la regulación, planteando un desafío a la imaginación jurídica para potenciar estos aspectos en la salvaguarda del PCI en contexto de post-pandemia.

3.2 BRASIL

La República Federativa de Brasil se conforma a partir de la unión de estados, municipios y el Distrito Federal. En el art. 216 de su Constitución (1988), se reconoce como parte del patrimonio cultural los bienes materiales e inmateriales “portadores de referencia a la identidad, a la acción, a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña”. Asimismo, se establece el deber del Estado de proteger el patrimonio a través de registros e inventarios con colaboración de la comunidad.

En este contexto, en el año 2000, se dictó el Decreto 3551 que creó el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial (PNPI) e instituyó el registro de las manifestaciones, denominado Inventario Nacional de Referencias Culturales. Este programa es implementado por el Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), que depende del Ministerio de Turismo. El mismo no es un único proceso de inventario, sino que agrupa diversos proyectos individuales de distinta duración, escala y alcance (Salama, 2019: 21). Estos se agrupan en “Libros de Registro” identificados por áreas temáticas: Libro de Registro de Saberes, de Celebraciones, de Formas de Expresión y de Lugares. En 2010 se implementó una base de datos pública y accesible de los elementos registrados, denominada Banco de Datos del Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño. Es notoria la diferencia entre las manifestaciones inscritas en cada uno de los libros; por ejemplo, los lugares asociados a las manifestaciones inmateriales representan sólo el 8% de los elementos registrados. Ello pone en evidencia la invisibilidad de la relación entre el PCI y el territorio.

Brasil posee seis elementos inscritos en la Lista Representativa del PCI de la Humanidad: “las expresiones orales y gráficas de los wajapi” (2008); “la Samba de Roda de Recôncavo de Bahía” (2008); “el Frevo: arte del espectáculo del carnaval de Recife” (2012); “el ‘Círio de Nazaré’: procesión de la imagen de Nuestra Señora de Nazaret en la ciudad de Belém (Estado de Pará)” (2013); “el círculo de capoeira” (2014); y “el ‘bumba-meu-boi’, práctica cultural compleja de Maranhão” (2019). A su vez, en la Lista del PCI que requiere medidas urgentes de salvaguarda se inscribió “el Yaokwa, ritual del pueblo enawene nawe para el mantenimiento del orden social y cósmico” (2011) y en el Registro de buenas prácticas el “concurso de proyectos del Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial” (2011) y el “Museo Vivo del Fandango” (2011).

En la dimensión político-institucional, la participación de las comunidades es una política pública implementada desde el IPHAN, a través del PNPI, tanto para la identificación y registro de elementos inmateriales como para garantizar su sostenibilidad. En este sentido, entre los principios del PNPI se encuentran la participación de las comunidades en la implementación de medidas de salvaguarda, así como la descentralización y socialización de los instrumentos de salvaguarda. Es interesante destacar este último punto, puesto que procura que las iniciativas promocionadas por el Estado reconozcan la autonomía en la producción y reproducción cultural de las comunidades, grupos e individuos (Vianna, Salama, & Paiva-Chaves, 2014, citado en Salama, 2019: 15). Para ello, se fueron adaptando los mecanismos legales que posibilitaron tal participación. Así, desde la creación de sujetos jurídicos conformados por las comunidades, pero también por representantes estatales y de otros ámbitos privados (i.e. comités de gestores o consejos consultivos), se respaldaron con el tiempo las formas de organización ya existentes en las comunidades portadoras (colectivos deliberativos). La adecuación de las formas jurídicas no varió las funciones de estos organismos (Salama, 2019: 35).

La aprobación del PNPI posibilitó que la salvaguarda del PCI fuese incluida en los Planes Plurianuales de gobierno desde 2004 (Salama, 2019: 13). Si bien en un trabajo de estas características no puede evaluarse la efectividad en la implementación de las normas y políticas del PCI, la articulación institucional e intersectorial ha sido uno de los pilares de la política del PCI que permitió ampliar su alcance y asegurar su continuidad temporal en Brasil. A modo de ejemplo, el “Balaio do Patrimônio” se instauró como una capacitación dictada a agentes locales, que resultó en la sanción de leyes estatales de reconocimiento y declaración de elementos inmateriales.

La regulación ambiental de Brasil es amplia y diversa. El IPHAN ha procurado integrar las políticas de salvaguarda del PCI a las ambientales, consolidando, de esta manera, una dimensión socioambiental dinámica. En este ámbito, teniendo presente la integración de la práctica con el territorio, se creó el Grupo de Trabajo Interdepartamental para la Preservación del Patrimonio Cultural de los Terreiros (sitio donde se practica el candomblé). El mismo tiene como finalidad elaborar instrucciones para la identificación, reconocimiento y preservación de bienes culturales asociados a los pueblos de matriz africana.

En Brasil las actividades o emprendimientos que utilizan recursos naturales o que puedan causar alteraciones al ambiente deben solicitar una autorización administrativa que se tramita ante los órganos ambientales estatales y, excepcionalmente, ante el Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Si la actividad o emprendimiento pudiese alterar manifestaciones culturales reconocidas a nivel federal, en el proceso de autorización administrativa, debe intervenir el IPHAN evaluando las posibles afectaciones a los elementos culturales registrados, de modo de garantizar la sustentabilidad ambiental de estos proyectos. En este sentido, también se ha incluido la salvaguarda del PCI en el Programa Nacional de Gestión Ambiental de Tierras Indígenas.

La conservación de la biodiversidad y de los conocimientos tradicionales asociados a ella se encuentra garantizada en diversos instrumentos normativos, entre los cuales se encuentran los planes y estrategias de acción nacionales para la biodiversidad (Salama, 2019: 47). En 2016 se dictó el Decreto 8772 sobre patrimonio genético, dentro del cual se consideran a las especies “con diversidad genética desarrollada o adaptada por poblaciones indígenas, comunidades tradicionales o agricultores tradicionales, incluida la selección natural combinada con la selección humana en el medio local, que no sea sustancialmente similar a los cultivos comerciales” (art. 1, inc. 4). De esta manera, reglamenta el acceso no sólo al patrimonio genético sino también a los conocimientos tradicionales asociados. Como un corolario de esta norma, se creó la Cámara Sectorial de Pueblos y Comunidades Tradicionales en el ámbito del Comité de Consejo de Patrimonio Genético.

En el ámbito de la dimensión cultural, las lenguas, como elemento de transmisión de la cultura, han sido objeto de programas y políticas especiales a fin de identificarlas, reconocerlas y valorarlas. Actualmente, se estima que existen más de 300 lenguas en el país incluyendo las indígenas, de inmigración europea, de comunidades afrodescendientes y de señas (Salama, 2019: 25). A través del Decreto 7387 se instituyó un Inventario Nacional de la Diversidad Lingüística cuya finalidad es la identificación y documentación de lenguas portadoras de identidad.

La población indígena de Brasil era cercana a las 900.000 personas en 2010,⁵⁷ de las cuales más del 60% habita en el medio rural. El acceso a las tierras ancestrales a través de los procesos de demarcación ha ido decayendo en las últimas décadas,⁵⁸ afectando la transmisión de sus manifestaciones culturales. Si bien

57 Fuente: [Link](#)

58 Fuente: [Link](#)

se prevé la consulta obligatoria en las concesiones para investigación arqueológica (Endere, Cali, & Funari, 2010), y múltiples instrumentos habilitan la participación de las comunidades en la gestión de elementos inmateriales, algunas condiciones estructurales como la alfabetización o las condiciones económicas dificultan la efectividad de estas participaciones.

En referencia a la dimensión socioeconómica, en Brasil las políticas públicas de PCI se encuentran financiadas no sólo por el presupuesto público federal, sino también por los fondos de cultura de gobiernos provinciales y municipales y por empresas privadas que subsidian la cultura (Petrobrás, Itaú, Vale do Rio Doce, etc.).

En relación a la sustentabilidad económica de las manifestaciones del PCI para las comunidades, se han articulado procesos de salvaguarda con el registro de Indicaciones Geográficas que lleva adelante el Instituto Nacional de la Propiedad Intelectual. De esta manera, algunas manifestaciones ligadas a los productos de la tierra y su manufactura tradicional obtuvieron un sello de origen que avala su procedencia calificando los saberes que se ponen en juego al momento de su elaboración. Otro ejemplo de articulación se llevó a cabo con la Agencia Nacional de Vigilancia Sanitaria, a partir de un convenio con el IPHAN para establecer normas específicas sobre la producción artesanal y tradicional de productos alimenticios (Salama, 2019: 49).

En cuanto a la dimensión educativa, el IPHAN posee un departamento específico para acciones de difusión del patrimonio inmaterial, el cual conduce diversas iniciativas de educación patrimonial, difusión de las manifestaciones, documentación y publicación entre otras (Salama, 2019: 19). Asimismo, el IPHAN dicta el Programa de Especialización en Patrimonio desde 2004.

Respecto de la dimensión técnico-comunicacional, puede mencionarse la regulación de la radiodifusión comunitaria (Ley 9612/1998) que establece como una

de las finalidades de este servicio ofrecer un espacio de difusión de elementos de la cultura, tradiciones y hábitos sociales de la comunidad. La implementación se realiza a través de la concesión de un único canal de baja frecuencia a las asociaciones sin fines de lucro en un territorio determinado, cuyo alcance habitualmente es de un kilómetro.⁵⁹

3.3 CHILE

Este país constituye un estado unitario cuya administración está funcional y territorialmente descentralizada o desconcentrada. Está integrado por 15 regiones, 50 provincias y 341 municipios. La Constitución de la República data de 1980 y será próximamente reformada por una convención constituyente. En el título Derechos y Deberes Constitucionales se establece que “corresponderá al Estado la protección e incremento del patrimonio cultural de la Nación” (ver art. 19, inc. 10), por lo que constituye un deber estatal su salvaguarda. Este país no cuenta con una ley que regule de manera específica la salvaguarda del PCI. No obstante, existen diferentes normas aplicables al patrimonio cultural en general que sirven de marco regulatorio de base para garantizar su protección.

En relación a la dimensión socioambiental, Chile ratificó el Convenio sobre la Diversidad Biológica en 1994 y cuenta con la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente que contempla la conservación del patrimonio ambiental y del patrimonio cultural material relacionado. Esta ley regula los estudios de impacto, estableciendo que demandarán una evaluación de impacto ambiental las actividades que impliquen “alteración de monumentos, sitios

59 Ello ha generado críticas relativas a las restricciones que acarrea y a la criminalización de aquellas radios comunitarias que no cumplen estas disposiciones. Al respecto, puede consultarse: [Link](#)

con valor antropológico, arqueológico, histórico y, en general, los pertenecientes al patrimonio cultural” (art. 11, inc. F; art. 76, Decreto Supremo 95/01).

Si bien no se ha incorporado aún el reconocimiento de los pueblos indígenas en el texto constitucional (Endere, 2020), Chile sancionó en 1993 la Ley Indígena 19.253 que protege el patrimonio de las estas culturas. En ella se reconoce a ocho pueblos originarios en el territorio chileno, otorgando protecciones y normas especiales, sobre todo en relación al territorio ancestral. En su art. 28 señala “el reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas”, por consiguiente, esto debería traducirse en acciones que reconozcan y protejan sus manifestaciones y patrimonio.

En la dimensión socioeconómica, además de la consideración del presupuesto que se destina a las políticas relacionadas al PCI, merecen mencionarse algunos mecanismos de financiamiento a partir de aportes privados que están previstos en las normas, como la Ley de Donaciones con Fines Culturales, la exención del impuesto territorial para Monumentos Históricos sin fines comerciales, entre otras. Asimismo, en la Ley Indígena 19.253 y sus modificatorias, se creó un Fondo de Desarrollo Indígena a través del cual se otorgan subsidios en beneficio de las Comunidades Indígenas e indígenas individuales, los que eventualmente podrían ser usados para estos fines.

Respecto de la dimensión político-institucional, cabe destacar que la implementación de la Convención de 2003 de la UNESCO corresponde al Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, el cual posee un Departamento de Patrimonio Cultural Inmaterial. A su vez, el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, que es el Núcleo Focal ante la UNESCO, se desconcentra territorialmente a través de las Direcciones Regionales del Patrimonio (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2019). Este Ministerio tiene como objetivo colaborar con el Jefe de Estado en el diseño, formulación e implementación de políticas, planes y programas que contribu-

yan al desarrollo cultural y patrimonial de manera armónica y equitativa en todo el territorio nacional. Dentro de dicho organismo existen varios consejos asesores de integración plural como el Consejo Nacional de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (cuya función es proponer las políticas culturales y patrimoniales); el Consejo Asesor de Pueblos Originarios (que asesora en la formulación de políticas, planes y programas referidos a las culturas, las artes y el Patrimonio Indígena) y un Consejo Regional de las Culturas, las Artes y el Patrimonio para cada región. Estos últimos están conformados por diferentes actores culturales, representantes de pueblos originarios, organizaciones ciudadanas, municipios, Gobierno Regional e instituciones de educación superior.

En relación a la participación ciudadana, Chile cuenta con la Ley 20.500 sobre Asociaciones y Participación Ciudadana en la Gestión Pública. A su vez, la Ley 19.891 (modificada por la Ley 21.045) exige la convocatoria anual a una Convención Nacional de las Culturas, las Artes y el Patrimonio con el fin de generar instancias de reflexión crítica sobre las necesidades culturales y su correlato en las políticas públicas.

Este país posee un Sistema de información para la gestión del PCI que incluye un inventario de elementos representativos y/o en riesgo del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades. El pedido de inclusión en el inventario puede realizarse mediante solicitud ciudadana; el procedimiento para llevarlo a cabo es mediante una investigación participativa que es realizada por la autoridad de aplicación o por las comunidades portadoras u otros organismos que tengan interés en relevar la expresión.

Chile inscribió en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad del 2014 al “Baile Chino” (bailes tradicionales, dedicados a la Virgen se remontan a la época de la colonia y tenían lugar desde el Norte Chico hasta el valle central de Chile). A su vez, en 2009, en una postulación

conjunta con Bolivia y Perú, se inscribió al proyecto “Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de las Comunidades Aymara” en el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia de la UNESCO.

Ante la falta de una ley de PCI, se ha trabajado a través de la Convención para el desarrollo de políticas de salvaguarda. Al respecto se ha señalado que:

En la práctica, esta ausencia legislativa denota una ausencia real de un cuerpo legal que permita complementar la ratificación de la Convención con acciones efectivas a nivel legislativo. Con ello, la salvaguardia no logra traducirse a un sistema legal y, por ende, los esfuerzos quedan truncados respecto a su completo desarrollo. (Marsal, 2019: 30)

Con respecto a la dimensión cultural, cabe destacar que, en el Censo 2017, se indagó sobre la autoadscripción étnica. Al respecto, el 12,8% de la población se consideró perteneciente a algún pueblo indígena, siendo los pueblos Mapuche, Aymara y Diaguita los que registran mayores porcentajes (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2018). En consideración a las percepciones en relación al PCI y a las modalidades de su gestión, se ha afirmado que:

El PCI en Chile tiende a ser relacionado con ciertas categorías como lo folclórico, campesino y/o indígena. Siendo asociado (...) con “lo otro”; un patrimonio que pertenece a otros y no es visto desde una mirada nacional. En este contexto, en varias ocasiones se le ha reconocido y manejado desde enfoques “paternalistas y esencialistas” e incluso desde estereotipos. (Marsal, 2019: 8)

En vinculación con la dimensión educativa, la Ley General de Educación 20.370 establece que el sistema educativo debe promover y respetar la diversidad de procesos y proyectos educativos institucionales, así como la diversidad cultural, religiosa y social de las poblaciones que son atendidas por él. Respecto de la interculturalidad, afirma que debe reconocer y valorar al individuo en su especificidad cultural y de origen, considerando su

lengua, cosmovisión e historia (ver art. 3). Cabe destacar que la educación intercultural bilingüe fue implementada mediante la incorporación en el *currículum* de la asignatura de Lengua Indígena para la educación básica, la cual es obligatoria en los establecimientos que posean una matrícula de, al menos, un 20% de estudiantes indígenas y es desarrollada por un educador tradicional.⁶⁰

Respecto de la dimensión técnico-comunicacional, la Ley General de Telecomunicaciones 18.168 y modificaciones establece que todos los habitantes de la República tendrán libre e igualitario acceso a las telecomunicaciones y cualquier persona podrá optar a las concesiones y permisos en la forma y condiciones que establece la ley. En 2010 se sancionó la Ley de Servicios de Radiodifusión Comunitaria 20.433 que permite otorgar concesiones con fines informativos, comunitarios, sociales o culturales. Entre otras instituciones o personas jurídicas, se reconoce el derecho a ser titulares de una concesión a las comunidades y asociaciones indígenas reconocidas, comunidades agrícolas, etc. Finalmente debe mencionarse que no se ha podido recuperar información sobre el acceso y tenencia de tecnologías de la información y comunicaciones en la población de este país porque no se incluyeron preguntas relativas a las TIC en el censo de 2017 (Silva, 2018).

3.4 COLOMBIA

La República de Colombia es un estado unitario, organizado en 32 departamentos descentralizados y el Distrito Capital de Bogotá. La Constitución Nacional reconoce y protege la diversidad étnica y cultural en su art. 7, consolidando este reconocimiento al garantizar que los integrantes de grupos étnicos tengan una formación que respete y desarrolle su identidad cultural (art. 68).

60 Fuente: [Link](#)

La Carta Magna reconoce los derechos culturales, tales como el acceso a la cultura, la educación en ámbitos culturales y la consideración de la igualdad y dignidad de todas las culturas presentes en el territorio. En particular, el derecho al patrimonio cultural se configura como un derecho-deber de los habitantes y las autoridades (conforme art. 8, 72 y 95, inc. 8).

La Ley 397 de 1997, establece el régimen del patrimonio cultural de Colombia, considerando en el concepto a los “bienes y valores culturales que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la tradición, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes inmateriales y materiales” (art. 4).

Por su parte, la Ley 1185 instituye la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial del ámbito nacional y establece un régimen especial de salvaguarda para aquellas manifestaciones culturales incluidas en la misma. La incorporación se realiza a través de un procedimiento administrativo a cargo de la autoridad nacional, en el cual se prevé la participación de las comunidades para la identificación de la manifestación. Conforme al Decreto 2941, los departamentos, municipios, las comunidades indígenas o afrodescendientes podrán crear Listas Representativas en los ámbitos de su actuación.

Además, la Dirección de Patrimonio ha fomentado la realización de inventarios locales y regionales a partir del desarrollo de procedimientos técnicos que promueven la participación de las comunidades en su implementación. En este punto, a partir de los lineamientos de 2015, se concibe a la participación en un doble sentido: como “un componente formal de registro y otro de reflexión colectiva y formulación de alternativas y recomendaciones para la salvaguarda de las manifestaciones” (CRESPIAL, 2021: 26).

La dimensión político-institucional está atravesada por una institucionalidad múltiple, en la cual convergen los Consejos de Cultura y de Patrimonio Cultural. Un aspecto a resaltar de la normativa colombiana es

la imposibilidad de arrogarse la titularidad del patrimonio inmaterial a través, por ejemplo, de instrumentos de derechos de propiedad intelectual (art. 5, Decreto 2941).

Si bien las políticas implementadas desde el ámbito cultural han sido extensivas, se advierte “la necesidad de fortalecer los procesos de articulación interinstitucional e intersectorial para el fortalecimiento de la Política más allá del sector cultural” (CRESPIAL, 2021: 9). Un aspecto interesante en relación a las políticas públicas situadas se relaciona con las líneas políticas que el Grupo de Patrimonio Cultural, creado en 2005 ha llevado adelante en relación a manifestaciones concretas incluidas en la Lista Representativa vinculadas a los Planes Especiales de Salvaguarda. Vale mencionar de estas manifestaciones inscritas, las políticas relativas a las cocinas tradicionales; a la diáspora africana; al PCI en contextos urbanos; a los sitios de memorias; a grupos étnicos y poblacionales particulares como las poblaciones campesinas y el pueblo Rrom.

Entre los indicadores de efectividad en la implementación de normas de salvaguarda resulta relevante la formulación de indicadores de gestión de los Planes de Salvaguarda de las manifestaciones inscritas en las Listas Representativas. Fruto de un informe del Ministerio de Cultura de 2015, estos indicadores dan cuenta de cuatro ejes: capital patrimonial, capital social y económico, apropiación e institucionalidad. A partir de la construcción de estos indicadores, se han realizado evaluaciones periódicas de los Planes de Salvaguarda.

Colombia posee ocho elementos inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: “el espacio cultural de Palenque de San Basilio” (2008); “el carnaval de Barranquilla” (2008); “las procesiones de Semana Santa de Popayán” (2009); “el Carnaval de Negros y Blancos” (2009); “el sistema normativo de los wayuus, aplicado por el pütchipüüi (‘palabrero’)(2010); “los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí” (2011); la “Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó” (2012); y

la “música de marimba y cantos y bailes tradicionales de la región colombiana del Pacífico Sur y de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas” (postulación conjunta con Ecuador en 2015). A su vez, se han inscripto en la Lista del PCI que requiere medidas urgentes de salvaguarda: “el vallenato, música tradicional de la región del Magdalena Grande” (2015); los “cantos de trabajo de Los Llanos de Colombia y Venezuela” (postulación conjunta con Venezuela en 2017); y los “conocimientos y técnicas tradicionales asociadas con el Barniz de Pasto Mopa-Mopa en Putumayo y Nariño” (2020). En el registro de buenas prácticas de salvaguardia se encuentra la “estrategia de salvaguardia de la artesanía tradicional para la construcción de la paz” (2019).

En relación a la dimensión socioambiental, una interesante referencia se establece en el Decreto 2941 que reglamenta la ley de cultura nacional y que, al mencionar las categorías por las cuales se inscribe una manifestación en la Lista Representativa nacional, incluye el PCI asociado a los espacios culturales (art. 8, inc. 12). Reconociendo la integración de la práctica con el territorio, esta categoría posibilita la inclusión de los sitios considerados sagrados o valorados como referentes culturales e hitos de la memoria ciudadana. En este sentido, desde 2010 se desarrollaron lineamientos para la salvaguarda de sitios sagrados de pueblos indígenas y las prácticas asociadas. Las primeras investigaciones se realizaron sobre sitios de comunidades binacionales, en la frontera con la República Federativa de Brasil (CRESPIAL, 2021: 32).

Entre las principales normas vigentes que reglamentan la protección de la biodiversidad, no se encuentra una única ley para esta materia, sino que las políticas han sido desarrolladas en base al Código Nacional de los Recursos Naturales (Decreto Ley 2811/74), la ley que crea el Ministerio de Medio Ambiente (Ley 99/93) y la ley que adopta el Convenio sobre Diversidad Biológica (Ley 165/94). En la Política nacional para la gestión integral de la biodiversidad y sus servicios ecosistémicos, bajo el título de “servicios culturales” se mencionan aquellos en los cuales los ecosis-

temas contribuyen al enriquecimiento espiritual, al desarrollo cultural étnico y al turismo. Como puede observarse, no existe una categoría específica que vincule la salvaguarda del PCI con la protección de la biodiversidad en la cual se recrea.

En relación al acceso y conservación del territorio, es importante indicar que en Colombia el 31,5% del territorio se encuentra titulado como territorio indígena. No obstante, existen demandas por mayores titulaciones a las comunidades, particularmente en áreas de explotaciones mineras e hidrocarburíferas y también cuestionamientos por el solapamiento de algunos territorios indígenas con parques nacionales naturales.

Respecto de la dimensión socioeconómica puede resaltarse que además de los recursos presupuestarios estatales destinados a la salvaguarda y difusión del PCI, se habilita a que los privados realicen deducciones impositivas al contribuir económicamente con planes de salvaguarda (art. 21 y ss. Decreto 2941/2009). A su vez, desde 2016, se trabaja en una política de fortalecimiento de los oficios desde el Ministerio de Cultura, que permita implementar medidas de salvaguarda que fomenten procesos productivos sostenibles (CRESPIAL, 2021: 30). De esta manera se busca lograr la sustentabilidad económica del PCI para la comunidad portadora.

En cuanto a las percepciones en relación al PCI referidas a la dimensión cultural, la regulación establece una desagregación mayor de las manifestaciones del PCI que pueden incluirse en la Lista Representativa que la proveniente de la Convención de 2003. En este sentido, se consideran: las lenguas y la tradición oral; la organización social; el conocimiento tradicional sobre la naturaleza y el universo; la medicina tradicional; la producción tradicional; las técnicas y tradiciones relacionadas con la fabricación de objetos artesanales; las artes populares; los actos festivos y lúdicos; los juegos y deportes tradicionales; los eventos religiosos tradicionales de carácter colectivo; y los conocimientos y técnicas tradicionales asociadas

al hábitat; cultura culinaria; y el PCI asociado a los espacios culturales que ya fue mencionado.

Colombia reconoce 84 etnias indígenas, que representan el 4,4% de la población del país. Además, tres grupos diferenciados de población afrocolombiana —a los cuales se adscriben el 10,4% de la población— y el pueblo gitano —al cual se adscribe el 0,006% de la población—. Estos datos, provenientes del Censo de Población y Vivienda de 2018, fueron habilitados ya en censos anteriores a partir de preguntas sobre el autorreconocimiento étnico.

Dentro de los aspectos involucrados en la dimensión educativa puede destacarse el Programa Nacional Vigías de Patrimonio Cultural, que constituye una iniciativa de trabajo voluntario mediante la cual se activan diversas líneas, entre las cuales pueden mencionarse la formación en patrimonio cultural y su divulgación (CRESPIAL, 2021: 32). Por otra parte, desde 2014 se realizaron capacitaciones a actores locales (funcionarios, vigías del patrimonio, representantes de minorías étnicas y campesinos). Sin embargo, desde 2015 el proceso mutó a un diplomado virtual, que se dicta periódicamente. Finalmente cabe destacar que la Ley nacional de educación 115/94 establece como uno de los fines de la misma “la adquisición de una conciencia para (...) la defensa del patrimonio cultural de la Nación” (art. 5, inc. 10).

En relación a la dimensión técnico-comunicacional, se ha enfatizado el fomento para “la creación de entornos de comunicación favorables a su salvaguardia, y la sensibilización a través de medios masivos, capacitación de vigías del patrimonio y actores culturales” (CRESPIAL, 2021: 9).

La Ley de TIC 1341/09 establece que:

La investigación, el fomento, la promoción y el desarrollo de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones son una política de Estado que involucra a todos los sectores y niveles de la administración

pública y de la sociedad, para contribuir al desarrollo educativo, cultural, económico, social y político e incrementar la productividad, la competitividad, el respeto a los derechos humanos inherentes y la inclusión social. (art.2)

A su vez, el Derecho a la comunicación, la información y la educación, y los servicios básicos de las TIC está garantizado por los artículos 20 y 67 de la Constitución Nacional. Adicionalmente el Estado establecerá programas para que la población vulnerable y la población rural tengan acceso y uso a las plataformas de comunicación, en especial de Internet y contenidos digitales, y de educación integral (art. 2, inc. 7).

3.5 COSTA RICA

Costa Rica es una república democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural (art. 1 de la CN reformada en 2015). Se organiza territorialmente en 7 provincias, 82 cantones y 488 distritos.

Respecto de la dimensión socioambiental, se reconoce el derecho de los habitantes a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado. Este país ratificó el Convenio sobre la Diversidad Biológica en 1994 y sancionó la Ley Orgánica del Ambiente 7554/95 y la Ley de Biodiversidad 7788/98. En esta última se establece que:

Se entenderán como comprendidos en el término biodiversidad, los elementos intangibles, como son: el conocimiento, la innovación y la práctica tradicional, individual o colectiva, con valor real o potencial asociado a recursos bioquímicos y genéticos, protegidos o no por los sistemas de propiedad intelectual o sistemas sui generis de registro. (art. 7, inc. 2 *in fine*)

Esta norma creó la Comisión Nacional para la Gestión de la Biodiversidad como un órgano desconcentrado del Ministerio de Ambiente y Energía,

encargado de ponerla en práctica. En ella se exige el consentimiento previamente informado de las comunidades para el acceso a sus recursos biológicos o al elemento intangible asociado a ellos. De este modo, ofrece herramientas de gestión del PCI como son la protección de los derechos intelectuales (art. 82, 84 y 85), las formas de participación de las comunidades y sus alcances (art. 83) y el derecho a la objeción cultural (art. 66) (Barrantes Jiménez, 2019). No obstante, el enfoque conservacionista de la legislación ambiental limita el acceso de las comunidades al PCI cuando el mismo se vincula a territorios declarados áreas naturales protegidas (Barrantes Jiménez, 2019).

A su vez, la Política Nacional de la Biodiversidad 2015-2030 establece, en el Eje de Política 3, la necesidad de fortalecer la participación social en la gestión de la biodiversidad, la distribución justa y equitativa de sus beneficios; reducir la vulnerabilidad de poblaciones menos favorecidas; la educación y sensibilización, y el reconocimiento de los aportes a la conservación por parte de las comunidades locales e indígenas, aceptando diversas formas de gobernanza del territorio.

En esta política es posible identificar también un aspecto vinculado con la dimensión socioeconómica cuando menciona la posibilidad de potenciar la generación de fuentes de empleo digno y emprendimientos productivos afines a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad. A su vez, se establece como un objetivo la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de recursos genéticos y bioquímicos de los elementos de la biodiversidad a fin de garantizar los Derechos Intelectuales Comunitarios *Sui Géneris* y sus beneficios.

Cabe destacar que en Costa Rica los derechos al territorio y a la autodeterminación de los pueblos indígenas no son reconocidos, pese a que en el Censo Nacional 2010, el 2.4 % de la población se reconoce como indígenas.

La dimensión político institucional tiene su correlato en la normativa y políticas de patrimonio costarricense, cuya Constitución Nacional establece la protección de las bellezas naturales y del patrimonio histórico y artístico (art. 89). En consonancia, la normativa patrimonial está orientada principalmente a la protección del patrimonio material, especialmente el arquitectónico, arqueológico y documental.

En 2016 se creó la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (CONAPI), adscrita al Ministerio de Cultura y Juventud, como un órgano de carácter técnico, encargado de coordinar y asesorar en la salvaguarda, protección y revitalización del patrimonio cultural inmaterial costarricense. Esta comisión tiene funciones de asesoramiento, promoción y propuesta de declaratoria.

Costa Rica no cuenta con una ley especialmente dedicada al PCI y esta cuestión fue identificada como una debilidad a subsanar (Oviedo, Romero, & Solano, 2017). Se ha afirmado que:

Es pertinente que el Estado costarricense haga operativa dicha convención y establezca mecanismos concretos para regular u organizar competencias sobre aquella, que más allá de garantizar el debido cumplimiento, permitan al país crecer y desarrollarse en esta línea de manera equitativa al de otros patrimonios. (Barrantes Jiménez, 2019)

En este sentido, uno de los objetivos de la Política Nacional de Derechos Culturales 2014-2023 (PNDC) es normalizar los criterios y la conceptualización de los componentes del PCI, definir lineamientos y estándares que faciliten su gestión y fortalecer la coordinación interinstitucional entre el Ministerio de Cultura y Juventud —como instancia rectora del Sector Cultura— con otros actores y partes interesadas (Ministerio de Cultura y Juventud, 2013).

Costa Rica no ha desarrollado aún un inventario oficial del PCI, aunque ello fue incluido como una ne-

cesidad a cubrir en la PNDC. La Política Nacional de la Biodiversidad 2015-2030 antes mencionada, fijó como línea de acción la promoción de la recopilación y protección de los conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas, urbanas, campesinas y locales asociados a los recursos de la biodiversidad. Además, se han llevado a cabo diferentes proyectos de inventarios del PCI, con el auspicio de la UNESCO, en los que se relevaron un número significativo de expresiones y se efectuaron diagnósticos participativos de dicho patrimonio (Chang Vargas, 2017).

Este país ha declarado diversas expresiones culturales como PCI de la nación (e.g. Boyeo y Carreta Costarricense; Festividad “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”; La tradición artesanal de manufactura de objetos cerámicos con motivos chorotegas; Tope de Toros del distrito de Liberia; Calipso Limonense como destacada expresión del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente de Costa Rica; Swing Criollo; Juego de los Diablitos; Celebración del Santo Cristo de Esquipulas en Santa Cruz. Asimismo, en 2008 inscribió “la tradición del boyeo y las carretas” en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.⁶¹

En relación a los mecanismos previstos de participación comunitaria, la Política Nacional de Derechos Culturales 2013-2024 promueve la creación de mecanismos que brindan la posibilidad a las personas de participar libremente y en espacios con capacidad de toma de decisión. En los talleres de consulta para la elaboración de un modelo de gestión del PCI, se identificó como una necesidad contar con protocolos para facilitar el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades (Oviedo et al., 2017).

En consideración a la dimensión educativa, no existe una previsión para la educación intercultural plurilingüe en la normativa costarricense (Bell Jiménez, 2020), aunque en la última modificación de la Ley Fundamental de Educación 2160 se señala la necesidad de estimular el aprecio a “la diversidad lingüística, multiétnica y pluricultural del país” (art. 1). Los datos censales ponen en evidencia una brecha en el índice de analfabetismo y el nivel de escolarización entre población indígena y afrodescendiente con respecto a la norma nacional, aunque se observa una clara tendencia a reducir la diferencia en los últimos diez años (Corbetta, 2018). Cabe mencionar que el Ministerio de Educación Pública, a través de los Lineamientos de Educación Intercultural, ha señalado como buenas prácticas pedagógicas para las Direcciones Regionales, la promoción del fortalecimiento de la identidad y el sentido de pertenencia, mediante la revitalización de las tradiciones, costumbres y valores culturales de la comunidad o región a la que pertenece el centro educativo (Estrada Torres, Smith Castro, & González Morales, 2019). No obstante, existen también posturas que señalan que se trata de programas generales que no atienden a las particularidades regionales. El Decreto Ejecutivo 32.338/05, además, creó la Comisión Nacional de Estudios Afrocostarricenses con el mandato de “dar a conocer los aportes culturales, artísticos y educativos de la población afrocostarricense y promover los valores interculturales y multiétnicos de la sociedad mediante cambios curriculares”.

Respecto de la dimensión técnico-comunicacional, la plataforma de información SICULTURA (Sistema de Información Cultural Costa Rica) se nutre de información provista de manera participativa por distintos grupos y organizaciones, así como por organismos públicos del Sector Cultura.

En la Ley General de Telecomunicaciones no se prevén explícitamente normas relativas al PCI, estableciendo de manera general la universalidad y solidaridad de las mismas. Actualmente se encuentra en

61 Sobre esta tradición, ver Capítulo 6 en este volumen: “Agencia para la inclusión del PCI: análisis multidimensional de la tradición del boyeo en Costa Rica”, de Chang, G. y Barrantes, C.

el debate público la necesidad de una nueva Ley de Medios de Comunicación en Costa Rica a fin de democratizar el sector.

Respecto del acceso a las TIC, la comparación de los datos censales permite observar una tendencia a la suba en la tenencia de televisión, teléfono fijo y móvil en los hogares y, en menor medida, de acceso a internet y de computador, mostrando la radio una tendencia a la baja. Se evidencia una brecha urbano-rural respecto del acceso al computador y a la conexión de internet, los cuales prevalecen en los hogares urbanos (Silva, 2018).

3.6 EL SALVADOR

La República de El Salvador comprende el territorio continental y el insular. Se divide en departamentos y posee municipios autónomos. Conforme el art. 62 de la Constitución Política, se reconocen las lenguas autóctonas que se hablan en el territorio nacional como parte de su patrimonio cultural. Sin embargo, el Estado no implementa políticas de educación bilingüe u otras estrategias que promuevan la puesta en valor de las lenguas autóctonas.

La competencia específica de salvaguardar el PCI recae, en el ámbito nacional, en la Secretaría de Cultura de la Presidencia, en particular en la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural y Natural que es el núcleo focal de la Convención de 2003 de la UNESCO y la que coordina con las otras instancias gubernamentales. Su papel más importante es procurar los “procesos de identificación, investigación, protección, conservación y difusión de los bienes patrimoniales, para la valorización y rescate de nuestra identidad nacional” (González de Erquicia, 2019).

El Salvador sancionó mediante Decreto 513 la Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural en 1993. La misma reconoce como parte del patrimonio cultural:

1) La lengua nahuat y las demás autóctonas, así como las tradiciones y costumbres; 2) Las técnicas y el producto artesanal tradicional; y, 3) Las manifestaciones plásticas, musicales, de danza, teatrales y literarias contemporáneas y cualquier otro Bien Cultural que a criterio del Ministerio puedan formar parte del Tesoro Cultural Salvadoreño. (art. 3)

A pesar de incluir las manifestaciones inmateriales entre los bienes culturales, no se prevén otras disposiciones que tengan como finalidad la salvaguarda de estos bienes.

Por su parte, la Ley de Cultura 442, aprobada en 2016, establece el derecho a la práctica de tradiciones de las minorías étnicas, protegiendo sus expresiones tangibles e intangibles (art. 29).

En el procedimiento para la declaratoria de un bien cultural conforme la Ley Especial de Protección del Patrimonio Cultural, no se prevé la participación de las comunidades, sino que el mismo se desarrolla en instancias técnicas y gubernamentales. Hasta el 2017, el Departamento de Registro contaba con 16 declaratorias de Bienes Culturales de carácter Inmaterial, dos declaratorias en procesos jurídicos y nueve investigaciones en proceso. Las 16 declaratorias de Bienes Culturales se dividen en Declaratorias de Patrimonio Cultural Inmaterial (10) y de lugares de memoria histórica declarados (6). Entre los primeros se encuentran: la lengua de señas salvadoreñas, la manifestación de la danza, la celebración de la Semana Santa de la ciudad de Chalchuapa, la celebración de la procesión conocida como “la bajada” o la transfiguración del Señor o Salvador del mundo en la ciudad de San Salvador, el carnaval de San Miguel, el procesamiento y transformación de la caña de azúcar en dulce de panela o atado de dulce, la celebración de la Semana Santa en el departamento de Sonsonate, la ceremonia de los Talcigüines, la celebración del día de los farolitos en el municipio de Ahuachapán y la danza del tigre y del venado o mascarada del tigre y del venado (González de Erquicia, 2019).

Como se indicó en los antecedentes, El Salvador fue uno de los Estados analizados en este capítulo que más tardíamente ratificó la Convención. Ello, sumado a la ausencia de instrumentos de salvaguarda del PCI en la Ley, implicó que no se implementaran políticas públicas en este tema hasta 2014. Como indica González de Erquicia (2019: 45), “la labor de la Sección de PCI dentro de la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural es aún muy joven para generar su propia línea de acción ante una situación de riesgo del PCI”.

Ante la dificultad de identificar elementos que nos permitieran abordar la dimensión cultural dentro de la normativa legal, se accedió al trabajo publicado de Hernández Moncada, antropóloga y consultora en proyectos sociales y culturales, quien afirma que la realidad de los pueblos originarios del país se caracteriza por la marginación y la invisibilización. Ella indica que las comunidades Nahua pipil, Lenca y Cacaopera han protagonizado “una lucha tenaz por su reconocimiento a nivel constitucional, por el pleno ejercicio de sus derechos humanos fundamentales y por aquellos derechos culturales que reconocen importantes cuerpos normativos internacionales tales como el Convenio 169 de la OIT” (Hernández Moncada, 2016: 143) que, como se vio con anterioridad aún no ha sido ratificado.

En relación a la dimensión socioambiental, la Ley de Medio Ambiente (Decreto 233) tiene por objeto desarrollar las disposiciones sobre protección, conservación y recuperación del ambiente, pero no ofrece ninguna disposición que relacione el ambiente con el PCI.

A partir del análisis realizado, El Salvador ha sido el país en el que menor cantidad de elementos vinculados al PCI se ha encontrado en su normativa. Asimismo, si bien hay un reconocimiento constitucional de las lenguas autóctonas y una ley especial de patrimonio cultural se evidencia la necesidad de fortalecer las medidas normativas e instrumentos jurídicos para la salvaguardia del PCI.

3.7 MÉXICO

Estados Unidos Mexicanos es un país federal, compuesto por 31 estados federados y la capital federal. En 1992 se reconoció como una nación pluricultural, al modificar su Constitución. Si bien no existe una ley de patrimonio inmaterial, a partir de la consagración del derecho a la cultura y de los derechos culturales en la Constitución Política de los Estados Mexicanos de 2009, una serie de creaciones institucionales y jurídicas propiciaron la sanción de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales en 2017.

Entre los objetivos de la ley, se encuentra el de establecer los mecanismos de acceso y participación en las manifestaciones culturales, garantizar el ejercicio de los derechos culturales y establecer los medios de coordinación entre los diferentes niveles estatales y la participación de los sectores social y privado. La ley considera incluidas en su órbita las manifestaciones materiales e inmateriales, históricas y actuales. De esta manera, es la norma base aplicable en el ámbito del PCI. Como indica Pérez Ruiz (2018), a pesar de ser una normativa relativamente reciente, la misma posee falencias relativas a la concepción de cultura, a la participación de las comunidades en la salvaguarda del patrimonio, así como al acceso y uso de las tecnologías y comunicaciones en el ámbito del PCI.

En la dimensión socioambiental puede indicarse que la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (sancionada en 1988 y modificada en varias oportunidades) establece como un objetivo de las áreas naturales protegidas la tutela de los entornos naturales relevantes para la cultura o la identidad nacional o de los pueblos indígenas (art. 45, inc. VII). Para garantizarla, se distinguen en el área de amortiguación de los espacios protegidos aquellos de “uso tradicional” que reconocen el aprovechamiento de los recursos naturales por parte de las comunidades que las habitan.

La protección de la biodiversidad se encuentra regulada en la Ley General de Vida Silvestre (2000) que establece, dentro de sus definiciones, el manejo integral como aquel que relaciona aspectos biológicos, sociales, económicos y culturales vinculados con la vida silvestre y su hábitat (art. 3, inc. XXXI). A pesar de que se propicia esta categoría de manejo, el articulado de la norma no considera la correspondencia entre la biodiversidad y las manifestaciones inmateriales, dedicándose a la protección de aspectos específicos de la naturaleza como si estuviesen aislados de las producciones sociales de las comunidades que los habitan.

Como indica Villaseñor Anaya (2019), en México existen un conjunto de instituciones dedicadas a diversos ámbitos de la cultura que han desarrollado políticas referidas al PCI, teniendo diversas (y a veces contrapuestas) definiciones del mismo. En virtud de ello, en 2007 se creó el Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial que describió diversos ámbitos del PCI en la realidad mexicana, al tiempo que estableció criterios sobre los cuales elaborar un inventario del PCI. Paralelamente, en 2010 se conformó la Comisión Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial integrada por representantes de ámbitos académicos, político-gubernamentales y funcionarios del Estado. Ambas instituciones no pudieron consolidar su trabajo en virtud de la omisión de la categoría legal del PCI en el ámbito jurídico mexicano. Es por ello, que este aspecto de la dimensión político-institucional se ha suplido a partir de la sanción de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales en 2017.

En referencia al proceso de inventario, Villaseñor Anaya (2019) indica que, si bien se han realizado “declaratorias” a nivel federal, estatal o municipal, no existe una metodología o proceso de aplicación general para el inventario del PCI. Sin embargo, este inventario se encuentra disponible en la página web de Sistema de Información

Cultural, contabilizando 319 manifestaciones.⁶²

En 2003 se creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), uno de cuyos objetivos principales es el fortalecimiento, la preservación y el desarrollo de las lenguas indígenas nacionales. Como resultado de sus acciones se publicó el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestáticas* y en 2010 el estudio sobre lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición.

En julio de 2020 se dio a conocer el Programa Sectorial de Cultura 2020-2024, que es la principal política pública del sector. En el documento se reconoce la inexistencia de esquemas de participación ciudadana y comunitaria en los procesos de planeación como también el insuficiente acceso y participación en las manifestaciones culturales (Secretaría de Cultura de México, 2020). Dentro del Programa, una de las estrategias prioritarias es desarrollar acciones de identificación, conocimiento y salvaguarda del PCI con la finalidad de establecer prioridades en su salvaguarda e incorporar a las comunidades en la identificación y documentación.

México cuenta con una gran diversidad de manifestaciones culturales y diez elementos han sido inscriptos en la Lista Representativa del PCI de la Humanidad: “las fiestas indígenas dedicadas a los muertos” (2008); “la ceremonia ritual de los Voladores” (2009); los “lugares de memoria y tradiciones vivas de los Otomí-Chichimecas de Tlaximán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado” (2009); “la cocina tradicional mexicana cultura comunitaria, ancestral y viva - El paradigma de Michoacán” (2010); “la pirekua, canto tradicional de los p’urhépechas” (2010); “los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo” (2010); “el Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta” (2011); “la charre-

62 Fuente: [Link](#)



Raramuris: Tradición en medio de la sequía (México) / © Enrique Serrato / Archivo CRESPIAL*

ría, tradición ecuestre en México” (2016); “la romería de Zapopan: ciclo ritual de La Llevada de la Virgen” (2018); y en una postulación conjunta con España los “procesos artesanales para la elaboración de la Talavera de Puebla y Tlaxcala (México) y de la cerámica de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo (España)” (2019). A su vez, en el Registro de buenas prácticas se inscribió en 2012 “Xtaxkgakget Makgkaxtlawana: el Centro de las Artes Indígenas y su contribución a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del pueblo totonaca de Veracruz, México” (2012). Sin embargo, existen reservas de las comunidades, grupos e individuos en relación a la transmisión de las manifestaciones inscritas en la Lista internacional o declaradas a nivel nacional. Así, Villaseñor Anaya (2019: 24) enumera la percepción de los portadores o practicantes de la omisión de su consentimiento sobre la postulación de la práctica, de la centralización de recursos para la salvaguarda de las prácticas en los grupos o comunidades que han avalado la pos-

tulación o declaratoria y la sustitución de las fórmulas tradicionales de transmisión por modelos pedagógicos institucionalizados. De este modo, este primer aspecto de la dimensión cultural evidencia los déficit presentados en torno a la participación de las comunidades en la gestión y salvaguarda del PCI, indicados en la dimensión político-institucional.

En relación a la adscripción identitaria, es relevante indicar que en México habitan 68 pueblos indígenas, y conforme al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el 21.5% de la población se autoadscribe como indígena.⁶³ Casi el 70% de esta población se encuentra en situación de pobreza y el 27,9% en

63 Fuente: “Numeralia indígena 2015”, en Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015, CDI, México, 2015. Recuperado de: [Link](#)

situación de pobreza extrema.⁶⁴ En este contexto, las transferencias monetarias del Estado se realizan de manera indiscriminada, sin considerar “la perspectiva cultural ni la cosmovisión de los pueblos indígenas, ignoran su organización y sus prácticas solidarias derivadas de sus sistemas normativos internos, por lo que minan su estructura comunitaria y debilitan su tejido social” según lo expresa la ONG internacional IWGIA.⁶⁵ En el ámbito del gobierno federal, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas es un organismo creado con la finalidad de favorecer la preservación y fortalecimiento de su cultura, sin embargo las aportaciones que pudieron ser relevadas para este trabajo se relacionan con el fomento de la alfabetización en estos grupos.

Otros grupos étnicos, como los afrodescendientes, son objeto de esfuerzos para su visibilización desde las instituciones de gobierno junto a organizaciones sociales y académicas, como indica Quecha Reyna (2015).

En cuanto a la dimensión socioeconómica, se ha destacado el papel del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, sostenido por recursos federales y estatales, y dirigido a desarrollar proyectos culturales comunitarios (Villaseñor Anaya, 2019: 35). Sin embargo, otras manifestaciones del PCI sólo encuentran recursos económicos en tanto posean productos o representaciones que puedan relacionarse con la actividad turística, lo cual obra en detrimento de la sostenibilidad de prácticas ajenas a ella.

Un aspecto interesante en la dimensión técnico comunicacional refiere al Sistema de Radiodifusoras Culturales Indígenas, dependiente del Instituto Nacional Indigenista, que nuclea a 25 estaciones que transmiten programación en 36 lenguas indígenas.

Las radiodifusoras son reguladas por la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión (2014) que establece, entre las categorías de concesiones de telecomunicaciones y radiodifusión, aquellas de “uso social”. La finalidad de estos servicios es “la promoción, desarrollo y preservación de sus lenguas, su cultura, sus conocimientos promoviendo sus tradiciones, normas internas” (art. 67, inc. IV).

En cuanto a la disponibilidad de artefactos TIC y accesibilidad, se ha informado que el 44,3% de los hogares tienen computador, en tanto que el 56,4% posee acceso a internet.⁶⁶ Zamora Sáenz (2020: 22) da cuenta de que “la brecha digital en términos de accesibilidad y habilidades es tan marcada, que las personas que se encuentran en un estrato socioeconómico bajo y viven en asentamientos rurales, se están quedando rezagadas”.

Los aspectos que pueden destacarse en la dimensión educativa son limitados en sus huellas legislativas. Así, la Ley General de Educación (publicada en 1993 y reformada en varias oportunidades) establece que uno de los fines de la educación es la difusión de los bienes y valores que constituyen el patrimonio cultural de la nación (art. 7, inc. VIII) y promover el conocimiento de la pluralidad lingüística (art. 7, inc. IV). La garantía de la educación bilingüe se manifiesta a través de diversas condiciones, como el desarrollo de materiales educativos en lengua indígena (art. 33, inc. XIII) o la formación en grado de licenciatura para la docencia indígena.

A partir del desarrollo de las diversas dimensiones del modelo, puede observarse que la legislación mexicana reconoce sólo liminarmente las potencialidades del PCI para la inclusión social. En este sentido, aquellos aspectos relacionados a las manifestaciones culturales indígenas se encuentran resguardados a través de normas federales y de la Constitución que

64 Fuente: Medición de pobreza 2018. Población según pertenencia étnica, CONEVAL, México, 2018. Recuperado de: [Link](#)

65 Fuente: [Link](#)

66 Fuente: [Link](#)

priorizan la salvaguarda lingüística. Sin embargo, a partir de las fuentes relevadas se advierten lagunas jurídicas que limitan las posibilidades de participación ciudadana (de los grupos, comunidades e individuos) en la postulación y gestión de elementos del PCI.

3.8 PERÚ

La república del Perú tiene un gobierno unitario, representativo y descentralizado. La Constitución Política del Perú de 1993, no hace mención al PCI aunque declara como patrimonio cultural de la nación a “los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos, lugares, documentos bibliográficos y de archivo, objetos artísticos y testimonios de valor histórico, expresamente declarados bienes culturales, y provisionalmente los que se presumen como tales” (art. 21).

Respecto de la dimensión político-institucional, cabe destacar que la consolidación del PCI en la institucionalidad cultural nacional responde a dos fenómenos de gran escala: el proyecto Qhapaq Ñan y la ratificación de la Convención de la UNESCO (Chocano Paredes, 2019: 10). En efecto, el proyecto Qhapaq Ñan impulsó la creación de la Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo (DRECPC) en 2003 y este organismo fue el encargado de la implementación de la convención desde su ratificación en 2005 hasta 2011 (Chocano Paredes, 2019). Otro hito, en relación a esta dimensión, es la destacada participación de Perú en la creación del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) en 2006. Por último, en 2020 se presentó la Política Nacional de Cultura. Este instrumento fue elaborado participativamente con diversos organismos y agentes culturales a partir del diagnóstico de la dificultad de los ciudadanos y ciudadanas para ejercer sus derechos culturales. A partir de este diagnóstico se presentan objetivos, lineamientos e intervenciones programadas temporalmente hasta 2030. Este instrumento

reconoce los efectos directos e indirectos que los derechos culturales pueden tener sobre las esferas del desarrollo sostenible y analiza variables en consecuencia (Ministerio de Cultura de Perú, 2020b).

La norma que estructura la salvaguarda del PCI en este país es la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación 28.296. En ella se entiende por bien integrante del Patrimonio Cultural de la nación toda manifestación del quehacer humano —material o inmaterial— que, por su importancia, valor y significado paleontológico, arqueológico, arquitectónico, histórico, artístico, militar, social, antropológico, tradicional, religioso, etnológico, científico, tecnológico o intelectual, sea expresamente declarado como tal o sobre el que exista la presunción legal de serlo (art. II). Respecto del patrimonio inmaterial, establece que:

Integran el Patrimonio Inmaterial de la Nación las creaciones de una comunidad cultural fundadas en las tradiciones, expresadas por individuos de manera unitaria o grupal, y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad, como expresión de la identidad cultural y social, además de los valores transmitidos oralmente, tales como los idiomas, lenguas y dialectos autóctonos, el saber y conocimiento tradicional, ya sean artísticos, gastronómicos, medicinales, tecnológicos, folclóricos o religiosos, los conocimientos colectivos de los pueblos y otras expresiones o manifestaciones culturales que en conjunto conforman nuestra diversidad cultural. (Capítulo I, art. 1, ap. 2)

Esta ley establece como autoridad de aplicación al Instituto Nacional de Cultura (INC), cuyas funciones fueron absorbidas por el Ministerio de Cultura en 2010. En efecto, la Ley de Creación de dicho Ministerio 29.565 le otorga competencia exclusiva en la formulación, seguimiento y evaluación de políticas culturales; en la gestión de los registros nacionales de bienes y expresiones culturales; en la promoción de la creación cultural y la participación de la sociedad civil en programas de alcance nacional, etc. Asimismo, tiene funciones compartidas en la implementación de las acciones del sector a nivel regional y

local. En el ámbito nacional, la salvaguarda del PCI se realiza a través de la Dirección de Patrimonio Inmaterial (DPI) del Ministerio de Cultura y de las Direcciones Desconcentradas de Cultura (DDC) adscritas al ministerio.

En relación con el inventario, la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación dispuso la generación de un sistema de inventarios del patrimonio cultural que está integrado por diferentes registros para bienes materiales e inmateriales. Actualmente el Ministerio de Cultura ha desarrollado un sistema participativo para la implementación de un inventario de estas expresiones, denominado Declaratorias del Patrimonio Cultural de la Nación. El sistema recepciona las propuestas de las comunidades y les otorga reconocimiento oficial a sus prácticas culturales. En la actualidad, este inventario se rige por la Resolución Ministerial 338-2015-MC y cuenta con 323 expresiones declaradas como PCI. Esta es la “actividad de la DPI que más demanda tiene por parte de las comunidades y a la que mayores recursos financieros y humanos se asigna dentro de esta dependencia” (Chocano Paredes, 2019). Así, 121 de las declaratorias de PCI surgieron de las comunidades (Ministerio de Cultura de Perú, 2020b).

Perú promovió la declaratoria del “Arte Textil de Taquile” como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO (2005)⁶⁷. Posee, además, diez expresiones registradas en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: “El ‘Hatajo de Negritos’ y ‘Las Pallitas’, danzas del sur de la costa central del Perú” (2019); el “Sistema Tradicional de Jueces de Agua de Corongo” (2017); “La danza del wititi del valle del Colca” (2015); “La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno” (2014); los “Conocimientos, técnicas y rituales vinculados a la renovación anual del puente Q’eshwachaka” (2013); “la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit’i” (2011); “La danza de las tijeras” (2010); “la huaconada,

danza ritual de Mito” (2010); “El arte textil de Taquile” (2008); y “el patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara” (2008). Asimismo, como se mencionó anteriormente, ha inscripto el proyecto de “Salvaguardia del PCI de las Comunidades Aymara”, junto con Chile y Bolivia, en el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia y la manifestación “Eshuva, Harákmbut oraciones cantadas de personas Huachipaire” (2011) en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.

En el informe cuatrienal sobre la convención del 2005 —Perú 2016-2019—, titulado “Políticas para la diversidad de las expresiones culturales” elaborado por el Ministerio de Cultura de Perú, pueden encontrarse elementos vinculados con la dimensión cultural y también con la técnico- comunicacional. De hecho, como se indicó antes, Perú suscribió la Convención de la UNESCO sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005. Dentro de este informe y en relación a los objetivos de la Convención mencionada, se plantean cuatro ámbitos de seguimiento: Sectores culturales creativos, Diversidad de los medios de comunicación, Entorno digital, y Alianza con sociedad civil. Si bien este informe recupera las políticas culturales de los últimos cuatro años, es interesante señalar el lugar que se le da a las políticas y medidas que favorecen la diversidad de los medios de comunicación, así como también aquellas medidas que facilitan el acceso a expresiones socioculturales diversas en el entorno digital (Ministerio de Cultura de Perú, 2020a).

En referencia a la identidad étnica, la información del censo realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas e Informática en el 2014, indica que el 47% de la población se autodefine como mestiza, en tanto que el 30% como indígena, el 18.5% como blancos, el 2% como afroperuanos y el 0.5% como asiáticos. La Política Nacional de Cultura reconoce que existe poco conocimiento de la población respecto de los distintos pueblos, lenguas y prácticas culturales, lo que sumado a un débil reconocimiento de las identidades

67 En 2008 la manifestación pasó a formar parte de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

culturales y la falta de identificación cultural indica un limitado reconocimiento de la diversidad cultural (Ministerio de Cultura de Perú, 2020b).

Dentro de la dimensión socioambiental puede mencionarse la Ley General de Ambiente 28.611, en la cual se establecen los principios para asegurar el ejercicio del derecho a un ambiente saludable, equilibrado y adecuado para el pleno desarrollo de la vida. En los artículos III, 46 y 47, se indica que toda persona tiene derecho a participar responsablemente en los procesos de toma de decisiones, así como en la definición y aplicación de las políticas y medidas relativas al ambiente y sus componentes. En este sentido, el Estado concerta con la sociedad civil las decisiones y acciones de la gestión ambiental.

En relación con el diseño y aplicación de la política ambiental y, en particular, en el proceso de ordenamiento territorial ambiental, se establece que se deben salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas reconocidos en la Constitución Política y en los tratados internacionales ratificados por el Estado. Al respecto se contempla que las autoridades públicas promuevan su participación e integración en la gestión del ambiente y reconozcan los conocimientos colectivos y prácticas que constituyen una manifestación de sus estilos de vida tradicionales y sean consistentes con la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de los recursos naturales.

Los conocimientos, innovaciones y prácticas que se relacionan a elementos de la diversidad biológica se encuentran reconocidos y protegidos por el Estado, quien establece los mecanismos de consentimiento informado para su utilización por parte de terceros (Artículos 70, 71, 72.3 y 104, Ley 28.611).

La regulación ambiental prevé además el acceso de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas

a los recursos de libre acceso y, de manera preferente, a aquellos ubicados en los territorios de su titularidad. Ante la reserva del Estado o de terceros sobre esos recursos, las comunidades tienen derecho a una participación justa y equitativa de los beneficios económicos que pudieran derivarse de su aprovechamiento. Estos últimos aspectos se vinculan además con la dimensión socioeconómica.

Las fuentes consultadas⁶⁸ que ofrecen información sobre esta última dimensión ponen en evidencia la existencia de políticas públicas financiadas vinculadas con manifestaciones del PCI, como por ejemplo: la Política Nacional de Pueblos Indígenas y la Política Nacional de Lenguas Originarias y Tradición oral e interculturalidad. El fortalecimiento de la protección y salvaguarda del PCI, la valoración de la diversidad cultural y el incremento de la participación de las comunidades en las expresiones culturales son algunos de los objetivos de estas políticas. Debe resaltarse el programa “Ruraq Maki, hecho a mano” impulsado desde el Ministerio de Cultura a fin de poner en valor y difundir el arte popular artesanal. Desde su implementación, han participado de la iniciativa en promedio 300 colectivos y la feria organizada anualmente promedia los 70.000 visitantes (Ministerio de Cultura de Perú, 2020b).

En relación a la dimensión educativa la Ley General de Educación 28.044 establece entre sus principios la interculturalidad, comprendida como la diversidad cultural, étnica y lingüística del país que debe ser reconocida y respetada. Cabe recordar que son idiomas oficiales de este país el castellano, y en las zonas donde predominan también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes (art. 48 de la Constitución).

Para la consideración de la dimensión técnico-comunicacional, se analizó el uso de bienes TIC en los ho-

68 Información extraída del proyecto de Presupuesto para el año Fiscal 2021 Sector cultura (Neyra, 2020). [Link](#)

gares conforme a datos censales. Se observó que la introducción más significativa se da en relación a la televisión y a la telefonía móvil (con fuerte tendencia al aumento), seguida por la radio (que tiende a disminuir), y en mucha menor medida el teléfono fijo. Se destaca, además, que la brecha entre la población urbana y la rural es notable, aún para la tenencia de radio y TV (Silva, 2018).

3.9 URUGUAY

Uruguay es una república unitaria dividida en 19 departamentos y estos, a su vez, en municipios.

En relación a la dimensión socioambiental, cabe destacar que la Ley de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible 18.308 establece que el ordenamiento territorial comprende “la identificación y definición de áreas bajo régimen de administración especial de protección, por su interés ecológico, patrimonial, paisajístico, cultural y de conservación del medio ambiente y los recursos naturales” (art. 4 c). Entre los principios rectores de esta norma se incluyen: la adopción y ejecución de planificaciones coordinadas y en concertación con los distintos sectores; la promoción de la participación ciudadana y la conciliación del desarrollo económico; la sustentabilidad ambiental; la equidad social y la protección del patrimonio cultural y natural.

Cabe destacar que Uruguay ratificó el Convenio sobre Diversidad Biológica en 1993 y posee una Ley de Evaluación de Impacto Ambiental 16.466/94 que considera a este último como aquellas actividades humanas que afecten las condiciones estéticas y culturales del medio (art. 3, punto II). Asimismo, prevé la realización de audiencias públicas cuando el proyecto a realizarse implique repercusiones graves de orden cultural, social o ambiental (art. 14). Su decreto reglamentario establece que dicho estudio debe considerar el impacto en sitios de interés histórico y cultural (art.12).

Respecto de la dimensión político institucional, cabe destacar que la Constitución Nacional de Uruguay establece que: “Toda la riqueza artística o histórica del país, sea quien fuere su dueño, constituye el tesoro cultural de la Nación; estará bajo la salvaguardia del Estado y la ley establecerá lo que estime oportuno para su defensa” (art. 34).

El sistema de protección legal del patrimonio de Uruguay se estructura en base a la Ley 14.040 de 1971 que creó la Comisión de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Nación. Esta Comisión es actualmente una Unidad Ejecutora del Ministerio de Educación y Cultura cuyas funciones son las de asesorar al Poder Ejecutivo en el señalamiento de los bienes a declararse monumentos históricos, velar por su conservación y promoción, inventario, etc. La norma está diseñada para proteger el patrimonio cultural material.

Uruguay no cuenta con una norma específica que regule el PCI. En 2017, a iniciativa de la Comisión de Patrimonio Cultural de la Nación, se creó una “comisión de notables” para elaborar un anteproyecto de Ley de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Nación que incluyera el PCI. Además, se convocó a participar, a través de un formulario electrónico, a direcciones de cultura departamentales, instituciones educativas y asociaciones civiles vinculadas con el patrimonio, entre ellas, las de afrodescendientes, amerindios y tradiciones rurales. La Subsecretaria de Cultura, E. Moraes, indicó que la respuesta a esta convocatoria fue muy escasa (Picún, 2019: 14). En 2017, el proyecto fue presentado a la Asamblea General pero no fue sancionado por el Parlamento.

Los marcos regulatorios del patrimonio a nivel departamental se basan en la Ley 14.040, por lo que no suele hacerse mención al PCI. Una excepción lo constituye el Departamento de Artigas, que ha dictado la Resolución 6.281/014 que establece que los bienes de interés cultural comprenden “todas aquellas expresiones que hayan sido perpetuadas por la escritura y la tradición oral en fiestas, conmemoraciones y

celebraciones, conformando así ámbitos de la cultura inmaterial local y regional” (Picún, 2019).

En 2017, Uruguay inició el inventario nacional de PCI para lo cual se definió un marco conceptual y metodológico a partir de una metodología participativa (Cannella, & Picún, 2019). Este país, además, ha inscrito dos expresiones en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. En efecto, en 2009, inscribió “el Tango”, de manera conjunta con Argentina y, de manera individual, “el Candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria”.

Para completar esta dimensión es necesario señalar que los pueblos indígenas no son mencionados en la Constitución Nacional de Uruguay y que el país no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT ni posee una normativa especial sobre el tema.

Respecto de la dimensión socioeconómica, estos aspectos se detallan en la Ley Presupuestaria que afecta partidas al sector de Cultura. La última ley publicada al respecto es la 19.355 que establece el Presupuesto Nacional de Sueldos Gastos e Inversiones, Ejercicio 2015-2019. En el ámbito cultural existe además una Ley de exoneración de tributos a monumentos históricos.

En referencia a la dimensión educativa, la Ley General de Educación 18.437 declara como un derecho humano fundamental el derecho a la educación. Si bien esta norma establece mecanismos para la inclusión social y educativa, los mismos tienen como sujetos beneficiarios a las personas con capacidades diferentes y/o con características individuales particulares. Entre los fines de la política educativa, incluye:

Propender al desarrollo de la identidad nacional desde una perspectiva democrática, sobre la base del reconocimiento de la diversidad de aportes que han contribuido a su desarrollo, a partir de la presencia indígena y criolla, la inmigración europea y afrodescendiente,

así como la pluralidad de expresiones culturales que enriquecen su permanente evolución. (art. 13 D)

No existe un programa de educación intercultural bilingüe en Uruguay como consecuencia de la ausencia de reconocimiento de las comunidades indígenas u otras minorías en ese país.

En cuanto a la dimensión técnico-comunicacional, el Censo 2010 incluyó la tenencia de TIC, revelando un alto porcentaje de tenencia de TV en los hogares (mayor al 90%), seguido de radio y teléfono móvil, y en menor medida de teléfono fijo, internet y computador (siendo mayor la carencia de estos últimos en áreas rurales). Cabe destacar que el 42% de los hogares de ese país tiene acceso a internet, constituyendo un porcentaje alto para la región (Silva, 2018).

Vinculada con la dimensión cultural, en especial con el indicador de adscripción étnica, cabe destacar que un 5% de la población uruguaya se autoidentificó como indígena en el Censo 2011. Existen movimientos de reivindicación étnica por parte de comunidades indígenas (e.g. Consejo de la Nación Charrúa) y afrodescendientes. En este sentido, un logro de estos actores fue la sanción de la Ley 18.589 que declara al 11 de abril como “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena” (Endere, 2020).

4. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El análisis realizado se basó fundamentalmente en la legislación de los países seleccionados, por lo cual, como se anticipó, el alcance del mismo no permite evaluar cómo se implementan. En este sentido, un estudio de las brechas de implementación de estas normas y políticas hace necesario ampliar la búsqueda de fuentes de información y profundizar su estudio. No obstante, abordarlas desde una mirada integral a

través de las diferentes dimensiones propuestas en el capítulo 1 del presente libro, posibilita realizar una lectura general en torno a la gestión sustentable de las manifestaciones culturales inmateriales en la regulación jurídica.

Al respecto se detectó una diversidad de sistemas regulatorios en los países analizados, siendo aún excepcional la existencia de una norma general de PCI. En efecto, los únicos países que cuentan con una normativa específica para este tipo de patrimonio a nivel nacional o federal son Brasil y Colombia. México menciona al PCI en su Ley General de Patrimonio. Costa Rica incluye algunos aspectos del PCI en la Ley de Biodiversidad. Argentina solo cuenta con normas locales (i.e. algunas provincias tienen una ley específica) y en Uruguay sólo un departamento incluyó al PCI en su normativa de patrimonio cultural. Chile ha desarrollado políticas específicas para la implementación de la Convención de la UNESCO sin modificar su normativa.

Tanto la ausencia de regulación jurídica como la ineficacia de las normas vigentes han sido factores identificados como debilidades en múltiples investigaciones acerca de la protección y salvaguarda del patrimonio cultural, en particular del PCI (Sánchez Silva, 2019).

Por otra parte, la organización de esta arquitectura normativa patrimonial se complementa con regulaciones de derecho ambiental, indígena, de educación, de propiedad intelectual y de ordenamiento territorial. Al respecto se observa que esta arquitectura jurídica está generalmente desarticulada por falta de actualización de algunas normas en relación con la salvaguarda del PCI (e.g. leyes de educación que omiten la educación plurilingüe pese a que es reconocido como derecho en la Constitución Nacional o en las leyes de PCI). Además, se suelen contemplar mecanismos de participación en distintas normas con diversos fines pese a que se trata de temas que son comunes (e.g. audiencias públicas ambientales para la toma de decisiones relativas a territorios so-

bre los cuales se desarrollan manifestaciones culturales de pueblos indígenas o comunidades locales, quienes a su vez están participando en procesos de inventarios del PCI). A ello se suma que algunas cuestiones no están aún resueltas en el ámbito jurídico, como, por ejemplo, el derecho de propiedad intelectual colectivo (Endere, & Mariano, 2013). Por ello, el análisis de la sustentabilidad de la regulación del PCI debe atender a estas otras normativas que lo complejizan y perfeccionan, de modo de adoptar una mirada holística o integral de la sustentabilidad que permita poner el foco en aspectos que inciden en la salvaguarda del PCI.

De la misma manera que las manifestaciones culturales son atravesadas por diversas regulaciones, las políticas generadas en torno a las mismas también deben ser transversales. En este sentido, la potencia del modelo multidimensional presentado radica en poder evidenciar el alcance de dicha transversalidad. En algunos de los países analizados, se constató la existencia de políticas culturales del PCI explicitadas en documentos oficiales (e.g. Costa Rica, Chile) pero las mismas están circunscritas a las cuestiones patrimoniales.

Por otra parte, las discusiones teóricas referidas a la sustentabilidad, a la gestión del PCI, al reconocimiento de intersaberes o a lecturas integrales rara vez poseen un correlato en las regulaciones. En este sentido, se observa la dificultad de permear el sistema jurídico con miradas renovadas desde las ciencias sociales. La ardua tarea de reformar las normas existentes hace que, muchas veces, se desarrollen nuevas políticas sin su correlato en la legislación vigente. Así, las políticas de patrimonio inmaterial de Brasil fueron mutando hasta reconocer el rol de la institucionalidad propia de las comunidades para la salvaguarda de sus manifestaciones, sin que ello surja de la normativa aplicable.

De este modo, las instituciones encargadas de definir e implementar las políticas del PCI resultan actores relevantes al momento de generar propuestas integrales y

renovadas. Para ello, es necesario que estas instituciones actúen de manera coordinada con otros sectores del gobierno (como las áreas de gestión ambiental, de gestión del territorio, entre otras) y con otros niveles político-administrativos, lo cual es importante no sólo en Estados federales sino también en los unitarios.

El análisis de Sánchez Silva (2019: 30) referido a los modelos institucionales nos aporta algunas pautas para evaluar el grado de integración y coordinación de los organismos encargados de la gestión del PCI. En los casos analizados en este capítulo resultan referentes:

1. Un modelo en el cual la institución central (Ministerio o Secretaría), que se encuentra en el ámbito del Estado nacional, asume la responsabilidad de generar políticas de salvaguarda del PCI (como el caso de la Secretaría de Cultura [CONACULTA] de México), creando en algunos casos dependencias con funciones específicas en la materia. En esta última situación, pueden mencionarse como ejemplos la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (CONAPI), adscrita al Ministerio de Cultura y Juventud de Costa Rica, el Departamento de Patrimonio Cultural Inmaterial dependiente del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, en Chile, el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial (PNPI) dependiente del IPHAN en Brasil, y la Dirección de Patrimonio Inmaterial (DPI) de Perú del Ministerio de Cultura.

2. Un modelo, en general perteneciente a países federales, en el cual la gestión del PCI, pese a tener un organismo nacional a cargo, se encuentra descentralizada en diferentes órganos de gobierno de diversos niveles subnacionales. Esto ocurre en Argentina, en donde las provincias poseen sus propios organismos de patrimonio cultural y, en algunos casos, han creado dependencias específicas para el PCI.

3. Un modelo en el cual prima la existencia de espacios intersectoriales que coordinan las acciones vinculadas con el PCI (Mesa, Comisión o Consejo) y que, en algunos casos, incorpora a las propias comu-

nidades en la gestión. Así, por ejemplo, Chile posee consejos asesores de integración plural como el Consejo Nacional de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, otros de carácter regional para cada una de esas unidades territoriales y un Consejo Asesor de Pueblos Originarios. En Colombia existen los Consejos de Cultura que son espacios de concertación en distintos niveles subnacionales en los cuales participan representantes del gobierno y de las comunidades a fin de formular y ejecutar las políticas del sector.

Además, es posible distinguir a algunos países por el desarrollo que han alcanzado sus políticas en relación al PCI, destacándose Brasil y Colombia por contar con un corpus normativo consolidado. Otros países han diseñado políticas de salvaguarda del PCI, pero su ejecución aún es incipiente porque son relativamente recientes (Costa Rica). En otros casos, si bien se han creado instituciones de gestión del PCI y se ejecutan algunos programas, carecen de una política específica para el sector (Argentina, Perú, Chile, Uruguay). En ese marco, algunas experiencias relevantes de implementación de mecanismos participativos en la gestión del PCI en la región merecen destacarse. Ellos refieren a los sistemas de declaratorias e inventarios que incorporan a las comunidades en la identificación y gestión, destacándose aquellos que las involucran en la formulación de planes de salvaguarda (e.g. Colombia, Costa Rica).

En suma, si bien la adopción de la Convención de 2003 por parte de los países analizados permitió la actualización de la legislación nacional y la creación de organismos y políticas públicas de PCI, aún hay múltiples desafíos que deben resolverse en la región. En este sentido, el trabajo presentado resulta un análisis preliminar que debería ser profundizado y ampliado a otros países de la región para generar un corpus de conocimiento jurídico en relación a la regulación y las políticas públicas del PCI que sirva de insumo para construir indicadores, en particular de la dimensión político-institucional, a fin de comparar la sustentabilidad del PCI en los países latinoamericanos.

5. REFERENCIAS

Barrantes Jiménez (2019). *Estado del arte del Patrimonio Cultural Inmaterial en Costa Rica*. Cusco: Crespial. Recuperado de: [Link](#)

Bell Jiménez, A. (2020). Realidades y desafíos de la educación intercultural bilingüe y la interculturalidad: el caso de las personas afrocostarricenses. *Revista Educación*, 44(2), 1-30. Recuperado de: [Link](#)

Candia, A. (2004). Razones y estrategias de la descentralización educativa; un análisis comparado de Argentina y Chile. *Revista Iberoamericana de Educación*, 34, 179-200. [Link](#)

Cannella, L., & Picún, O. (2019). *Saberes compartidos. Proceso de inventario de patrimonio cultural inmaterial del Uruguay*. Montevideo: Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación.

Cantar, N., Endere, M., & Zulaica, M. (2020). La “arqueología” de la sustentabilidad en la concepción del patrimonio cultural. *Revista de Estudios Sociales*, 75. doi: 10.7440/res75.2021.07

Cárcova, C. (2012). *Las teorías jurídicas post positivistas*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2009). *Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico: hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Recuperado de: [Link](#)

Chang Vargas, G. (2017). Diagnóstico del patrimonio cultural intangible de Costa Rica: instrumento para reconocer la diversidad cultural. *InterSedes*, 18(37), 97-128. doi: 10.15517/isucr.v18i37.28651

Chocano Paredes (2019). *Estados del arte de la gestión del PCI en América Latina en Perú*. Cusco: Crespial. [Link](#)

Corbetta, S. (Coord.) (2018). *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos Avances y desafíos*. Recuperado de: [Link](#)

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2008). *Estado del arte del patrimonio cultural inmaterial*. Cusco: Crespial. Recuperado de: [Link](#)

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2019). *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: avances y perspectivas. Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del CRESPIAL*. Cusco: Crespial. Recuperado de: [Link](#)

Correa, H. (2019). *El estado del arte de la política de PCI en Colombia*. Cusco: Crespial. Recuperado de: [Link](#)

Endere, M. (2020). Latin America: Indigenous Peoples' Rights. En C. Smith, *Encyclopedia of Global Archaeology*. Cham: Springer. doi: 10.1007/978-3-319-51726-1

Endere, M., Cali, P., & Funari, P. (2010). Arqueología y Comunidades Indígenas. Un Estudio Comparativo de la Legislación de Argentina y Brasil. En C. Gnecco & P. Ayala (Eds.), *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina* (pp. 273-299). Bogotá: Universidad de los Andes y Banco de la República.

Endere, M., & Mariano, M. (2013). Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección en Argentina. *Quinto Sol. Revista de Historia regional*, 17, 163-182. [Link](#)

Estrada Torres, J., Smith Castro, A., & González Morales, M. (2019). *Lineamientos de educación intercultural*. San José de Costa Rica: Ministerio de Educación Pública.

Fernández Liesa, C. (2016). Sobre los principios del derecho internacional de la cultura. En H. Velasco & J. Prieto de Pedro (Eds.), *La diversidad cultural. Análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO* (pp. 75-81). Madrid: Trotta.

González de Erquicia, M. (2019). *Estados del arte de las políticas de salvaguardia del PCI en América Latina*. El Salvador: CRESPIAL. Recuperado de: [Link](#)

Hernández Moncada, M. (2016). Pueblos Indígenas de El Salvador. La visión de los invisibles. En F. Quiles García & K. Mejía (Coords.), *Centroamérica: patrimonio vivo* (pp. 138-157). Madrid: Cambios.

Instituto Nacional de Estadísticas (2018). *Síntesis de Resultados Censo 2017*. Santiago de Chile: INE.

Levrant, N. (2013). El patrimonio cultural, un deber de todos. Comentario al fallo “Zorrilla Susana y otros c/E.N. - P.E.N. S/expropiación, servidumbre administrativa, CSJN 27/08/2013”. *Lexis Nexis - Jurisprudencia Argentina*, 12(4), 55-67.

Levrant, N., & Zulaica, M. (2021). Indicadores de sustentabilidad político-jurídica en la gestión de sitios patrimoniales interjurisdiccionales: una aproximación metodológica. *Cuadernos del CLAEH*, 40(113), 193-213. [Link](#)

Lorenzetti, R. (2008). *Teoría del Derecho Ambiental*. Buenos Aires: La Ley.

Mariano, M., & Endere, M. (2013). Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina. *Dimensión Antropológica*, 58, 33-59. Recuperado de: [Link](#)

Marsal, D. (2019). *Estado del arte del Patrimonio Cultural Inmaterial en Chile*. Recuperado de: [Link](#)

Ministerio de Cultura de Perú (2020a). *Políticas para la Diversidad de las Expresiones Culturales: Caminos recorridos y nuevas rutas. Informe Cuatrienal sobre la Convención de 2005*. Recuperado de: [Link](#)

Ministerio de Cultura de Perú (2020b). *Política Nacional de Cultura al 2030*. Recuperado de: [Link](#)

Ministerio de Cultura y Juventud (2013). *Política Nacional de Derechos Culturales 2014-2023*. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional.

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (2019). *Herramientas para la gestión local del patrimonio cultural inmaterial. El Proceso para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en Chile*. Santiago de Chile: Gobierno de Chile. Recuperado de: [Link](#)

Molina, M. (2019). Los bienes culturales intangibles que se han desarrollado en un contexto regional. *Sophia Austral*, 23, 9-31. doi: 10.4067/S0719-56052019000100009

OIT (1989). Convenio sobre pueblos indígenas y tribales. Organización Internacional del Trabajo, Ginebra. Recuperado de: [Link](#)

Oviedo, D., Romero, R., & Solano, S. (2017). Modelo de Gestión para Patrimonio Cultural Inmaterial para el Ministerio de Cultura y Juventud. *ICAP-Revista Centroamericana de Administración Pública*, 73, 81-103.

Pensa, F., & Dupey, A. (2019). *Estado del arte de las políticas de salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en Argentina*. Recuperado de: [Link](#)

Pérez Ruiz, M. (2018). Reseña de Ley General de Cultura y Derechos Culturales promulgada en México en 2017. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 424-431. Recuperado de: [Link](#)

Picún, O. (2019) *Estado del arte sobre la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina*. Uruguay. Recuperado de: [Link](#)

Quecha Reyna, C. (2015). La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología*, 49(2), 149-173. [Link](#)

Rodríguez Barba, F. (2008). México y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de UNESCO. *Foro Internacional*, 194(4), 861-885. Recuperado de: [Link](#)

Salama, M. (2019). *Estado del arte sobre la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina. Brasil*. Recuperado de: [Link](#)

Sánchez Silva (2019). Una mirada panorámica a la gestión del patrimonio cultural inmaterial en América Latina. *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: avances y perspectivas. Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del CRESPIAL* (pp. 19-49). Cuzco: Crespial. Recuperado de: [Link](#)

Secretaría de Cultura de México (2020). *Programa Sectorial de Cultura 2020-2024. Programa Sectorial derivado del Plan Nacional de Desarrollo 2020-2024*. Recuperado de: [Link](#)

Silva, A. (2018). *Una mirada regional al acceso y tenencia de tecnologías de la información y comunicaciones-TIC, a partir de los censos*. Recuperado de: [Link](#)

Villaseñor Anaya, C. (2019). *Estado del arte de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en México*. Recuperado de: [Link](#)

Wortman, A. (2017). Políticas culturales y legitimidad política en tiempos de crisis: el caso del Programa Puntos de Cultura en Argentina. *Políticas Culturais em Revista*, 10(1), 138-160. [Link](#)

Zamora Saenz, I. (2020). Una aproximación a la ciudadanía digital en México: acceso, habilidades y participación política. *Cuaderno de investigación*, 72. Recuperado de: [Link](#)



El protagonismo de las mujeres en los circuitos del patrimonio cultural inmaterial: una mirada sobre Bahía, Brasil

Autores:

Hilda Jaqueline de Fraga / José Roberto Severino

1. INTRODUCCIÓN

El patrimonio cultural inmaterial (PCI), en sentido amplio, incorpora nuevas demandas y agendas sociales a los debates en el campo. Actualmente, merecen especial atención las activaciones de bienes y valores a partir de una perspectiva matrifocal que destaca el importante rol que desempeñan las mujeres en tanto sujetos de derechos y productoras culturales. Entre las innumerables formas de activismos femeninos que existen, la categoría de PCI emerge como un vector de desarrollo y afirmación de identidades que deviene indispensable para la supervivencia de las comunidades de América Latina y el Caribe. Estos colectivos critican la prevalencia androcéntrica de las políticas de protección y sus agendas hacen foco en la igualdad social y de género como cuestiones a ser consideradas por las iniciativas de conservación y promoción cultural. Estas movilizaciones buscan superar las lógicas discriminatorias que contribuyen culturalmente a limitar la representatividad de las mujeres en los debates sobre la ciudadanía cultural de sus grupos de origen, en un intento de reducir la falta de acceso a los bienes y servicios públicos.

Los liderazgos femeninos en favor de los derechos al usufructo y a la producción cultural interpelan cada vez más al Estado y a las diversas organizaciones de la sociedad civil respecto de la urgencia de establecer políticas sensibles a las necesidades, tanto económicas como socioculturales, de los grupos de mujeres y sus comunidades, agravadas por la pandemia de COVID-19.

Como esta cuestión atañe a gran parte de estos grupos y sociedades de América Latina, el presente capítulo pretende invitar a la reflexión a partir de las experiencias de los liderazgos femeninos en la defensa del repertorio cultural y humano de las regiones periféricas de las ciudades y, en consecuencia, en la apreciación de la vida y los recursos estructurales

(educación, saneamiento básico, conservación ambiental, emprendedurismo, etc.) en contextos urbanos estigmatizados por la desigualdad social.

Tomemos como referencia al Instituto Oyá, creado a partir del liderazgo de mujeres negras *ialorixás*⁶⁹, del *terreiro*⁷⁰ del candomblé Ileaxé Oyá, multiplicadoras de expresiones y modos de vida que resuenan en proyectos de organización comunitaria en un barrio de la periferia de Salvador: el Barrio Pirajá de Bahía, Brasil. El Instituto es uno de los múltiples emprendimientos que existen en el país cuyo objetivo es activar la historia y la identidad afrodescendiente. A través de este estudio de caso, exponemos una cartografía de afectos y sensibilidades marcados por una pedagogía del buen vivir propia de los pueblos de la diáspora africana, entendida como PCI.

Asentados sobre una pedagogía ancestral, los proyectos del Instituto Oyá configuran circuitos culturales que se entretienen con la cosmovisión y las redes de la solidaridad étnica. Resisten en medio de la violencia, la precarización de las periferias, el racismo estructural y la intolerancia a la diversidad. Al priorizar esta agenda en la elaboración de medidas de protección inclusivas, analizaremos en primer lugar los debates contemporáneos en torno a la categoría de género en el campo del patrimonio y los desafíos que surgen en la gestión del PCI. A continuación, presentaremos el contexto histórico en el que se constituyen los orígenes del territorio analizado desde su formación. Posteriormente, desde una perspectiva reflexiva y multidimensional, y con base en algunas de las variables relevadas, analizaremos las propuestas desarrolladas por el Instituto Oyá en sus relaciones con el Estado, las instituciones y los agentes

⁶⁹ Mãe de santo; principal sacerdotisa de una comunidad religiosa de nação queto (lorubá). (Lody, 1984)

⁷⁰ Local donde se realizan las ceremonias rituales públicas de cultos afro-brasileros (Op. Cit.)

sociales, examinando los impactos, avances y necesidades, con el objetivo de contribuir a la elaboración de recomendaciones basadas en este enfoque.

2. LAS MUJERES EN LAS AGENDAS PATRIMONIALES

La llegada del siglo XXI estuvo caracterizada por el fortalecimiento de la *diversidad cultural* en las agendas internacionales y por la ampliación del concepto de *cultura*, lo que derivó en una ebullición de procesos de valoración de prácticas culturales forjadas por protagonismos que, hasta entonces, habían sido rechazados por los discursos patrimoniales hegemónicos. En su mayoría, estos procesos se ubican en América Latina, una región signada por experiencias históricas de opresión colonial y escenario de diversas problemáticas sociales. Ambas nociones han contribuido a generar una visión más amplia de patrimonio como elemento fundamental de las agendas de Derechos Humanos y Culturales al destacar el rol preponderante de las culturas de diferentes grupos y sociedades, y de las múltiples maneras en que sus agentes se organizan y encuentran espacios de expresión y creación (UNESCO, 2001: 5), en los que los registros inmateriales se integran.

Tales marcos fundamentales dieron lugar a una patrimonialización⁷¹ de las diferencias en respuesta a los deseos de los distintos movimientos sociales constituidos en las últimas décadas del siglo pasado y, a partir de ella, el patrimonio cultural adquirió una dimensión y un carácter más pluralistas, lo que impulsó políticas de protección democráticas no menos desafiantes. Si, por un lado, este fenómeno posibilitó la ampliación de las relaciones y los sentidos sociales y

políticos atribuidos a los bienes culturales, dando lugar a procedimientos y estrategias de identificación, protección y difusión de valores y signos patrimoniales (Abreu, 2015: 69) en el ámbito global, provocó, por otro lado, el acercamiento de profesionales y grupos con un abanico de demandas y desafíos en curso que exigieron redefinir el rumbo del patrimonio de carácter interdisciplinario, como resultado de los dinámicos colectivos que apuntan a una comprensión más integral e inclusiva, así como a una transversalidad de temas en lo que respecta al proyecto de una sociedad más justa e igualitaria.

En este sentido, el usufructo de los derechos culturales está relacionado, entre otros aspectos, con la igualdad en las condiciones de vida y participación de todos los sujetos responsables de la transmisión, tanto material como simbólica, de las gestiones culturales. De esta manera, cabe aclarar que la garantía del pleno ejercicio de las capacidades productivas y creativas de las sociedades exige políticas basadas en los principios de democracia cultural y democracia participativa⁷² (García Canclini, 1987: 51), considerando el estímulo y la provisión de los medios necesarios para atender los intereses de los distintos segmentos sociales.

En este contexto, la cuestión de la igualdad está adquiriendo cada vez mayor relevancia en las agendas reales de los colectivos de mujeres —cuyas trayectorias personales y territoriales se entrelazan con una historia y una memoria eurocéntricas y androcéntricas— como estrategia para enfrentar y luchar contra la discriminación de género y racial en todas las esferas públicas, incluida la cultural. La expresividad de los

⁷¹ Según la definición de la antropóloga e investigadora brasileña Regina Abreu.

⁷² La primera corresponde a la responsabilidad de promover las oportunidades necesarias de accesibilidad a los bienes culturales. La segunda es considerada un aspecto importante para la construcción de estrategias que estimulen la participación social en la toma de decisiones relativas a la conservación cultural, garantizando un desarrollo autónomo y una igualdad de participación por parte de cada agente social.

grupos de mujeres campesinas, *quilombolas*⁷³ y de los pueblos originarios en la organización de foros y manifestaciones públicas⁷⁴ sobre igualdad de género, en los diferentes ámbitos de la vida pública, delimita áreas de derecho y, al mismo tiempo, paulatinamente, logra el reconocimiento de organismos internacionales e instituciones de evaluación y financiamiento de proyectos basados en un enfoque de género.⁷⁵

La repercusión en cuanto a la introducción de un lugar de interacción denota la urgencia de la agenda, específicamente cuando se trata de manifestaciones y expresiones de PCI, teniendo en cuenta su mayor vulnerabilidad en relación con otros bienes tangibles y el hecho de que es una dimensión en la que se constata una fuerte actuación de grupos de detentoras en la construcción de la diversidad cultural. Del mismo modo, tales manifestaciones son responsables de la gestión de proyectos alternativos en los que el PCI, además de la noción de herencia, puede convertirse en una herramienta crítico-reflexiva para la acción y la transformación de lógicas de exclusión a las que están sometidas en sus contextos situados.

La valoración del PCI abrió, indudablemente, el ca-

mino hacia el debate de género, entre otros temas, y dio origen, en diversos países latinoamericanos, a una serie de dispositivos y formas de registro a través de inventarios, como por ejemplo en Brasil, donde se creó el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial en el año 2000. Sin embargo, a pesar de que la adopción de innumerables medidas por parte de las naciones ha tenido un impacto positivo para reflexionar sobre los saberes y quehaceres tradicionales de los grupos de mujeres en las listas de patrimonios considerados de la humanidad, es importante resaltar que el reconocimiento o estatus alcanzado se corresponde solo con las primeras etapas y desafíos de este proceso. Algunos casos de bienes legitimados por las políticas de Estado y organismos internacionales demostraron, con el paso del tiempo, que, a pesar de los reconocidos esfuerzos en este sentido, tales medidas aún son insuficientes para modificar las relaciones de desigualdad, entre ellas, aquellas relacionadas con el género en el campo del patrimonio.

Las evaluaciones preliminares demuestran que dichas medidas deben estar acompañadas de una desnaturalización de factores discriminatorios que aún inciden en las asimetrías de género, como los bajos índices de desarrollo económico y humano y la violencia estructural, dentro de las realidades de estos colectivos, que no dejan de enfrentar dificultades para continuar con los emprendimientos culturales, muchos de ellos motivados por la adquisición de su PCI. A esta situación contribuyen los cambios de partido político y la falta de acompañamiento y evaluación sobre los impactos y las necesidades a mediano y largo plazo derivados de las dinámicas de patrimonialización. Las consecuencias nocivas del modelo de desarrollo económico neoliberal y los efectos de la transnacionalización de la cultura también son factores relevantes en el presente análisis.

Según Rostagnol (2015: 304), otro aspecto importante introducido por el enfoque de género en las cuestiones patrimoniales es el hecho de que los esfuerzos en

73 Habitantes de quilombos, quilombolas o restos de quilombos constituyen comunidades presentes en casi todo el territorio brasileño (Almeida, 2011).

74 En Brasil, en particular, se destacan eventos como el Seminario de Género y Patrimonio Cultural promovido por la Secretaría de la Mujer del Estado de Pernambuco con el apoyo del Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), entre otras instituciones asociadas, y manifestaciones como el Día Internacional de la mujer negra, latinoamericana y caribeña y la Marcha de mujeres latinoamericanas y caribeñas.

75 En el ámbito de los estudios y relevamientos, cabe destacar las publicaciones producidas por la UNESCO con la participación de investigadores: Repensar las políticas culturales (2015); Igualdad de género, patrimonio y creatividad (2015) y los Fondos concursables de proyectos para la salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial (2019-2020) del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL).

este sentido muchas veces circunscriben los activismos femeninos a una posición de meras detentoras de tradiciones. La autora menciona que, desde esta perspectiva, el esfuerzo de las políticas podría, por el contrario, reforzar las relaciones de desigualdad al congelar su importancia en el pasado, lo que haría que las mujeres y sus quehaceres culturales sigan sin tener un lugar en el presente. Introducir el género como una categoría pertinente al campo del patrimonio implica ir más allá; es decir, significa elaborar instrumentos que permitan evaluar e identificar las estructuras desiguales de género en sus múltiples desdoblamientos políticos, económicos, sociales y culturales.

Asimismo, tal como sostiene Blake (2015: 48), el debate por la igualdad de género puede ser decisivo para dar lugar a los diferentes desafíos y matices del hacer social y cultural, mediante ejemplos de circuitos de patrimonio cultural inmaterial y activismos, gestados más allá de las políticas oficiales y que tienen mucho para enseñar. Además, contribuyen a la ampliación de los posibles alcances y significados de esas experiencias y de los resultados positivos que aportan a una sociedad democrática mediante la integración de otros aspectos del PCI que, de algún modo, reflejen el alto grado de autogestión y resiliencia femenina.

Particularmente, las pedagogías ancestrales del buen vivir, practicadas como un eslabón del mantenimiento de la singularidad, la pertenencia comunitaria y la resistencia por medio de emprendimientos culturales, buscan, en cierta medida, alterar los roles hegemónicos de género y sus efectos perjudiciales sobre la adquisición de derechos por parte de las mujeres afrodescendientes.

Con base en lo anterior, los marcos teóricos presentados pasan a articularse con los circuitos de PCI implementados por los protagonismos femeninos en la Región Nordeste de Brasil, Estado de Bahía, en la zona periférica de la ciudad metropolitana de Salvador, gestados a partir de marcadores de memoria que durante mucho tiempo fueron disputados por la memoria y el patrimo-

nio oficiales, como son los terreiros de candomblé. Más que lugares religiosos de matriz africana, son espacios de sociabilidad y protagonismos de gran resonancia sociocultural comunitaria, forjados secularmente por liderazgos de mujeres, madres de santo, ialorixás.

3. INSTITUTO OYÁ: PRÁCTICAS EN PCI PARA LA IGUALDAD Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

En el territorio que se analiza,⁷⁶ las mujeres, en tanto sujetos activos, ponen en práctica tácticas de acceso a los derechos. Son madres de otras madres, una familia no consanguínea que se extiende y brinda contención haciendo de sus saberes y prácticas culturales un vector de resistencia, inclusión y desarrollo social, por ejemplo, Samba de Roda, las baianas de Acarajé y los proyectos socio-comunitarios del Instituto Oyá.

3.1 CONTEXTO HISTÓRICO

El Barrio Pirajá, donde está ubicada la entidad, ha sido el primer camino por tierra para salir de Salvador desde la época colonial. Territorio de quilombos (*Quilombo do Urubu*), de resistencia y de concentración de ingenios, registros de presencia afrobrasileña en la historia de Salvador desde la colonia. Tavares (2008) describe su posición estratégica, que une a la ciudad con el interior y que fue escenario de conflictos en la guerra de la independencia, principalmente en la ex Estrada das Boiadas —actual Avenida Lima e Silva— y de Lapinha. La memoria de tiempos remotos se hace constantemente presente y compone el repertorio del activismo negro, de las

⁷⁶ Salvador y Recôncavo bahiano, Bahía, Brasil.

narrativas de la diferencia, de la correlación con la cosmovisión afrodiaspórica.

La preservación del patrimonio inmaterial pasa por la conservación de los parques y las aguas. El texto de presentación del área protegida explica en su sitio lo siguiente:

El área alberga uno de los últimos bastiones de mata atlántica del municipio de Salvador, además de una importante reserva de agua potable, parte integral del sistema de abastecimiento local. El área denominada “Parque São Bartolomeu” representa la mayor referencia de los cultos afrobrasileños y sus atributos naturales forman un santuario, objeto de culto y peregrinación desde mediados del siglo XIX. En el siglo XVII, fue escenario de luchas de resistencia a la invasión holandesa. En el siglo XIX, sitio de *quilombos*, donde se destaca el *Quilombo dos Urubu*, además de luchas que contribuyeron a la consolidación de la independencia política nacional, como la Batalla de Pirajá. (Instituto de Medio Ambiente y Recursos Hídricos [INEMA], 2001, s/p)

En Largo de Pirajá, se encuentra el Panteón de Pirajá, construido en 1914 y dedicado al General Pedro Labatut (1776?-1849)⁷⁷, comandante de la Batalla de Pirajá en la Guerra de la Independencia de Brasil. La obra está ubicada junto a la Iglesia de São Bartolomeu (siglo XVI). Este bucólico y distante barrio fue destino de peregrinaciones y prácticas religiosas de matriz africana durante muchos años, pero la región atravesó una explosión demográfica a partir de la década de 1970. Hoy en día, el barrio está densamente poblado y los conflictos derivados de esa densidad poblacional no son infrecuentes (Guía de sobrevivencia do Soteropobretano, 2013).

⁷⁷ Para una lectura crítica de los monumentos, ver el espectáculo “O Museu é a Rua”, del grupo de arte popular A Pomagem, que circuló por cinco plazas de la ciudad de Salvador en 2019, problematizando las iconografías de los monumentos y resignificando el espacio público de las calles.

3.2 TERRITORIO

El lugar fue utilizado por los jesuitas en la época de la colonización, en el área alta, entre la Península de Itapajipe y la Ensenada del Cabrito. El terreiro linda con APA Bacia do Cobre/São Bartolomeu, que “comprende una extensión territorial de aproximadamente 1.134 hectáreas” (INEMA, 2001, s/p). Un área verde y rica en recursos hídricos en torno de una metrópolis densamente poblada hace que Ilê Axé Oyá⁷⁸ sea un lugar agradable y lleno de vida. Sin embargo, esta situación se ve amenazada por la especulación inmobiliaria, construcciones sin ninguna organización e intereses locales sobre el uso del suelo que tensan las relaciones locales. En este sentido, el trabajo del terreiro de Ilê es fundamental para las acciones de conservación del buen vivir en la comunidad, ya que exige acciones permanentes de vigilancia y cuidado de la mata y las aguas que delimitan el barrio.

3.3 PROYECTOS

Además de las funciones litúrgicas, el terreiro posee un instituto que trabaja desde 1998⁷⁹ en tres proyectos: Oyá Educa, Oyá Social y Oyá Criativa. Oyá Social estuvo muy activo durante la pandemia de COVID-19, dada la situación de aislamiento

⁷⁸ El terreiro forma una comunidad de significados, organizada en torno a su calendario, que, además de las actividades litúrgicas propias del Candomblé, como la conservación de áreas verdes para el culto, espacios de introspección y silencio, la celebración de fiestas santas y de iniciación; también organizan las actividades de educación y asistencia a la comunidad.

⁷⁹ Ver portal del Instituto Oyá: [Link](#)



Desfile del Cortejo Afro en el carnaval del circuito Dodô (Barra-Ondina) con la participación de Yalorixá Nívia / © José Roberto Severino

y suspensión de actividades.⁸⁰ Oyá Criativa, por su parte, se encargó de formar profesionales usando las tecnologías de enseñanza a distancia, modalidad recogida de la experiencia con el proyecto Oyá Educa. Actualmente, están preparando una edición con clases que serán impartidas en la sede del instituto y en línea, tomando las medidas de protección establecidas por las autoridades sanitarias. Cabe destacar que la formación de mujeres adultas y adolescentes refuerza las acciones de empoderamiento femenino desarrolladas en el hogar con base en la ancestralidad y el buen vivir. Estamos aprendiendo, a partir de las lecciones de Sodré (2017), sobre el papel constitutivo de la ancestralidad en nuestras identidades, aquí entendidas como fenómeno cultural y social distintivo de las sociedades formadas por flujos diaspóricos, como es el caso de la sociedad brasileña. La idea de vincular la ancestralidad y el buen vivir tiene un largo camino analítico por delante, pero coin-

cidimos con la potencia utópica y de cambio de ese imperativo conceptual para comprender sus aspectos políticos y transformadores más inmediatos, como así también los que vendrán en las agendas del futuro (Santos, 2000).

4. REFLEXIONES DESDE UNA PERSPECTIVA INTEGRAL Y SISTÉMICA DE PCI

Los circuitos de pedagogía sostenida y actualizada de forma intergeneracional por las fundadoras del Instituto Oyá y las conversaciones del equipo de profesionales con las aspiraciones de los y las habitantes y los demás espacios de producción de conocimiento, como la universidad, demuestran el potencial transformador que las instituciones del tercer sector desencadenan en los territorios con gran vulnerabilidad social, tanto durante como después de la pandemia de COVID-19. El compromiso visibiliza la perspectiva holística derivada de la pedagogía ancestral concebida en tanto eje que dinamiza las iniciativas de PCI, tratado como un bien y valor cultural de sustentabilidad comunitaria en medio de los conflictos y las luchas por la dignidad.

80 Cabe destacar las acciones sociales del Instituto, como la distribución de canastas básicas y actividades asistenciales, principalmente en la situación de emergencia provocada por la pandemia. Una de las acciones fue la confección de mascarillas con retazos de tela que fueron distribuidos a cambio de donaciones al Instituto.

De manera integradora esta perspectiva, permite visualizar los avances en relación con las agendas de igualdad de género e inclusión social de los grupos afrodescendientes, que tratan las problemáticas puestas en relieve por los movimientos sociales intensificados como consecuencia del COVID-19. Por lo tanto, son fundamentales para la continuidad de los patrimonios inmateriales de matriz africana y para introducir las reorientaciones necesarias a las políticas públicas, tanto en este como en otros ámbitos. De esta forma, proponemos un abordaje sistémico de la pedagogía del buen vivir aplicada por el Instituto Oyá, basada en una noción de PCI atravesada por una mirada transversal y multidimensional, dada la complejidad de los factores involucrados en constante cambio y las interacciones.

En este sentido, la metodología toma como base aspectos que permiten visualizar las iniciativas culturales y las relaciones con el entorno en el que el Instituto está inserto, considerando diferentes niveles de análisis sobre la realidad vivenciada e, incluso, la potencia de integración y la superación de las contradicciones que existen en la comunidad (Nava & Reyes, 2019: 131). La mirada analítica tiene la intención de demostrar los niveles de sustentabilidad de tales gestiones, su capacidad de resiliencia y formas renovadas de apropiación, entre otros aspectos relevados. Al mismo tiempo, pretende identificar determinados impasses y arbitrios que tienen un impacto sobre el PCI y sobre el trabajo cotidiano de los agentes involucrados, con el objetivo de contribuir al desarrollo de recomendaciones.

A fin de reflexionar sobre los factores condicionantes en el contexto situado, utilizamos dimensiones e indicadores cualitativos, que se presentan en el cuadro de la página siguiente, sobre la pedagogía ancestral del buen vivir mediada por el activismo femenino en el territorio en cuestión, como también los intercambios de saberes que desde los orígenes del Instituto se movilizan para enfrentar la exclusión en distintos frentes. También se investigaron fuentes comple-

mentarias producidas por el Instituto, se visitó el sitio web de la institución y se relevaron los trabajos académicos. En paralelo, se realizaron entrevistas semiestructuradas con la coordinadora general del Instituto, Yalorijá Nívia Luz, para complementar a través de un caso en particular, la generación de aportes teórico-prácticos que podrían integrarse con las políticas y los sectores de desarrollo estratégicos de sustentabilidad sociocultural, desde la perspectiva de la inclusión y el género en el campo de la gestión del PCI.

4.1 DIMENSIÓN TERRITORIAL O SOCIOAMBIENTAL

Los procesos de conservación territorial y socioambiental mediados por la pedagogía ancestral del buen vivir, por parte de las agentes culturales de la comunidad —las madres de santo D. Santinha y su nieta y sucesora Ialorixá Nívia—, están presentes en la genealogía de la región que comprende al Barrio Pirajá. Estudios sobre la historia local (Barbosa, 2003) asocian el territorio, según las fuentes, con movimientos caracterizados por un fuerte liderazgo femenino en defensa de los derechos humanos y culturales de la población afrodescendiente, tanto en su pasado⁸¹ como en su presente.

La organización social y religiosa matrilineal se mantiene a través de la cosmología de los modos de ser y existir de la comunidad protegida de los terreiros. Según la coordinadora, el trabajo del Instituto tiene como objetivo mantener vivo el diálogo ancestral para la superación de los estigmas asociados al ba-

81 De acuerdo con los datos de la región, el Quilombo do Urubu fue creado por la esclava Zeferina, de origen angoleño, líder de la revuelta de esclavos de 1826.

DIMENSIONES	INDICADORES	DEFINICIONES
Territorial o Socioambiental	Identidad	Comprende los procesos identitarios, valores y producción de sentidos activados por la comunidad.
	Contexto histórico	Se refiere a las conformaciones histórico-culturales del territorio, sus avances y enfrentamientos.
	Sustentabilidad ambiental	Implica la activación o no de dinámicas comunitarias volcadas a la sustentabilidad de prácticas culturales ancladas en sitios ambientales y la defensa de los ecosistemas.
	Integración con el territorio	Incluye el desarrollo de acciones de integración de las prácticas con la activación de valores, como así también de sus repercusiones en la apreciación humana y estructural del territorio.
Socioeconómica	Resiliencia	Se refiere a los mecanismos de resiliencia y resistencia formulados por la comunidad y a las propuestas del Instituto para enfrentar situaciones discriminatorias y excluyentes.
	Sustentabilidad económica	Apunta al bienestar de las formaciones sociales en su ambiente y condiciones de existencia así como a la representación política de las agendas producidas a partir de la experiencia ancestral y reflexividad cultural vinculada con la diversidad.
	Calidad de vida	Entendida aquí como las formas acordadas de vivir la diversidad en el territorio.
	Formas de gestión	Dinámicas productoras de pactos a partir del territorio que protegen las utopías y sentidos para la acción.
Político-institucional	Relación con el Estado	La presencia de instituciones promotoras de ciudadanía, convivencias y ausencias en sus diferentes grados.
	Instituciones civiles	Derivadas de la vida civil, pueden ser laicas o religiosas, son instituciones claves en la construcción de nuevos pactos de convivencia en el territorio.
	Agenda	Conjuntos fundamentales de actividades a partir de la acción civil, la educación y la cultura para proyectar el futuro.
Cultural	Percepciones del PCI	Reflejan el nivel de conocimiento o resignificación de los valores y bienes culturales comunitarios a partir de las actividades, sus relaciones con eventos culturales, la percepción de la tradición oral y de la historia local.
	Transmisión	Incluye las formas de transmisión de saberes, valores estéticos, simbólicos, tradicionales que son movilizados por los proyectos, programas y acciones socioculturales y relaciones intergeneracionales.
	Impactos de la pandemia	Se refiere a las estrategias creadas por el Instituto y la comunidad para mitigar los efectos de la pandemia, incluidas nuevas percepciones, resignificaciones y usos del patrimonio, y formas de interacción social.
	Inclusión social	Incluye el grado de vínculos establecidos por el Instituto con organizaciones estatales, redes de cooperación con instituciones culturales, asociaciones y demás agencias de fomento y promoción cultural.
Técnico-comunicacional	Mediación	Esta dimensión se caracteriza por la mediación en un ambiente de intercambio de saberes y desarrollo de competencias en situaciones que se presentan como definitorias de nuevas formas del hacer.
	Redes	Estructuras de personas que interactúan socialmente. Podemos apuntar a las redes solidarias de apoyo.
	Marco	Comprende los marcos de sentido que moldean las interpretaciones y acciones de los actores de esa interacción comunicacional. El Instituto comprende el papel de la comunicación en la construcción de nuevos marcos de cultura, en particular de la noción de PCI.
Educativa	Pedagogías	Refleja las formas de aprendizajes y metodologías de educación para el patrimonio, tanto formales como no formales, desarrolladas por la propuesta pedagógica del Instituto y sus principios rectores.
	Acciones y proyectos colaborativos	Se refiere a la materialización de proyectos y acciones colaborativas con instituciones educativas formales (escuelas, universidades, museos) orientados hacia una educación inclusiva y plural a partir de los bienes y valores culturales de la comunidad.
	Espacios educativos inclusivos	Se refiere a los espacios formativos ofrecidos por el Instituto a los diferentes sectores de desarrollo comunitario y a los grupos asistidos por los proyectos.
	Acceso y permanencia	Incluye las iniciativas socio-educativas implementadas para garantizar el acceso y permanencia de niños y jóvenes en el sistema de educación formal.
	Redes socio-técnicas colaborativas	Comprende el uso de dispositivos móviles y otros recursos, así como la creación de redes colaborativas de aprendizaje y circulación para intercambiar conocimiento.
Proyecciones	Proyectos futuros	Se refiere a la capacidad de proyección de los proyectos y acciones futuras en función de las nuevas demandas sociales y culturales en el contexto de la pandemia.

Cuadro. Dimensiones, indicadores y definiciones analizadas - **Fuente:** elaboración propia a partir de Endere & Prado (2009)

rrio, entre ellos, el de la violencia.⁸² A pesar de las problemáticas enfrentadas, los esfuerzos del equipo de profesionales del Instituto y de los habitantes visibilizan que los colectivos femeninos en el ámbito de la cultura y del patrimonio son fundamentales para la promoción ambiental del territorio.

En este sentido en particular, el PCI trasciende la noción de herencia en la medida en que se manifiesta al mismo tiempo como un hacer social que se encuadra en una concepción territorial sociológica, es decir, asociada a una valorización de los recursos humanos y ambientales, y también a gestiones holísticas alineadas al buen vivir, consciente de la biodiversidad, la subsistencia material y de los saberes producidos en los territorios donde las expresiones y prácticas patrimoniales se realizan. Esta visión ecosistémica incluye la defensa del Parque Natural São Bartolomeu⁸³ que, además de reunir una gran variedad de especies y recursos hídricos fundamentales para la sustentabilidad de la región, es también considerado como un santuario de religiosidad, un lugar de sanación y manifestación del culto del pueblo que habita el terreiro para los *orixás*⁸⁴ y los descendientes de colonos y mestizos.

Las temáticas socioambientales dentro de la misión del Instituto hacen hincapié en la Educación Ambiental y la organización de caminatas por el parque,

integrándose, de esta forma, al territorio y a sus demandas. También incluyen espacios de intercambio y sociabilidad con la participación de la comunidad, por ejemplo, la rehabilitación de plazas y huertas de hierbas medicinales. El alcance territorial y socioambiental de la pedagogía del Instituto dentro de las comunidades y barrios circundantes es otro punto significativo que crea asociaciones y lazos de solidaridad.

Sin embargo, no podemos ignorar aspectos concretos y limitadores que la comunidad ha enfrentado al marcar su posición y sus reivindicaciones en algunos foros políticos oficiales a través de la representación femenina de Ialorixá Nívia en las instancias públicas, como en el Consejo de Medio Ambiente,⁸⁵ que, en gran medida, derivan del avance de la especulación inmobiliaria en la región y ponen en riesgo el ambiente del parque como marcador de memoria y territorio patrimonial de matriz africana. Según la coordinación, la falta de mayor transparencia por parte de los órganos competentes del Consejo y la estructura operativa y burocrática institucional dificultan la ejecución conjunta de medidas a partir de la escucha de la población, además del mal uso de las inversiones públicas en el Parque y sus inmediateces, cuestiones que aún existen.

4.2 DIMENSIÓN SOCIOECONÓMICA

Cuando pensamos en la dimensión de la Resiliencia como indicador, partimos de dos aspectos que hacen referencia a los mecanismos de resiliencia y resistencia, formulados por la comunidad y en su seno, constituidos dentro de la órbita de resistencia quilombola de larga data, frutos de una identidad vivida, pero también trabajada en procesos de transmisión de memoria de resis-

82 Pirajá es considerado uno de los barrios más violentos de la ciudad de Salvador y, como tantos otros, atravesado por problemas derivados del tráfico de drogas y de un bajo índice de desarrollo humano causado por la ausencia del Estado.

83 El Parque São Bartolomeu conforma una de las últimas áreas verdes de Salvador y tiene 75 hectáreas. En su interior, hay una estación de tratamiento de agua que abastece a cerca de 110.000 habitantes. Es la reserva más importante de agua potable del llamado Suburbio Ferroviario.

84 Categoría de deidades de los Nagô-Yorubá, vinculadas a la vida y la naturaleza. Ocupan diferentes patronazgos, recibiendo cultos específicos, acordes con sus funciones de mando y poder (Lody, 1984).

85 En la actualidad, Ialorixá Nívia ya no representa a la entidad en el Consejo Municipal de Medio Ambiente de la ciudad de Salvador.

tencia en un territorio que se entiende como ese lugar. Con la comunidad como protagonista, también pueden observarse dentro de las propuestas del Instituto la lucha contra situaciones discriminatorias y excluyentes. En este sentido, el accionar de la identidad afro-brasileña es el telón de fondo de todas las prácticas: el territorio negro. Partiendo de esta premisa, emerge una situación de garantía de las formas de vida locales basadas en las nociones de sustentabilidad económica y valorización del territorio y los haceres locales.

lalexá Nivia tiene formación en Turismo y siempre pensó en las dinámicas que podrían transformar una ciudad dividida. ¿Cómo crear situaciones que promuevan el bienestar de las formaciones sociales en su entorno y con sus condiciones de existencia? ¿Qué representaciones políticas de agendas producidas a partir de la experiencia ancestral pueden garantizar esas transformaciones? En este sentido, es posible pensar en la potencia de la reflexividad cultural basada en la diversidad (Giddens, 1995).

En suma, es posible inferir que los esfuerzos del Instituto por considerar los saberes locales, traccionar nuevos saberes transmitidos a través de capacitaciones y producir el efecto creativo e integrador de la vida social reintroducen la convivencia con dignidad en lugares de extrema pobreza y desesperanza.

4.3 DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL

Relaciones con el Estado

La pandemia profundizó en extremo la crisis social en todo el territorio brasileño, al igual que en el resto de la región, marcada por la ausencia del Estado. Como ya fue mencionado, el territorio es un patrimonio importante en la memoria política del Estado, con monumentos erigidos con el objetivo de recordar los hechos de la guerra de la independencia, mientras faltan mecanismos capaces de promover

la integración ciudadana en la mayoría de la población. El barrio posee varios órganos de Policía (Octava Comisaría de Policía, 9.^a CIPM-Unidad de Policía de Pirajá, Policía Comunitaria, entre otras). Sin embargo, la seguridad es una de las principales quejas de los habitantes.

En cuanto a la presencia del Municipio, existe una Alcaldía del Subúrbio/Ilhas, que lleva adelante acciones de Salud vinculadas con el Centro de Control de Zoonosis (CCZ), dependiente de la Secretaría Municipal de Salud (SMS), y brinda atención al público, pero sus servicios son bastante precarios. La cuestión ambiental es un problema en la medida en que gran parte del barrio está expuesta a delitos de ese orden, pero con poca fiscalización.

Instituciones civiles

El trabajo de proximidad de otras instituciones barriales no es tarea fácil. En el barrio, concurren diversas dinámicas de participación. Una de ellas es la Asociación de los Habitantes de Campinas do Pirajá, que tiene página en Facebook con publicaciones hasta el año 2019, donde se observan ofertas de empleo, cursos de capacitación profesional promovidos por el Servicio de Intermediación de Mano de Obra (SIMM), clases de capoeira, entre otras actividades. La pandemia parece haber suspendido su accionar.

La cantidad de iglesias de denominación evangélica neopentecostal también es grande, una de las cuestiones destacadas por Nivia. Muchos de estos grupos religiosos interfieren con las prácticas culturales tradicionales, demonizándolas y creando dificultades de convivencia en los espacios públicos. Este parece ser uno de los puntos débiles a ser tratado, ya que demuestra la participación religiosa de esas denominaciones en casi todo el barrio y dificulta la ampliación de acciones a la hora de pensar en la permeabilidad del Instituto. Como oportunidad comunicacional desde una perspectiva pública, es posible pensar en

La Historia de un Barrio Suburbano: Propuesta de una Memoria Digital sobre la Historia del Barrio de Pirajá, Salvador-BA, proyecto contemplado por el Programa Aldir Blanc Bahia, Premio Fundación Pedro Calmon, categoría Memoria SECULT/FPC-BA.

Agenda

En este apartado, nos referiremos al activismo ambiental y cultural del lugar. Desde el carnaval y sus implicancias socioeconómicas, pasando por el medio ambiente y las cuestiones sociales del barrio, pareciera que la agenda da movimiento al Instituto. En este sentido, las acciones son pensadas en articulación con instituciones ubicadas fuera del barrio, capaces de conectar las demandas locales con acciones más globales, nacionales y regionales. Ialorixá Nívia participa en diversos foros que permiten construir esas alianzas e insertar una agenda propositiva.

4.4 DIMENSIÓN CULTURAL

La cultura es otro punto fuerte de las repercusiones que tienen los programas del Instituto dentro y fuera de la comunidad. El arte y la cultura son percibidos por las mujeres del Instituto como un derecho de la ciudadanía, en el sentido de quebrar el estigma racial y de pobreza asociado con la violencia. Tal como señala Ialorixá Nívia, la pedagogía ancestral y las dinámicas del buen vivir transmitidas a través de la oralidad y el ejemplo resuenan en la oferta de talleres con múltiples lenguajes artísticos a través de los cuales el PCI se expresa (danza, percusión, teatro, artes visuales) y, más recientemente, en las actividades del Proyecto Oyá Criativa (2015), al dinamizar una serie de producciones culturales que valorizan la memoria, los saberes y expresiones estéticas locales que apuntan a los protagonismos de reconocimiento histórico e identitario de la cultura afrodiaspórica en la región.

Esta dimensión contempla la profesionalización en el desarrollo de experiencias existentes en la comunidad, lo que demuestra que el Bairro Pirajá posee una cultura viva y cada vez más reconocida en el ambiente artístico y en los circuitos de eventos culturales de la ciudad de Salvador.⁸⁶ Su enfoque inclusivo conforma espacios de tránsito y producción cultural introducidos al espacio de candomblé, es decir, del terreiro, visibilizando así prácticas culturales que escapan a los lugares y tiempos legitimados socialmente (Martin-Barbero, 2008: 239) y configuran una aceptación de la diversidad para lograr una sociedad antirracista y sin violencia. Las iniciativas demuestran, a su vez, las gestiones de las mujeres más nuevas, herederas del linaje ancestral, que entrelazan los bienes y los valores de las tradiciones con los nuevos horizontes históricos del presente, traducidos en formas innovadoras del hacer patrimonial que se reflejan en los proyectos.

Por lo tanto, el patrimonio como categoría de pensamiento se muestra dinámico e híbrido, dando lugar a otras apropiaciones colectivas vinculadas con temas contemporáneos que golpean a las periferias urbanas. Estos horizontes han incorporado las cuestiones de género como un tema cada vez más urgente dentro de la comunidad según el relevamiento de indicadores sociales⁸⁷ que han revelado la exclusión de las mujeres en las cadenas productivas y la falta de acceso a los derechos sociales, culturales y políticos cuyas demandas aún carecen de respuesta por parte de las políticas públicas locales.

Las cuestiones de género profundizan la cuestión, principalmente, como menciona la coordinadora, por

⁸⁶ Un ejemplo es el Cortejo Afro, evento que reúne las experiencias de asociaciones afro, integra al área y a su población con los demás territorios de la ciudad y establece algunos vínculos con organizaciones estatales, redes de cooperación con instituciones culturales locales y de enseñanza superior.

⁸⁷ Los indicadores analizados por el Instituto revelan las situaciones de prejuicio, violencia contra la mujer y falta de ofertas de calificación profesional para estos grupos.

el agravamiento de la vulnerabilidad de estos grupos, sumada a la vulnerabilidad del público infantil con la pandemia. Sin embargo, la metodología de la pedagogía ancestral del buen vivir puede ser aprovechada por el Instituto en su lucha contra los impactos sociales provocados por la pandemia de COVID-19 en Pirajá también en relación con este aspecto.

En particular, el Proyecto Oyá Criativa ha recuperado antiguas actividades femeninas, como cursos de costura y técnicas de bordado típicas de la región del Recôncavo Baiano, además del trabajo de estampado con motivos étnicos, que durante la pandemia fueron reformulados para confeccionar mascarillas. Cabe destacar el uso de tecnologías virtuales para brindar cursos a distancia dando origen, como producto final, a una colección de moda de autor, lo que contribuye a la autoestima y a crear cadenas productivas con lógicas más solidarias y equitativas que visibilizan a las mujeres de varias generaciones como emprendedoras culturales.

La amplitud de las propuestas del Instituto demuestra la necesidad de interpelar la definición de PCI en su sesgo antropológico, dado que está relacionada con demandas articuladas a arbitrios que involucran racismo y desigualdad de género de herencia patriarcal colonial. Interpelar el patrimonio con ese objetivo implica una descolonización de los derechos. Lo anterior deriva en una ética del otro y, de ese modo, una consciencia de los requerimientos que solicitan los diferentes colectivos como conocimiento y horizontes históricos válidos (Segato, 2018: 13), algo que el Instituto viene proponiendo, a pesar de las dificultades y los desafíos planteados por tales iniciativas.

Al no tener fines lucrativos, la institución depende del acceso a recursos logísticos, inversiones en infraestructura y herramientas tecnológicas, entre otros. Cuenta con la colaboración de artistas de renombre, pero no recibe ningún apoyo por parte del poder público, que intenta reproducir lógicas clientelares rechazadas por la comunidad y la coordinación en pro de intereses in-

dividuales y fines meramente electorales.

Las alternativas de las que el Instituto dispone para garantizar que sus puertas continúen abiertas son gestionadas de forma independiente por la comunidad, lo que genera críticas a las políticas públicas hegemónicas. Por eso, la institución proyecta sueños a futuro, como la idea de una plataforma de emprendedores creativos y la capacitación en gestión y liderazgo. Además, cuenta con una propuesta en curso para musealizar el acervo del vestuario y la historia del carnaval, que involucra también la memoria histórica del barrio y el activismo femenino ancestral, con el apoyo de profesionales de Museología de la Universidad del Estado de Bahía (UNEB). Es un proyecto aún en desarrollo, pero que puede potenciar el debate sobre género y PCI en sus agendas.

4.5 DIMENSIÓN TÉCNICO-COMUNICACIONAL

Esta dimensión se caracteriza por la mediación en un ambiente de intercambio de saberes y desarrollo de competencias en situaciones que se presentan como definitorias de nuevas formas del hacer. La pandemia profundizó las desigualdades y el terreiro atravesó la situación con creatividad. Mientras el hambre volvió a asolar a la comunidad, el distanciamiento social exigió que se pensara sobre el uso de otras tecnologías de interacción. Unos pocos celulares garantizan el acceso a algunos de los alumnos de Oyá Educa y a las actividades que forman parte de Oyá Criativa. La red de apoyo donó algunas tabletas, pero eso no resuelve la situación.

Otro problema es el acceso a Internet, limitada por las formas de conexión ofrecidas en paquetes de datos, lo que restringe el uso y la capacidad de comunicarse. Se pensó entonces en crear una radio comunitaria a partir del Instituto, que brindaría una posibilidad de comunicación más directa. Esta actividad de planificación, implementación y mantenimiento de una radio fue incluida en la agenda de actividades integradoras para

el año. De todos modos, la importante dimensión de la comunicación tropieza con un soporte técnico precario. El Instituto comprende el papel de la comunicación en la construcción de nuevos marcos para la cultura, en particular, el de la noción de PCI.

4.6 DIMENSIÓN EDUCATIVA

La dimensión educativa comprende una amplia gama de relaciones caracterizadas por la circularidad del intercambio de saberes de la pedagogía afrodescendiente establecidas por el proyecto Oyá Educa, cuyo objetivo es el trabajo conjunto entre espacios educativos formales y no formales. Dirigido a niños y jóvenes en edad escolar, el proyecto se basa en un hacer socioeducativo orientado hacia una formación integral que une el arte, la cultura, la educación y el liderazgo. Es definido por las creadoras y por el equipo como el disparador de una pedagogía del afecto, de las relaciones comunitarias y de la autonomía. Reconocido por el lugar, el proyecto aboga por la ética del cuidado y el fortalecimiento de vínculos sociales, espacios y formas de convivencia, y funciona con clases de refuerzo escolar contraturno utilizando las metodologías generadas por mujeres, madres de santo, como alternativa para el acceso y la permanencia en la escuela, así como para propuestas curriculares de diversidad cultural.⁸⁸ Incluye, además, el acompañamiento de los profesores, profesoras y asistentes sociales como mediadores entre la familia y la escuela en la resolución de problemas de aprendizaje y prejuicios.

Otros mecanismos comprenden intercambios y asociaciones, siempre que sea posible, con institu-

ciones educativas y culturales (escuelas, museos, universidades y fundaciones) con el objetivo de acercar saberes, sobre la premisa de que las diferentes comunidades educativas son capaces de entrelazar proyectos de inclusión social.⁸⁹ Con la pandemia, es destacable la adopción de la enseñanza remota, a causa del distanciamiento social, como ejemplo de readaptación de la metodología presencial, y la planificación de medidas para enfrentar las limitaciones estructurales y económicas de la realidad del lugar.

En cuanto a la accesibilidad a medios y recursos digitales, aún es insuficiente. Existe un trabajo colaborativo de la comunidad respecto del uso de teléfonos celulares, materiales de soporte y conversaciones con las familias de los estudiantes. Podemos constatar que el Instituto tiene pensado generar salidas para enfrentar las adversidades impuestas por la pandemia de COVID-19. La asociación con organismos públicos de gestión educativa es algo que aún debe fortalecerse frente al imaginario que recae sobre la localidad y la región debido al prejuicio que sufren las madres de santo y la pedagogía adoptada por el Instituto. Lograr un avance en esa dirección redundaría en una comunicación más horizontal, teniendo en cuenta las tensiones que enfrenta el Instituto en el trato con los espacios de enseñanza formales, y en experiencias pedagógicas abiertas a otras estructuras de pensamiento y concepciones de educación, dada la intolerancia religiosa con relación a los terreiros, sumada a las discontinuidades en las políticas educativas anteriores, en medio de la realidad brasileña actual.

⁸⁸ Nos referimos a la implementación de la Ley 10.639, aprobada el 9 de enero de 2003, que incluye las directrices y bases aplicables a la Educación nacional, donde se establece la inclusión obligatoria de la temática “Historia y cultura afrobrasileña” en el plan de estudios oficial de la Red de Enseñanza.

⁸⁹ Cabe destacar los esfuerzos en la formación y actualización del equipo de profesionales en las Jornadas Pedagógicas organizadas por el Instituto y abiertas a la participación de educadores y educadoras de las escuelas, lo que demuestra el interés en los debates contemporáneos educativos y la interacción con la red pública de enseñanza.

5. CONSIDERACIONES FINALES: ALGUNOS APORTES Y CAMBIOS POSIBLES EN LAS AGENDAS SOBRE PCI

Los circuitos culturales en el PCI del Instituto Oyá presentados remiten a varios sentidos y agendas políticas en tiempos de pandemia. Como sistemas de pensamiento, requieren un recorrido analítico por los diversos mundos sociales y culturales (Gonçalves, 2009: 22), y las dinámicas de disputas por el patrimonio de los sujetos implicados: las mujeres, las comunidades, los agentes públicos y los sectores privados.

Estos circuitos apuntan a políticas públicas complejas que deben estar cada vez más atravesadas por la lectura de la inclusión de género en comunidades que luchan por la permanencia de los conocimientos y prácticas de patrimonio generadores de proyectos con un amplio carácter inclusivo. Como parte de los cambios anunciados por los recorridos de lo femenino ancestral que “vienen de Pirajá”,⁹⁰ el PCI sirve, por lo tanto, para hacer pensar⁹¹ en recomendaciones de políticas públicas y activismos femeninos del tercer sector que consideramos prioritarias.

Con respecto al territorio ejercido por la comunidad, la noción refuerza la intersectorialidad de los planes de gestión urbana, considerando los múltiples elementos que influyen en las redes de relaciones que los individuos establecen con el espacio y entorno del que disponen para asegurar la diversidad cultural y una existencia socialmente justa. Además, permite el fortalecimiento de dispositivos políticos más equitativos que desnaturalicen las geografías y prácticas

de exclusión aún arraigadas en la concepción geométrica racista y androcéntrica típica de las urbes latinoamericanas.

Se suma, además, la necesaria adhesión de los distintos sectores de la sociedad a las urgencias indicadas por los colectivos de mujeres en el campo de la política y del conocimiento sobre PCI. Junto con la adhesión al uso de indicadores cualitativos de manera de confrontar las estructuras institucionales que reducen la representatividad de las mujeres y sus demandas propias, como aclara Lancheros (2021: 228), la perspectiva intersectorial e incluyente del territorio desafía los espacios de poder instituidos.

En lo que refiere al sector de la cultura, una de las acciones necesarias es la investigación, por parte de los organismos competentes y centros generadores de conocimiento —universidades, institutos y fundaciones—, con el apoyo de los grupos sociales, orientada al relevamiento de datos sobre el potencial de los emprendimientos femeninos en las localidades, identificando avances, fragilidades y prioridades. Un relevamiento con estos mecanismos fortalecería el mapeo de las especificidades socioculturales de cada región de la ciudad capaz de generar fondos propios (municipales y estatales) y la capacitación de los agentes culturales, desde un perfil descentralizado de financiamiento, lo que eliminaría las disparidades de recursos y las barreras en el ámbito de la fiscalización y validación de las partes interesadas.

También es importante el papel de los Consejos de Cultura municipales y estatales en tanto espacios democráticos para la toma de decisiones, en los que el género debe tener una presencia más efectiva en los debates y propuestas de políticas públicas. Esos espacios deben ser activados para contribuir con los balances posteriores a la pandemia, teniendo en cuenta el riesgo de desaparición de los bienes y valores de PCI y el debilitamiento de las pedagogías ancestrales femeninas que los sustentan.

90 En alusión a la canción “Preta” de la cantante brasileña Daniela Mercury, en homenaje al Barrio de Pirajá.

91 Sentido recuperado por Funari (2008) a partir del término alemán *denkmalpflege*, utilizado para aludir al patrimonio cultural en el sentido del cuidado de aquello que nos hace pensar.

No menos fundamental es la integración de esos territorios de activación con otros espacios de circulación y divulgación de la cultura, para que se vuelvan inclusivos y receptivos de otras redes educativas y activismos patrimoniales establecidos como principios rectores en las misiones institucionales.

En cuanto a la dimensión educativa, las cartografías esbozadas por el Instituto indican cuál es el camino para definir políticas de reorientación curricular a través de las cuales las instancias de gestión educativa dialogan con todos los segmentos de la comunidad, articulando los espacios de educación formal y educación no formal, instancias donde se develan distintos saberes y nociones de patrimonio cultural. Esto significa garantizar políticas públicas para lograr una educación inclusiva, equitativa y de calidad en la que el PCI se deje interpelar por las temáticas étnico-raciales, de género y de sustentabilidad socioecológica. Cabe destacar el valor de las pedagogías ancestrales en la elaboración conjunta de prácticas de Educación para el Patrimonio, que deben incluirse en los planes de estudio escolares, lo que posibilitaría la visibilidad y promoción de las culturas locales, de nuevas herramientas y manifestaciones de protección, así como la reflexividad política y socioeducativa.

Por último, la experiencia del Instituto Oyá⁹² señala como imprescindible el compromiso público para garantizar un sistema educativo en el que se respeten los contenidos y las vocaciones educativas de quienes pertenecen a las comunidades étnicas (Castelhanos, 2010: 37), con base en la diversidad y en las aspiraciones de futuros realizables de gestión cultural por parte de las comunidades y de los PCI.

92 Un agradecimiento especial a Ialorixá Nívia, coordinadora del Instituto Oyá, y a la comunidad del Barrio Pirajá por su generosidad al compartir sus experiencias, conquistas y resistencias cotidianas.

6. REFERENCIAS

Abreu, R. (2015). Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. En C. Tardy & V. Dobedei (Orgs.), *Memória e novos patrimônios* (pp. 67-93). Marseille: Open Edition Press.

Almeida, A.W. (2011). *Os quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011. Recuperado de: [Link](#)

Barbosa, S. M. S. (2003). *O poder de Zeferina no Quilombo do Urubu: uma reconstrução histórica político-social* (Disertación de Maestría). Universidad Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.

Blake, J. (2015). Género y Patrimonio Cultural Inmaterial. En *Igualdad de género, patrimonio y creatividad* (pp. 48-59). París: UNESCO.

Castelhanos, V. (2010). *Patrimonio cultural, integración y desarrollo en América Latina*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Endere, M., & Prado, J. L. (2009). *PNBV y trabajo de campo*. Criterios de selección, valorización y zonificación de yacimientos arqueológicos y paleontológicos. Patrimonio, ciencia y comunidad. Un abordaje preliminar en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil (p. 49-66). Olavarría: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Funari, P. (2008). Educação patrimonial: teoria e prática. En A. Soares & S. Klamt (Orgs.). *Educação patrimonial: teoria e prática* (pp.11-21). Santa Maria: Editora UFSM.

García Canclini, N. (Ed.) (1987). *Políticas culturales en América Latina* (2a. ed.). Ciudad de México: Editorial Grijalbo.

Giddens, A. (1995). A vida em uma sociedade pós-tradicional. En A. Giddens (Org.), *Modernização reflexiva* (pp. 89-166). São Paulo: Unesp.

Gonçalves, R. (2009). O patrimônio como categoria de pensamento. En R. Abreu & M. Chagas (Orgs.), *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos* (pp. 25-33). Río de Janeiro: Lamparina.

Guia de sobrevivencia do soteropobretano (1 de Julio 2013). *Você sabia?* [Página de Facebook]. Recuperado de: [Link](#)

Instituto de Medio Ambiente y Recursos Hídricos (2001). *Portal del Instituto de Medio Ambiente y Recursos Hídricos / Bahía* [Página Web].

Instituto Oyá (s/f). *Portal* [Página Web]. Recuperado de: [Link](#)

Lancheros, H. C. M. (2021). Al margen del patrimonio y la ciudadanía cultural: Apuntes iniciales desde la experiencia campesina en Colombia. En H. J. Fraga, C. C. Cardoso, É. Quevedo, & V. L. Barroso (Orgs.), *Experimentações do patrimônio: diversidades e resistências* (pp. 204-238). Porto Alegre: Editora Fi.

Lody, R. (1984). *Espaço, orixá, sociedade: arquitetura e liturgia do candomblé*. Salvador: Ianamá.

Martin-Barbero, J. (2008). Saberes hoje: disseminações, competências e transversalidades. En A. P. G. Ribeiro & M. Herschmann (Orgs.), *Comunicação e história* (pp. 237-252). Río de Janeiro: Mauad.

Nava, I. M., & Reyes, J. M. (2019). Pensamiento complejo como herramienta para generar investigación transdisciplinaria de los patrimonios desde procesos de gestión cultural. (p. 128-145). En C. Y. Canal, J. L. M. Orozco & U. Rucker (Orgs.), *Métodos y Herramientas en Gestión Cultural. Investigaciones y experiencias en América Latina* (pp. 128-145). Manizales: Universidad Nacional de Colombia.

Rostagnol, S. (2015). ¿El patrimonio tiene género? Una mirada al patrimonio cultural inmaterial desde la perspectiva de género. En *Primer encuentro*

nacional de patrimonio vivo. Diversidad cultural y Estado: Escenarios y desafíos de hoy (pp. 300-306). Recuperado de: [Link](#)

Santos, B. S. (2000). Não disparem sobre o utopista. En B. de S. Santos, *A crítica da razão indolente* (pp. 329-383). São Paulo: Cortez.

Segato, R. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Sodré, M. (2017). O pretense espírito do mundo. En M. Sodré, *Pensar Nagô* (pp. 25-87). Petrópolis, RJ: Vozes.

Tavares, L. H. (2008). *História da Bahia*. São Paulo: Unesp, Salvador, EDUFBA.

UNESCO (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. París: UNESCO.

UNESCO (2015). *Igualdad de género, patrimônio y creatividad*. París: UNESCO.

UNESCO (2016). *Repensar las políticas culturales: 10 años de promoción de la diversidad de las expresiones culturales para el desarrollo*. Convención de 2005 sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Informe Mundial.



Patrimonio cultural y desarrollo integral: Cocina tradicional entre mujeres migrantes afropacíficas en Cali, Colombia

Autores:

Manuel Sevilla / Yurany Guevara Sotelo

1. INTRODUCCIÓN

El aeropuerto internacional que sirve a la ciudad de Cali (Colombia), recibe a sus visitantes con una imagen elocuente: una valla a todo color, de cuatro metros por tres, con la fotografía en primer plano de una mujer afrocolombiana, que mira a los ojos de los viajeros y sonríe. La mujer, de unos cuarenta años, lleva un turbante raído por el uso y sostiene sobre su cabeza una palangana de latón atiborrada de chontaduros, un fruto oleaginoso con forma de avellana que se cultiva en las selvas del occidente del país. No hay ninguna leyenda con el nombre de la fotografiada, pero sí un mensaje de bienvenida por parte de un organismo de cobertura regional.

La imagen tiene al menos dos lecturas que vale la pena contrastar. Por una parte, evoca a centenares de mujeres negras que, a partir de los años 30 del siglo XX, migraron desde la costa Pacífica colombiana hacia Cali en busca de oportunidades económicas para ellas y para sus familias. Desde entonces y hasta la fecha, muchas de estas mujeres se han ocupado en la venta de alimentos crudos (chontaduros, aguacates, mangos), una actividad que, junto con el servicio doméstico y los oficios varios, se constituyeron en las pocas alternativas de subsistencia en el nuevo destino. En las últimas tres décadas, algunas de ellas dieron el paso hacia la preparación y venta de comida tradicional de sus comunidades de origen (basada en especies de mar y río), a través de restaurantes, servicios de *catering* y un puñado de eventos públicos en torno a la cultura del Pacífico que se realizan en la ciudad.

Por otra parte, la imagen también evoca un viejo interés de la dirigencia política regional por capitalizar distintas formas culturales propias de las comunidades afropacíficas como fuente de ingresos para la ciudad y la región. Este aspecto tomó fuerza después de la promulgación de una nueva Constitución en 1991, de fuerte inspiración multicultural, y ha estado pre-

sente de forma constante en los planes de desarrollo de gobernaciones y alcaldías desde entonces, con distintos grados de inversión e indicadores variables⁹³.

El interés se centra sobre todo en el potencial atractivo turístico que pueden tener las cocinas y las músicas tradicionales, y más recientemente, las bebidas artesanales derivadas de la caña de azúcar. Las mismas son consideradas patrimonio cultural por parte de las comunidades portadoras (en su mayoría, comunidades afro de base campesina y semirural), y una de ellas, las músicas tradicionales, tiene reconocimiento oficial por parte del Ministerio de Cultura como patrimonio cultural de la nación. La apuesta más sólida en esta dirección se concreta en el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, un evento público que inició en 1997 y que hoy, un cuarto de siglo después, se constituye en la principal plataforma para la visibilización y comercialización de estas formas culturales y los productos derivados (en especial las comidas y bebidas). Aquí también son protagonistas las mujeres negras del Pacífico, tanto las migrantes como las que residen en sus territorios y viajan a Cali para tomar parte en el evento.

Cabe aclarar que, la foto en el pasillo del aeropuerto admite muchas más lecturas y que por supuesto las miradas aquí expuestas son incompletas, dado que ni todas las mujeres que migraron del Pacífico a Cali se ocuparon en el campo gastronómico, ni las acciones públicas en torno a la comercialización de formas culturales del Pacífico se circunscriben al Festival Petronio Álvarez. Aun así, la imagen descrita habilita la discusión que se desarrollará en las páginas siguientes.

93 Sevilla, Cano, Guevara, Bolaños, Cortés en 2020 realizan un documento de recopilación de estudios e informes realizados por la academia; políticas y acciones implementadas por la institucionalidad (pública y privada) con enfoque en el ecosistema de la circulación de las músicas de la región Pacífico. Informe final de investigación, proyecto conjunto Ministerio de Cultura y Pontificia Universidad Javeriana Cali.

El libro del que forma parte el presente capítulo plantea una pregunta central acerca de la relación entre patrimonio cultural inmaterial (PCI) e inclusión social en América Latina y el Caribe. Por lo cual, amerita explorar algunos aspectos del papel que las prácticas culinarias han jugado como alternativa para el desarrollo integral de mujeres migrantes de la costa Pacífica a la ciudad de Cali, en el suroccidente de Colombia.

A partir de un concepto de *agencia* que integra los postulados de Anthony Giddens, Marilyn Strathern y Norman Long, en este capítulo analizamos la experiencia de algunas mujeres que se han dedicado a la venta de comida tradicional en la ciudad, de forma independiente y también en el marco del Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez. En concreto, se presentan los logros que ellas han obtenido en términos de reconocimiento simbólico y —en menor medida— de réditos económicos, a la vez que se hacen evidentes los vacíos en cuanto a participación y algunas tensiones que se dan entre diversos actores del campo. El texto se deriva del trabajo colaborativo entre los autores y varias mujeres de la comunidad de migrantes, así como de una mirada amplia a las dinámicas del PCI en contextos urbanos en varios puntos de Colombia.⁹⁴

El objetivo de este texto es posibilitar a los lectores el acercamiento a un caso concreto (el sistema patrimonial de las prácticas culinarias del Pacífico colombiano), en el cual el PCI aparece como una alternativa para el desarrollo de un sector en particular, con sus

oportunidades y sus desafíos. En términos más amplios, buscamos contribuir a la discusión acerca del PCI como una instancia de agencia para actores sociales en un escenario culturalmente diverso, y de su potencial como campo de estudio para comprender otras dinámicas de la vida política, cultural y económica de cada país. Esto se vincula con lo propuesto en el capítulo inicial del volumen, en términos de sumarnos al análisis de las condiciones de sustentabilidad, participación e inclusión en contextos patrimoniales situados, con especial atención a los desafíos de la post-pandemia de COVID-19.

La primera sección del capítulo presenta algunos aspectos conceptuales de referencia, la segunda describe elementos del contexto para acercarse a la dinámica migratoria desde el Pacífico hacia Cali, las siguientes tres secciones abordan casos de estudio y los procesos de reconocimiento simbólico y réditos económicos (analizados desde las dimensiones socioeconómica y cultural que se presentaron en el modelo analítico del presente libro), junto con algunas tensiones asociadas (donde pueden verse elementos de las dimensiones territorial y socioambiental, político-institucional, técnico-comunicacional y educativa). Por último concluimos con algunas reflexiones referidas a la pregunta central PCI-Inclusión Social.

2. DESARROLLO INTEGRAL, AGENCIA Y PATRIMONIO CULTURAL

La conceptualización sobre *desarrollo integral*, *agencia* y *patrimonio cultural* que presentamos a continuación, fundamenta la reflexión sobre el caso puntual de un grupo de cocineras del Pacífico en la ciudad de Cali.

A finales de los años noventa, la politóloga Nancy Fraser (1995) planteó la urgencia de que las sociedades atendieran los desbalances (o “injusticias”) a

94 La base empírica principal para este texto proviene de una serie de diez entrevistas que se realizaron para el trabajo de investigación de la maestría en sociología de Y. Guevara entre 2018 y 2019 (Guevara-Sotelo, 2020), y de un trabajo de revisión documental realizado por los autores en 2020. Nuestro especial agradecimiento a la maestra Lida Venté por sus perspectivas sobre migración y prácticas culinarias, a la profesora Paola Cano (Pontificia Universidad Javeriana Cali) por sus aportes para la reflexión sobre el PCI y desarrollo integral, y a la profesora Juliana Duque (Pontificia Universidad Javeriana Cali) por la provisión de datos biográficos para algunos perfiles.

través de dos vías: una orientada a alcanzar el reconocimiento para todos los miembros (cada persona o comunidad tiene derecho a ser reconocida como un par dentro de la sociedad) y otra orientada a la redistribución del bien social que genera la sociedad (bienes, servicios, atención, seguridad, etc.). Un lustro después, Fraser (2001) dio continuidad a ese planteamiento poniendo de relieve lo que se había configurado como una aparente incompatibilidad entre ambas pretensiones: o se busca el reconocimiento o se busca la redistribución, pero no las dos al mismo tiempo. En este sentido, la mencionada autora planteó un modelo tripartito, donde el reconocimiento y la redistribución van de la mano de la participación de todos los sectores, en igualdad de condiciones, al momento de tomar decisiones que inciden sobre la vida de la sociedad.

En consideración de estos postulados, proponemos que el nivel de desarrollo integral de una sociedad se puede determinar a partir del cumplimiento de esas aspiraciones. Un aspecto destacable de este enfoque es que no establece dicotomías (desarrollado o no desarrollado) sino que permite pensar en grados de desarrollo donde los distintos componentes suman y donde no necesariamente las sociedades más afluentes están en el tope de la lista del desarrollo. Asimismo, también otorga un mayor protagonismo a la acción de los actores participantes, en especial a aquellos en condición de subordinación; cuestión ponderada en los varios capítulos del presente libro. Además, cabe destacar las múltiples experiencias en varias partes del mundo donde el patrimonio cultural está en el corazón de reivindicaciones políticas (van Geert, Roigé, & Conget, 2016). Todo lo cual permite introducir el siguiente concepto aplicado al caso de las cocinas tradicionales del Pacífico en Cali.

El concepto de agencia al cual adscribimos se fundamenta en lo desarrollado por tres referentes:

- El sociólogo Anthony Giddens (1984: 14), para quien la agencia es la capacidad que tiene un actor

social de intervenir en el mundo en el que vive y modificar el estado y las condiciones de vida.

- La antropóloga Marilyn Strathern (1985), cuyo enfoque hace énfasis en la necesidad de cualificar esas capacidades desde sus particularidades culturales, pues no son las mismas en todos los contextos ni hay una sola noción de agencia.
- El sociólogo Norman Long (2001: 17) que plantea que la agencia precisa de instancias donde concretarse, específicamente redes sociales con “puntos nodales de interpretación e interacción”, en los cuales se negocian los distintos significados de eventos, acciones e ideas.

Cabe señalar que si bien esta perspectiva se centra en la acción de actores sociales específicos (individuales o grupales), no desconoce los condicionantes estructurales presentes en cualquier escenario. De hecho, el intercambio simbólico es un elemento central para todo el análisis, y eso solo se puede dar a través de relaciones sociales entre individuos, colectivos e instituciones.

Como enfatizan varios autores (Long, 2001; Zbikowski, 2018), la construcción colectiva de sentidos se da a través de tensiones entre estos actores y allí hay desbalances de poder que van cambiando con el tiempo debido, entre otras cuestiones, a la mayor agencia de los miembros de la sociedad. En esta dirección, interesa indagar hasta qué punto las prácticas de cocina tradicional del Pacífico en Cali (consideradas patrimonio cultural por sus comunidades portadoras y por otras en contacto con ellas) se constituyen en una instancia donde algunos actores sociales (en este caso, mujeres negras migrantes a la ciudad) han podido ejercer su agencia para transformar en mayor o menor grado el entramado dentro del cual se desenvuelven.

En acuerdo Cano y Sevilla (en prensa), entendemos el patrimonio cultural como un conjunto de formas culturales de distinto orden (objetos, espacios naturales y contruidos, prácticas y sistemas de ideas) y de re-

laciones sociales que las contienen, que son reconocidas por un sector de la sociedad como elementos centrales para su historia y su identidad colectiva. La escala del sector social que hace esa valoración puede partir desde un pequeño grupo localizado (los habitantes de un barrio) hasta una nación o, siguiendo las declaratorias de la UNESCO, la humanidad en su conjunto. Por lo tanto, esta concepción se basa en la idea de que la condición de “patrimonio” se deriva de un proceso de reconocimiento, de orden dinámico y posible de generarse en el seno de diferentes instancias. Esta perspectiva se distancia con certeza de la idea cuestionable (y desafortunadamente muy extendida) que identifica sólo al patrimonio cultural que está consignado en listas oficiales o que goza del reconocimiento de cuerpos legislativos nacionales y entes administrativos regionales. En este sentido referimos a lo indicado en el inicio del presente libro, donde enfatizamos en la necesidad de leer el PCI desde la perspectiva de grupos subalternos. Lo aquí planteado es importante para el presente análisis porque, si bien las cocinas tradicionales del Pacífico colombiano no están inscritas en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación, sí gozan del reconocimiento de distintos grupos como su patrimonio cultural. De hecho, el papel de las cocineras migrantes a ciudades como Cali ha sido fundamental para la creciente valoración de este sistema cultural.⁹⁵

95 Además del sistema de reconocimiento desde el Ejecutivo (Ministerio de Cultura y sus equivalentes locales), existe en Colombia el reconocimiento de patrimonio cultural a través de leyes de la República (emitidas por el Congreso) y de actos administrativos regionales (emitidos por asambleas departamentales y concejos municipales). En este último, hay profusión de declaratorias de prácticas y saberes culinarios, como las almojábanas y garullas del municipio de Soacha (Cundinamarca) y el pan de arroz del departamento del Meta. El impacto alcanzado por estas declaratorias para el desarrollo integral de sus comunidades portadoras es un tema de estudio pendiente por desarrollar en profundidad y tiene el potencial de ampliar la discusión acerca del uso que hacen distintos sectores de las mismas herramientas de parametrización de la cultura, tan criticadas en los estudios sobre patrimonio cultural.

3. LA MIGRACIÓN DEL PACÍFICO A CALI

El Pacífico colombiano es un extenso territorio al occidente del país, que se extiende de la frontera con Panamá (conocida como la subregión del Pacífico norte), hasta los límites con Ecuador (Pacífico sur). Una sección, la más presente en el imaginario de muchos colombianos, es la franja comprendida entre el ramal occidental de los Andes (conocida como Cordillera Occidental) y el océano. Otra, menos conocida, está compuesta por una sección del valle del río Cauca al sur de la ciudad de Cali y por el valle del río Patía al sur de la ciudad de Popayán, en ruta hacia la frontera ecuatoriana (Pacífico interandino). Esta vasta región es el hogar de numerosas comunidades campesinas negras que en su mayoría trabajan como agricultores y pescadores de los ríos vecinos y del mar, también como asalariados y pequeños comerciantes en los puntos semirurales.

En un texto ya clásico, Arboleda (1998) describe a la franja costera como un territorio diverso y rico en recursos ambientales, con un gran potencial de desarrollo de líneas productivas. Sin embargo, en la región han primado el abandono estatal en cuanto a la infraestructura básica de conectividad y servicios públicos, y una lógica de explotación de recursos naturales por parte de empresas nacionales y extranjeras que no siempre ha beneficiado a los lugareños. El resultado es un largo historial de altos índices de marginalidad (salud, educación, empleabilidad), problemáticas ambientales y distintas formas de violencia armada que a la fecha siguen diezmando a la población local. Estas dificultades provocaron que muchas personas decidieran migrar en busca de mejores oportunidades hacia las zonas de Bogotá, Medellín y Cali (Meertens, Viveros, & Arango, 2008). Esta última, lindante al sur de un valle fértil y con una expansión agroindustrial desde mediados del siglo XX, se constituyó en el epicentro receptor de flujos migratorios de toda Colombia, entre los cuales se encontraron en mayor medida la población negra procedente de distintos puntos del Pacífico.

La dinámica migratoria incidió de manera drástica en la composición étnica de la ciudad, a juzgar por los datos del Censo del 2005 que muestran que la cuarta parte de los migrantes a Cali son afrodescendientes (25,4% en los migrantes recientes y 26,1% en los de toda la vida). Estudios más actuales, como el de Urrea, Botero y Hernández (2018), confirman que Cali sigue siendo el epicentro urbano más importante de afrocolombianos en el país (al menos en términos demográficos) y que a la presencia de población con orígenes y ascendencia en todos los municipios del Pacífico (incluyendo la zona interandina), se suma la de otros grupos provenientes del Urabá antioqueño (frontera con Panamá, sobre el Caribe), distintos puntos de la región Caribe y al archipiélago colombiano de San Andrés y Providencia (en frontera con Jamaica).

Es importante precisar que los proyectos migratorios desde el Pacífico hacia distintos puntos del interior del país han sido diversos en cuanto a su grado de estructuración, sus motivaciones y los recursos involucrados dentro de las comunidades de llegada (de hecho, uno de los casos que referenciaremos más adelante es el de una maestra que logró establecerse en Cali en condiciones superiores a las del promedio, a partir de las cuales pudo consolidar una iniciativa como empresaria de la cocina del Pacífico).

Llegado a este punto y a los fines de evitar ciertas generalizaciones sin fundamentos, cabe realizar un comentario sobre las mujeres migrantes que encontraron en el servicio doméstico, y eventualmente la cocina, una de las pocas opciones para garantizar su sostenimiento económico en los nuevos destinos. Como lo fuera planteado por algunos autores, existen tendencias observables respecto a la relación entre el género, la raza-etnia y este tipo de trabajos. Bonilla y Rodríguez (2013) encontraron que los empleos predominantes para las mujeres negras —asentadas en Barranquilla y Cartagena— eran el servicio doméstico, el cuidado de niños y adultos mayores, mientras que los hombres ocuparon cargos relacionados con la vigilancia y la albañilería. Por otro lado,

Posso (2008) menciona —para migrantes del Pacífico en Cali que se insertan en el servicio doméstico— que las mujeres enfrentan situaciones en las que están en desventaja por la invalidación que sus empleadores hacen de sus costumbres y por las relaciones de poder en las que están inmersas, merced a lo cual terminan por aceptar situaciones de desigualdad y discriminación. A estas presiones se suman las tensiones familiares que se derivan de la opción de migrar y las dificultades propias del proceso de asentamiento en un escenario que suele ser hostil. Al respecto, algunos testimonios recopilados en nuestra indagación:

Mi mamá me dice que soy una boba por haberme venido (...) a pasar necesidad (...), acá estoy donde unos familiares, pero acá me enflaqueí y si mi familia en Chocó me ve así, se enojan (...) yo en realidad vine persiguiendo a un hombre, pero ya no es nada mío (...) en diciembre me pienso devolver. (CM, comunicación personal, 1 de septiembre de 2018)

Yo llegué de Buenaventura y vine buscando mejores oportunidades y una mejor vida desde lo económico. Primero llegó mi esposo acá. (...) Yo creo que en Cali todo es más caro, es que usted allá no se tiene que preocupar por el arriendo, allá usted consigue lugares muy baratos, e2n cambio el arriendo acá es muy caro (...) yo no he podido cumplir lo de tener mi casa propia. (MV, comunicación personal, 16 de febrero de 2019)

Yo no soy del Pacífico, pero mis papás si son de allá, los dos son del Chocó, y yo nací en Pereira. Mis papás migraron del Chocó por la guerra porque había llegado la guerrilla allá. Pero yo estuve viviendo en un tiempo en Chocó y si vi mucha pobreza, y luego si llegué acá (...) aunque aquí por el barrio también hay mucha violencia, usted no puede salir a la calle porque lo roban hasta en la propia casa lo roban. (YC, comunicación personal, 23 de febrero de 2019)

Si bien algunas mujeres que migraron del Pacífico a Cali manifiestan que en la ciudad hay situaciones que no las hacen sentir conformes (incluyendo altos

niveles de inseguridad), es claro que para una significativa cantidad de ellas la vida en el nuevo espacio es mucho más segura que en el Pacífico y el retorno a sus localidades de nacimiento y origen no es una opción que consideren. Desde el punto de vista de lo denominado en el modelo analítico como dimensión territorial y/o socioambiental, vemos entonces la construcción de un territorio propio para las mujeres migrantes, donde el PCI en sus distintas formas ha jugado un papel muy importante para su consolidación. Sistemas de ideas y prácticas como los rituales funerarios adaptados al contexto urbano (Cano, 2018), las músicas tradicionales (Sevilla & Cano, 2020) y las prácticas culinarias que aquí abordamos han sido instancias a través de las cuales muchos migrantes (y las mujeres, en particular) han logrado constituir ese nuevo territorio. Veremos a continuación algunas de las dinámicas en torno a la cocina del Pacífico como una de las opciones (con múltiples aristas) para ocupar y dar forma este nuevo territorio.

4. VIVIR DE LA COCINA EN CALI

4.1 LOS CASOS DE LIDA, HANNA⁹⁶ Y MAURA

En este apartado abordaremos analíticamente tres casos de mujeres migrantes cuyos perfiles y trayectorias son disímiles, pero tienen en común haber logrado consolidar iniciativas empresariales en torno patrimonio cultural culinario del Pacífico sur.

El primer caso es el de Lida Venté, una mujer de 45 años que migró de Timbiquí (un municipio ribereño

del departamento del Cauca) para asentarse en Cali en el año 1995. Después de trabajar durante dieciséis años como asalariada en posiciones como empleada doméstica, ayudante de cocina y operaria, se establece como cocinera independiente (y, eventualmente, como pequeña empresaria) a partir de la sugerencia de varios conocidos de su red de apoyo en Cali.

En la actualidad, es la dueña de un restaurante en Cali —“Delicias Timbiquereñas”— donde asume el rol de cocinera principal y emplea a tres mujeres migrantes del Pacífico (varía el número en positivo, según la temporada), que la ayudan en distintas labores. El restaurante está ubicado en el barrio los Naranjos II, dentro del Distrito de Aguablanca, un populoso sector al oriente de la ciudad que se estableció en buena medida gracias a la llegada de migrantes del Pacífico. Delicias Timbiquereñas funciona de lunes a viernes desde las 19:00 horas hasta la media noche, y los fines de semana extiende su horario y abre en horario matutino a las 11:00 horas.

Durante la semana se venden alimentos fritos de elaboración rápida tales como empanadas de carne y camarón, papas rellenas (de arroz, pollo, res y camarón), papas aborrajadas, distintas frituras de cerdo y plátano, y una bebida local llamada champús.⁹⁷ Los sábados y domingos se venden también platillos propios del recetario tradicional del Pacífico que demandan una preparación lenta e involucran ingredientes traídos del litoral, como sancocho de pescado, cazuela de mariscos, ceviche de camarones, mariscos apanados, encocados de mariscos o pescado, y arroz endiabado.⁹⁸ Además de la oferta en el lugar, Lida

⁹⁶ El nombre de Hanna fue cambiado para efectos del presente texto.

⁹⁷ Bebida elaborada a base de maíz, panela, piña, lulo y especiada con hojas de naranja.

⁹⁸ El encocado es un guiso a base de proteína animal cocinada en leche de coco y combinado con un sofrito de ají dulce, cimarrón, orégano, poleo y albahaca morada. El arroz endiabado es una combinación del grano con distintas especies de mariscos de mar y río.

atiende pedidos a domicilio y vende bebidas tradicionales del Pacífico que ella también elabora y que en general son preparaciones a partir del viche (un destilado de caña tradicional de la región).

Lida y su familia (cuatro personas) viven en una casa de alquiler que tiene dos niveles. Durante varios años le dieron al primer nivel el uso combinado de espacio de residencia y restaurante, y aprovechaban el espacio del patio, la sala y el estacionamiento para servir a los comensales. En la actualidad, la familia se aloja en el segundo nivel, destinando el primero exclusivamente al negocio. Hay tres salones con mesas y sillas, y una cocina con dos estufas, una freidora industrial a gas, dos mesones de acero inoxidable, un mesón de cerámica, un lavaplatos, una nevera y un congelador horizontal industrial. Los clientes son personas que viven en el barrio los Naranjos II y en barrios aledaños, y gracias a los pedidos a domicilio, Lida cuenta hoy con una clientela extendida por distintos puntos de la ciudad.

El segundo caso es el de Hanna, una cocinera empírica de 50 años que llegó a Cali hace 23 años, proveniente de Buenaventura (el más importante puerto de Colombia sobre el Pacífico y puerta de entrada a la región para muchos migrantes que vienen del litoral por vía marítima). Al igual que Lida, trabaja como pequeña empresaria y se dedica exclusivamente a hacer preparaciones en su restaurante “Hanna del Mar”, con una oferta similar y con un amplio reconocimiento por parte de sus clientes. Sin embargo, a diferencia del caso anterior, Hanna no participa en festivales ni hace comidas para eventos. Al respecto, expresó:

Al llegar a Cali trabajé manejando maquinaria de confección, luego me aburrí y una amiga me consiguió un trabajo en la cevichera Guapi que la dueña es Raquel Riascos porque yo sabía algo de cocina. Ya después quise poner mi propio restaurante. Hay unos días que me va muy bien y otros días que no (...). Yo no tengo el dinero como para darme a conocer en otros lugares y a mí me da miedo que no me vaya tan bien como a otras

mujeres, es un riesgo (...). Pero en este negocio hay gente que le ha ido muy bien, como Raquel Riascos o William Usuriaga, son personas que migraron del Pacífico a Cali (...). Ellos no sabían cocinar tanto, alguien les enseñó, pero les ha ido muy bien y a ellos si los conocen mucho en Cali. (HV, comunicación personal, 13 de marzo de 2017).

Además de rasgos de su personalidad, un poco más introvertida que Lida y Maura, el desinterés de Hanna respecto a participar en eventos y festivales gastronómicos también puede evidenciar su percepción sobre la culinaria del Pacífico como un ámbito competitivo en el que hay obstáculos a nivel económico y a nivel social para lograr constituirse como una cocinera reconocida, con un negocio exitoso y visibilidad en la ciudad. En el ámbito público de la cocina del Pacífico —sobre todo en eventos culturales— hay una serie de reglamentos y restricciones para poder participar y, en la perspectiva de Hanna, no todas las cocineras que son asalariadas, cuenta propia, pequeñas empresarias o empresarias en Cali tienen las mismas posibilidades para hacerlo.

Sin embargo, esta postura contrasta con la del tercer caso, Maura Orejuela de Caldas, una cocinera reconocida, con antigüedad y autoridad en el oficio de la cocina del Pacífico. La maestra Maura, como es llamada por muchas personas, nació en 1938 en el municipio de Guapi (una población ribereña del departamento del Cauca, cercana a Timbiquí, de donde es oriunda Lida) y se estableció en Cali a finales de los años sesenta. A diferencia de Lida y Hanna, al llegar a la ciudad Maura contaba con un título como maestra graduada en metodología y pedagogía en educación, lo cual conjuntamente con su personalidad extrovertida fue clave para su desempeño en el nuevo contexto. Así narró hace ya varios años su gestión para conseguir un nombramiento como maestra:

Alguna vez, estando en la gobernación, yo quise entrar a hablar con el gobernador y la secretaria me dijo “usted no puede entrar sin pedir audiencia”, y yo le

respondí “¿qué audiencia?” así, con mi voz fuerte. El gobernador se asomó y preguntó “¿qué le pasa a la señora y yo le dije” y yo le respondí “señora no, señorita así se demore un rato”. Entonces me hizo entrar y me preguntó que quién me recomendaba, y le dije “me recomiendo yo, nadie me conoce, pero tengo este diploma y este libro que me califican como la mejor voz del Pacífico” (...). Y él se rió y dijo: “bueno, usted se me canta dos canciones y si me gustan la nombro”. Y yo le dije “¡Ay! para lo que no hay pereza” y le canté una juga y después un bolero, y luego hablamos con la alcaldía para arreglar lo de mi nombramiento y listo, me nombraron profesora. (Orejuela, 2013)⁹⁹

En 1968 Maura inició su propio restaurante, “Secretos del Mar”, en un momento en el que la cocina del Pacífico en Cali era aún vista con cierta distancia. La maestra contaba ya con trayectoria entre sus coterráneos de la colonia de migrantes de Guapi, y esa experiencia fue crucial para la exploración de nuevos nichos de clientes.

El día que hice la inauguración me hice una ollada de ceviche de Guapi con camarón. ¡Y vendí todo el ceviche a mil pesos! Entonces amanecí con plata y con eso di la cuota inicial de un congelador. El segundo día o el tercero hice sancocho de pescado, pero la gente quedaba aterrada “¡Ayy pero no se me vaya a meter una espina, ayy que no me vaya a intoxicar” y todo eso. Me acuerdo [de] que entre los buenos clientes había un señor que iba siempre a comer con una amiga, y un día fue pero con la esposa que estaba pipona (en embarazo) y el señor le dice a la esposa “coma sancocho que me han dicho que el sancocho de aquí es muy bueno”. La esposa se quedó mirándolo y le dijo con sospecha “pero usted habla con mucha seguridad” y me miró. Yo de una le dije “vea señora, yo a este señor no lo co-

nozco, pero lo que sí le digo es que usted tiene que alimentar mejor a su marido (risas). (Orejuela, 2013)

Luego de tres décadas de funcionamiento, el restaurante cerró sus puertas en 2001, pero su dueña dio el paso a una nueva etapa como figura de referencia en el campo. Hoy en día goza de una amplia presencia en medios de comunicación, y es contratada para participar y enseñar en eventos y conversatorios nacionales e internacionales sobre la cocina del Pacífico.

En síntesis, si bien estos tres perfiles de mujeres son distintos, tienen en común haber podido concretar sus iniciativas de hacer empresa en torno a la cocina de su región. Así narradas, y desde el punto de vista de lo que llamamos la dimensión socioeconómica, sus historias parecen confirmar una primera hipótesis referida al PCI (en este caso, el sistema de saberes culinarios del Pacífico sur y todo el entramado de valores que va asociado) como una instancia donde un sector de la sociedad (mujeres migrantes del Pacífico) ejercen su agencia para incidir sobre el mejoramiento de sus condiciones de vida desde el punto de vista económico (que, en términos de Fraser (2001), sería un paso en la dirección de la redistribución). Seguidamente analizaremos qué sucede con el reconocimiento y cualificaremos esta lectura inicial para comprender algunas variantes que pueden darse e, igual de importante, comprender la relación con otros actores que entran en juego.

4.2 EL SECRETO DEL RECONOCIMIENTO

Lida reconoce que la actividad de generación de ingresos que realiza como pequeña empresaria también le ha permitido adquirir mayor reconocimiento social, algo que se da por diversos factores, entre los cuales se encuentra la construcción de un imaginario hacia las cocineras como “sabedoras y portadoras de un saber ancestral secreto” y el paulatino surgimien-

99 Entrevista realizada por Manuel Sevilla, 20 de septiembre de 2013. Encuentro de Investigación sobre Músicas Tradicionales del Pacífico Sur, Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, Cali.



Frutos del mar / © Carlos Miguel Varona

to de una plataforma institucional desde la cual se exalta esa figura y los distintos elementos del sistema patrimonial asociado (los saberes culinarios, las prácticas de preparación y cierta mística que lo vinculan a otras formas culturales del Pacífico como las músicas tradicionales y la tradición oral).

En cuanto a lo primero, evocamos a Sennett (2009) respecto a su concepto del *secreto del artesano*, con el cual explica cómo algunos conocimientos no pueden ser aprendidos por medio de un manual. En el caso de algunos oficios, serán las personas expertas y con conocimientos específicos quienes podrán transmitir una habilidad no por medio de instrucciones verbales sino permitiéndoles observar y practicar a sus aprendices. Sin embargo, el secreto del artesano se basa en que no les explicará a sus aprendices un paso a paso de cómo realizar su oficio, pues para es-

tas personas sabedoras los conocimientos empíricos se enseñan en el hacer. Esta forma de enseñanza que no se basa en el lenguaje verbal sino en procesos de tiempo, paciencia y práctica es lo que los otros le llaman *su secreto*, y es justo lo que da autoridad y en lo que reposa la condición de expertos o sabedores. Cabe señalar que, este último término es de uso frecuente en Colombia para referirse a los portadores de tradiciones patrimoniales.

En el caso de las cocineras del Pacífico en Cali, vemos que su reconocimiento como sabedoras radica, entre otras, en el reforzamiento de esa dinámica donde se hace evidente la experticia a través de los platos, pero no se puede conocer el secreto, al menos no por parte de las personas ajenas a su círculo más íntimo. Esta dinámica se observa de forma clara y constante en espacios de alta visibilidad como

el Festival Petronio Álvarez (del cual hablaremos más adelante), donde la no verbalización de sus conocimientos ha permitido que su oficio y sus nombres como cocineras sean más llamativos y generen curiosidad entre los asistentes. Una pregunta infaltable por parte de los periodistas y los comensales en el Festival es “¿Cuál es su secreto en las preparaciones?”, ante lo cual la mayoría de cocineras responden con una sonrisa y con una frase recurrente “No se puede revelar”.¹⁰⁰

En este sentido, mostrar la cocina del Pacífico como un secreto de las mujeres que solo ellas conocen y no revelan, se ha convertido en parte de un discurso que utilizan algunas cocineras, sumado a la *performance* que realizan respecto al uso del vestuario, los nombres sexualizados que les ponen a algunas de las preparaciones y el cocinar acompañado de un canto. Ahora bien, estos son recursos que solo utilizan las cocineras más reconocidas, con mayor antigüedad en el medio y con presencia constante en eventos y conversatorios sobre la cocina. Las demás cocineras, aquellas que están fuera de las cámaras, las que no son entrevistadas y que aún no gozan del mismo estatus (así conozcan el secreto), no hacen uso de estos recursos, como ocurre con las ayudantes de cocina de Lida. Desde la dimensión analítica cultural puede reconocerse aquí un constructo simbólico al cual adscriben muchas mujeres (a pesar del mencionado diferencial) y del cual participan otros actores, fundamentales para el reconocimiento desde una nueva perspectiva (son ahora las sabedoras, las maestras tradicionales).

Un segundo factor para el creciente reconocimiento está asociado a la aparición y posicionamiento de espacios donde la cocina del Pacífico goza de visibili-

dad, y el principal es el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez. Este es un evento que se realiza en el mes de agosto en Cali desde 1997, y que surgió en torno a la interpretación de músicas tradicionales de comunidades afrodescendientes asentadas en distintos puntos del Pacífico colombiano y ecuatoriano. Además del concurso musical (el eje del evento), la programación incluye la exhibición de comidas y bebidas tradicionales, artesanías, vestuario y productos de belleza, semilleros musicales de niños, y una agenda académica donde se discuten aspectos culturales de la región. Los costos de producción se financian en buena medida a través de fondos del municipio, con una fracción a cargo de patrocinadores privados, el Ministerio de Cultura, organismos como la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), y una cuota de inscripción que pagan los expositores de cocinas, bebidas y artesanías.¹⁰¹

En el ámbito público, identificamos que la experticia en la cocina no trae consigo el establecimiento de su autoridad y el reconocimiento como sabedora o experta de forma automática. Un factor adicional de peso es la trayectoria de la participación de la sabedora en espacios de visibilidad como la muestra gastronómica del Petronio (establecida en 2008), y allí se identifican otros elementos que se ponen en juego. De forma muy resumida, el proceso de inscripción y participación se rige por el Reglamento para la inscripción a la muestra de industria cultural en el marco del Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, y se divide en seis etapas: (a) Convocatoria, (b) Inscripciones, (c) Selección de jurados, (d) Selección de aspirantes para la muestra de la in-

100 Esto contrasta con el hecho comprobable de que la culinaria es una práctica cotidiana que está directamente relacionada con el ámbito doméstico y, como tal, tiene un aprendizaje de libre acceso, sobre todo para las mujeres.

101 Algunos apartes de esta descripción del festival y de la sección conceptual aparecen en Sevilla y Cano (2020). Los lectores interesados podrán encontrar allí un análisis acerca del papel del Petronio como una instancia de agencia para los músicos del Pacífico colombiano. El caso es interesante porque, a diferencia de las cocinas de la región, algunas de las músicas tradicionales que allí se interpretan sí cuentan con reconocimiento oficial como patrimonio cultural por parte del Ministerio de Cultura, del Congreso de la República y de la UNESCO.

dustria cultural, (e) Publicación de resultados y (f) Socialización del reglamento interno de la muestra de industria cultural.¹⁰²

Las personas interesadas en la muestra de cocinas tienen dos días específicos para llevar la documentación a la Secretaría de Cultura, y de allí se escogen las primeras ciento veinte inscripciones que reúnan los requisitos. Viene luego una nueva selección de sesenta participantes por la ciudad de Cali y quince participantes que residan en las distintas subregiones del Pacífico (estos últimos son seleccionados por la Federación de Colonias del Pacífico Colombiano, con sede en Cali).

La evaluación para escoger a los participantes definitivos de la modalidad de cocina se realiza durante tres días en las instalaciones de una escuela gastronómica de la ciudad y se evalúan 40 expositores por día. Los participantes deben de llevar como máximo cinco platos y los criterios de selección que utilizan los evaluadores son:

- Tradición oral e identificación de los productos del Pacífico
- Creatividad e innovación
- Buenas prácticas de manufactura
- Materias primas y calidad de productos
- Presentación y empaques adecuados

Ya en el evento, los seleccionados deben observar una serie de protocolos de salubridad en el manejo de los alimentos que son verificados de forma rigurosa por las autoridades del festival, y pagan una cuota de

600.000 pesos (USD 170) por el derecho al puesto.¹⁰³

La complejidad del proceso de selección y participación tiene varias lecturas. Por una parte, es una restricción para cocineras del Pacífico que no cuentan con los recursos económicos necesarios y ciertos conocimientos sobre normas de manufactura, salubridad y emplatado propios de la industria gastronómica. Estos conocimientos son ajenos a lo que se entiende por saberes tradicionales y quizás explique la reticencia de personas como Hanna a participar del proceso. Por otro lado, es la fórmula más refinada a la que se ha llegado para administrar un espacio público que es privilegiado pero limitado para acoger a todos los aspirantes. Finalmente, y en especial en lo relacionado con la salubridad, es una ruta obligada para garantizar la salud de los comensales, cuestión que establece la normativa nacional del ramo. Con todo, el efecto final es la interpretación generalizada de que quienes acceden al Petronio son un grupo selecto de mujeres que son reconocidas como cocineras tradicionales con autoridad, y como sabedoras que guardan el secreto del patrimonio culinario del Pacífico colombiano.

4.3 ¿HAY VOCES Y CUÁLES SON?

El tercer elemento en el modelo conceptual de Fraser (1995) es la participación por parte de los distintos actores en los escenarios de toma de decisiones que afectan su propia existencia. Para poder incluir esto en nuestro análisis, revisaremos sintéticamente algunos hechos que han incidido en este aspecto para el caso de las comunidades afrocolombianas en general y de las mujeres cocineras en particular.

102 En este reglamento se le denomina Muestra de Industria Cultural a las exposiciones de productos materiales que se elaboran y venden por parte de personas que son seleccionadas en las muestras de cocina, bebidas autóctonas, artesanías y estética.

103 Los datos que aquí damos, incluyendo la del costo de la cuota, corresponden al reglamento de la edición del 2019. En 2020 el Petronio se realizó de forma virtual debido a la pandemia de COVID-19.

Uno de los factores que influyeron en el reconocimiento de las tradiciones culturales de la población del Pacífico fue que a finales del siglo XX Colombia realizó cambios constitucionales y legislativos para la adopción del modelo multiculturalista. Estos cambios —motivados, entre otras cosas, por las luchas de los movimientos sociales de comunidades negras— condujeron al posicionamiento de nuevos actores sociales con derechos asociados, y vimos como la Constitución de 1991, desde el reconocimiento de la nación como multicultural y pluriétnica, reconoció a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras como grupos etnoculturales minoritarios (Birenbaum, 2006).

Por su parte la Ley 70 de 1993 —Ley de negritudes, resultado de la Constitución de 1991— permitió que surgiera el concepto de comunidades negras. Uno de los puntos de su abordaje fue reconocer los derechos de los campesinos negros para reclamar, por medio de sus organizaciones de consejos comunitarios, títulos colectivos sobre sus territorios —que fueron denominados ancestrales—. Ahora bien, esta ley estableció unos derechos específicos a una población que fue invisibilizada por mucho tiempo, y al mismo tiempo estableció unos lineamientos que han dado piso a la representación de un ideal —incluso estereotipado— respecto a quiénes son las comunidades negras del Pacífico. El cambio hacia el modelo multiculturalista también trajo consigo la creación de unidades administrativas especializadas al interior del estado, en los departamentos, municipios y a nivel nacional, para atender situaciones relacionadas con la población negra y del Pacífico. Esto, al decir de algunos autores, ha incidido en el fortalecimiento de un sentido de pertenencia y de margen de acción política entre las comunidades negras de la región (Barbary, Ramírez, & Urrea, 2004).

De la mano del enfoque multiculturalista se consolidaron en Colombia (y en varios puntos del hemisferio) políticas neoliberales desde las cuales los co-



Saberes ancestrales / © Carlos Miguel Varona

nocimientos populares son vistos al tiempo como propiedad de la sociedad nacional (susceptibles por tanto de ser preservados) y como activos con el potencial de generar beneficios productivos para la nación (Pazos, 2016). En el caso de la cocina del Pacífico, hay evidencias de su uso como recurso para la implementación de la gastronomía étnica dentro del proyecto de turismo de la ciudad de Cali. El siguiente es un fragmento de una publicación del Ministerio de Cultura que ilustra la inversión realizada a este tipo de proyectos turístico etno-gastronómicos:

Desde el 2012, en la implementación de la Política de cocinas tradicionales de Colombia se realizaron 28 encuentros de Cocinas en vivo, se desarrollaron 63 proyectos en las diversas regiones del país y uno in-

ternacional y se realizaron 19 publicaciones. Gracias a esta Política, que contó con una inversión superior a \$7.000 millones (\$7.017.473.365), se rescataron y promovieron los diversos saberes y sabores de la cocina tradicional a lo largo y ancho del territorio colombiano. (Ministerio de Cultura de Colombia, 2018)

A nivel estatal, el oficio de la cocina ha sido proyectado como un ámbito de alcance que está incluido en la Política de Turismo Cultural (cuyo subtítulo es “Identidad y desarrollo competitivo del patrimonio”), la Política para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial, la recientemente promulgada Política Integral de la Economía Naranja, y la Política para el Conocimiento, la Salvaguardia y el Fomento de la Alimentación y las Cocinas Tradicionales en Colombia, promulgada en 2012. Esta última combina en su misión el reconocimiento de las tradiciones culinarias y el interés de generar emprendimientos para las comunidades y atraer a turistas. A continuación, un apartado:

Los emprendimientos productivos comunitarios y familiares de producción y venta de comidas tradicionales, en el marco del turismo comunitario y culturalmente responsable, pueden ser una alternativa complementaria a la generación de ingresos y al bienestar de las comunidades. En este sentido, la Política debe favorecer las empresas familiares y comunitarias de comidas en el marco de iniciativas de turismo, favorecer el mercado justo de productos alimenticios tradicionales y llamar la atención sobre la eliminación de barreras cultural o socialmente inconvenientes para la producción y venta popular de alimentos tradicionales. (Ministerio de Cultura de Colombia, 2012)

En este escenario, el reconocimiento del oficio de la cocina y las personas —en su mayoría mujeres— que lo reproducen ha generado que sus conocimientos prácticos adquieran mayor prestigio. Para el caso de las cocinas del Pacífico, ese reconocimiento y validación por parte del Estado y de grupos sociales con poder económico, social y cultural se da a través de distintos actores como los *chefs*, investigadores gas-

tronómicos, los comensales y los turistas interesados en el mercado étnico-gastronómico. Desde la perspectiva técnico-comunicacional, resaltamos que hay un creciente uso de redes sociales por parte de las cocineras (o, más exactamente, de miembros de su familia o colectivos estudiantiles de apoyo) para visibilizar su oferta. En tiempos del Petronio esto ya cobra mucha relevancia y se espera que en un contexto post-pandemia sea una de las nuevas alternativas de comercialización de los productos y servicios.¹⁰⁴ Pero cabe la pregunta respecto al nivel de interlocución que efectivamente tienen las portadoras de tradición en estas instancias, más allá de ser el foco de atención y frecuente exaltación (o, incluso, exotización).

Para el caso del Festival Petronio Álvarez, los expositores de comidas y bebidas tradicionales cuentan con representantes en el comité conceptual del evento, y allí ejercen de forma muy activa su derecho a voz y voto. En cuanto a otros espacios como el Congreso, los ministerios al frente de los asuntos relacionados con turismo e industria cultural, las secretarías locales de cultura y demás entes donde se toman decisiones que inciden sobre estas dinámicas, es algo que aún está por verse en unas dimensiones acordes con el potencial de este sistema patrimonial. En clave de nuestro modelo analítico, desde la dimensión político-institucional observamos el surgimiento de políticas públicas situadas para el contexto y el desarrollo inicial de una plataforma de intercambio de saberes. Sin embargo, es claro que rige todavía una lógica donde las cocineras deben ajustarse a normativas que no son las tradicionales sino las impuestas por el evento, y allí surgen tensiones que están en mora

104 Los organizadores del festival en la edición 2020 plantearon de forma explícita la necesidad de fortalecer las competencias de comunicación digital para los expositores de comidas y bebidas. Esto ante la imposibilidad de realizar un evento presencial y como alternativa para ampliar el rango de acción del sector por fuera de los tiempos del Petronio (una semana). En esa línea hubo algunas actividades puntuales y avanzan ya otras iniciativas desde universidades de la ciudad, en conjunto con grupos de cocineras.

de ser resueltas. Al respecto, hay indicios que permiten ser optimistas, como la creciente participación en la agenda pública de cultura regional y nacional de mujeres jóvenes con vocación de liderazgo, conocimiento de las tradiciones y formación académica suficiente para mantener una interlocución horizontal con diversas instituciones públicas y privadas de administración de la cultura, el turismo y otros ámbitos afines. Asimismo, encontramos la paulatina apertura de espacios de educación formal que incluyen dentro de sus currículos las formas propias de la cocina del Pacífico, pero que respetan muchos de sus elementos centrales (incluyendo sus dinámicas de transmisión de conocimiento) y son plataforma para la proyección de las portadoras de saberes tradicionales hacia nuevas audiencias y espacios.¹⁰⁵

5. REFLEXIONES FINALES

Durante los últimos cinco años, quienes escribimos este capítulo seguimos los trayectos de varias mujeres migrantes del Pacífico a la ciudad de Cali (Colombia), dedicadas a la práctica de la cocina tradicional de su región. Esta actividad se plasmó a través de conversaciones espontáneas, entrevistas formales, y la observación respetuosa de sus dinámicas de trabajo desde ambos lados del mesón de la cocina (esto

último es literal, porque algunos hemos sido comensales y otros ayudantes en varios momentos). Lo que allí aprendimos y en parte presentamos en nuestro escrito, permite afirmar que, en efecto, el patrimonio cultural culinario de las comunidades del Pacífico colombiano —en su enorme complejidad y riqueza— se constituye en una instancia donde muchas de estas mujeres pueden ejercer agencia e incidir de forma positiva en sus condiciones de vida.

La cocina tradicional ha posibilitado a un buen número de mujeres lograr un ritmo de generación de ingresos derivados, que son su principal medio de sustento (como ocurre con Lida y Hanna) o un complemento significativo (como ocurre con las ayudantes de temporada y con decenas de expositoras que participan en espacios de comercialización de comida como la muestra gastronómica del Festival Patrimonio Álvarez). Igualmente, han logrado posicionarse como portadoras de saberes tradicionales y como depositarias/guardianas de secretos ancestrales, lo que les ha merecido el reconocimiento por parte de distintos sectores de la sociedad local y nacional (es el caso de Maura de Caldas). Los avances en ambas dimensiones, identificados por Nancy Fraser (1995, 2001) como fundamentales en un tránsito hacia la atención de las injusticias que aquejan las sociedades contemporáneas, no han sido otorgados por orden de terceros. Los mismos son resultado de decisiones y procesos personales y de grupo, que incluyen la construcción de un imaginario en torno a la figura de la sabedora del Pacífico, y la exploración y adaptación de formas de hacer empresa, donde se incorporan recursos propios y se negocia con otros actores del campo, en una dinámica de tensiones permanente. Esto, en clave de los postulados de Norman Long (2001), demuestra cómo muchas cocineras tradicionales del Pacífico en Cali ejercen su agencia a través de la hábil apropiación de las lógicas de atribución de sentido a formas culturales que, al estar expuestas en el contexto urbano, pueden tomar muy diversos rumbos. No obstante, las cocineras han logrado una dirección que las fortalece.

105 Entre las líderes jóvenes están Milady Garcés, Nidia Góngora (proceso de salvaguardia de los saberes de las bebidas tradicionales del Pacífico), y Liceth Quiñones (proceso de salvaguardia de los saberes de la partería tradicional afro). Si bien no están conectadas de forma directa con la práctica de cocinas, sí integran redes afines y mantienen una mirada amplia hacia el patrimonio cultural y su potencial como instancia para el desarrollo integral. En cuanto a las instituciones de educación formal, resaltamos la Escuela de la Cultura Gastronómica del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), y el recientemente creado Programa de Pregrado en Gastronomía y Artes Culinarias de la Pontificia Universidad Javeriana, ambos en la ciudad de Cali. Desde la dimensión educativa, esto último puede leerse como un paso hacia la construcción de plataformas de encuentro y transmisión de saberes más equitativos.

En cuanto a la tercera dimensión de Fraser (1995), la de la participación, cabe advertir que el balance es más conservador, aún cuando hay indicios que permiten ser optimistas, como el surgimiento de liderazgos jóvenes y la apertura de nuevos espacios de visibilización y apropiación respetuosa. Un número significativo de evidencias muestran que las voces de las cocineras portadoras de tradición aparecen y son escuchadas, pero que están todavía más en el rol de las homenajeadas (o, incluso, exotizadas) y menos en el de las que deciden o inciden en las decisiones macro. Asimismo, encontramos serios diferenciales entre un grupo de cocineras con amplio reconocimiento y visibilidad (muy merecido, por demás), que contrasta con la mayoría de mujeres que están en la trastienda y que no cuentan con los mismos recursos para poder habitar un lugar equivalente.

Esta última reflexión es importante en el escenario actual colombiano, donde confluyen dos factores: una apuesta estatal decidida a “fortalecer y crear mecanismos que permitan desarrollar el potencial económico de la cultura y generar condiciones para la sostenibilidad de las organizaciones y agentes que la conforman” (Ministerio de Cultura de Colombia, 2020) y una severa afectación entre sectores de prestación de bienes y servicios asociados a las artes y a la cultura, fruto de los estragos que dejó la pandemia de COVID-19 en el país. La priorización de lógicas individualistas a ultranza en las políticas de apoyo a la cultura o la ingeniería de escenarios donde estas primen, incrementan el riesgo de choques con las lógicas de trabajo colaborativo que son norma entre las cocineras tradicionales del Pacífico, con las consecuencias funestas que esto tendría para las iniciativas que aquí hemos caracterizado.

Con mirada crítica y considerando la transversalidad de la dimensión cultural del modelo analítico multidimensional PCI-Inclusión Social ya mencionado, surgen varios puntos de reflexión en las restantes dimensiones, a saber:

- Dimensión socioambiental: posibilidades de ampliar la conexión entre las prácticas de cocina tradicional del Pacífico en Cali y las alternativas de protección del ambiente (uso de empaques ecológicos para los domicilios y huertas caseras urbanas).
- Dimensión socioeconómica: necesidad de desarrollar de forma consensuada modelos de negocio que mantengan el balance entre el trabajo colectivo de un gremio que comparte necesidades y saberes, y la respetable opción de hacer visible la figura singular de la cocinera, sin caer en los extremos del individualismo neoliberal.
- Dimensión educativa y técnico-comunicacional: oportunidades que ofrecen las TIC para ampliar la oferta de productos y servicios más allá de los tiempos del Petronio Álvarez, y para constituir plataformas de conocimiento del PCI mucho más amplias y equitativas, con universidades y colegios locales como aliados
- Dimensión político-institucional: la expectativa vigente de fortalecer instancias de encuentro institucional donde las comprensibles restricciones orientadas hacia el cuidado de la salud de los comensales no sean percibidas como una imposición sobre las prácticas tradicionales y un límite a la participación de todas las aspirantes.

Sería conveniente, entonces, buscar un balance y poner en foco lo andado. Cada vez más, los espacios de comercialización de comidas tradicionales del Pacífico y de discusión sobre sus bondades y sus pendientes se llenan de Lidas, Hannas y Mauras que hacen evidentes sus logros, que trabajan en llave y que inspiran a sus compañeras. Con su gran esfuerzo, van dejando atrás las vallas de rostros anónimos como la del aeropuerto de la ciudad de Cali. La invitación aquí, en concordancia, es que quienes somos comensales fortalezcamos las tareas que nos corresponden.

6. REFERENCIAS

Arboleda, S. (1998). *Le dije que me esperara Carmela no me esperó: el Pacífico en Cali*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Barbary, O., Ramírez, H., & Urrea, F. (2004). Identidad y ciudadanía afrocolombiana en el Pacífico y Cali. En O. Barbary & F. Urrea (Eds.), *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* (pp. 245-277). Medellín: CIDSE, Universidad del Valle, IRD-Colciencias.

Birenbaum, M. (2006). La música pacífica al Pacífico violento: Música, multiculturalismo y marginalización en el Pacífico negro colombiano. *Trans. Revista Transcultural de Música*, 10. Recuperado de: [Link](#)

Bonilla, G., & Rodríguez, M. (2013). Migración femenina desde el caribe colombiano. Una mirada a sus espacios laborales en destino. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 21, 152-178. Recuperado de: [Link](#)

Cano, P. (2018). Nacer es morir para el más allá, morir es nacer en el más allá. Eros y Thanatos en los ritos fúnebres del Pacífico colombiano. En A. Copes & G. Prósperi (Eds.), *Eros y Thanatos en las artes y las literaturas española y latinoamericana* (pp. 141-152). Santa Fe: Ediciones Universidad Nacional del Litoral.

Cano, P., & Sevilla, M. (en prensa). *Sistemas patrimoniales en la región del Pacífico colombiano*.

Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist". *Age, New Left Review*, 212, 68-93.

Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 21-42. [Link](#)

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: An*

Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: PolityPress.

Guevara-Sotelo, Y. (2020). *Convertirse en cocinera tradicional: reconocimiento social, cambios laborales y retos personales de mujeres migrantes del Pacífico en Cali* (Tesis de Maestría). Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Long, N. (2001). *Development Sociology: Actor Perspectives*. London: Routledge.

Meertens, D., Viveros, M., & Arango, L. G. (2008). Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población negra en sectores populares de Bogotá. En M. Zabala, *Pobreza, exclusión social y discriminación étnicoracial en América Latina y el Caribe* (pp. 181-213). Bogotá: Siglo del hombre editores y Clacso.

Ministerio de Cultura de Colombia (2012). *Política para el conocimiento, la salvaguardia y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura de Colombia (2018). *Ministerio de Cultura reconoce en Cali la música y la cocina tradicional del Pacífico*. Página web del Ministerio de Cultura. Recuperado de: [Link](#)

Ministerio de Cultura de Colombia (2020). *ABC de la Economía Naranja*. Recuperado de: [Link](#)

Pazos, M. (2016). *Expresiones del multiculturalismo en dos festivales afromusicales latinoamericanos: El Festival de músicas del Pacífico "Petronio Álvarez" (Colombia) y el Festival Internacional Afrocaribeño (México)* (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos). Universidad Nacional Autónoma de México.

Posso, J. (2008). *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Sevilla, M., & Cano P. (2020). Festivalización y nuevas instancias de agencia: el caso del Petronio Álvarez en Cali (Colombia). *Revista Argentina de Musicología*, 21(2), 61-79. Recuperado de: [Link](#)

Strathern, M. (1985). Knowing Power and being Equivocal: Three Melanesian Contexts. En R. Fardon (Ed.), *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches* (pp. 61-81). Edinburgh: Scottish Academic Press.

Urrea, F., Botero, W., & Hernández, N. (2018). *Cali y su relación con el Pacífico en el proceso de patrimonialización de saberes, prácticas y objetos en la muestra de industrias culturales del Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez*. Recuperado de: [Link](#)

Van Geert, F., Roigé, X., & Conget, L., (Eds). (2016). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Zbikowski, L. (2018). Performing Agency: A Response. *Music Theory Online*, 24(3). Recuperado de: [Link](#)



Agencia para la inclusión del PCI: análisis multidimensional de la tradición del boyero en Costa Rica

Autores:

Giselle Chang Vargas / Celia Barrantes Jiménez

1. EL PCI Y SU AGENCIA

El patrimonio cultural inmaterial (PCI) es inherente a la convivencia humana, una herencia que ha sido construida por los miembros de un grupo o comunidad a partir de las vicisitudes, conocimientos y destrezas adquiridos a través de la historia en el proceso de adaptación a un determinado medio natural y social. Como constructo social, está condicionado por el contexto histórico y por los factores culturales, sociales, económicos, políticos, ambientales del entorno en que se crea, desarrolla, recrea y resemantiza, como consecuencia de elementos endógenos o exógenos.

Esa condición de ser un fenómeno vivo y producto humano explica el dinamismo del PCI al enfrentarse a circunstancias novedosas causadas por agentes naturales o culturales, como las migraciones, pues son la forma más antigua de movilización de contingentes de poblaciones humanas a otros espacios físicos y sociales, donde deben recrear su cultura como respuesta a procesos de adaptación y apropiación de los recursos de otra geografía física y humana.

Todo pueblo o comunidad del planeta ha tenido piezas de PCI que comprenden un fragmento del acervo cultural colectivo, solo una parte de la cultura que vivimos tiene valor patrimonial. En la cotidianeidad tenemos múltiples opciones para aplicar prácticas, técnicas y saberes sustentados en creencias y valores, que proceden de una esfera cultural propia o de la ajena. Obviamente, al decir de Bonfil Batalla (1981), en sociedades multiculturales y expuestas a la globalización convivimos con elementos de ambas esferas o parcelas. Sin embargo, la “libertad mediata” nos permite escoger entre fortalecer lo propio o lo ajeno. Ese acto selectivo está condicionado por el grado de concienciación por el que preferimos o apartamos aquellos elementos que compartimos con nuestra comunidad, que nos identifican con personas que también les confieren ese sentido de per-

tenencia e identidad. Otra posibilidad de mediación es dejarnos llevar por las ofertas del mercado, por los mensajes que dicta la sociedad de consumo —a veces con mensajes subliminales, que enajenan a quien los acepta—, y por distintos medios que invaden la vida privada para optar por lo ajeno, por aquellos elementos homogeneizadores de patrones culturales, borrando el perfil sociocultural particular que identifica a una determinada comunidad o pueblo.

En América Latina, aunque finalizó la colonización europea y la mayoría de los países celebran el bicentenario de la independencia, hay persistencia de la colonialidad. Ante esta situación, el discurso de la inclusión es una herramienta para enfrentar proyectos hegemónicos que pretenden asimilar la otredad. La Convención para la Salvaguardia del PCI de 2003 fija la atención en estas expresiones locales, que muestran la diversidad cultural de las naciones.

Dicho instrumento se enfoca en la transmisión del PCI de un pueblo y sus modalidades según las particularidades de un determinado bien intangible. Subrayamos la relevancia de la participación comunitaria para coadyuvar en esta tarea, pues se trata de garantizar que este patrimonio vivo, basado en una diversidad de conocimientos tradicionales de reconocidas personas portadoras de los mismos,¹⁰⁶ se valoren como vigentes. Este aspecto marca una diferencia¹⁰⁷ del trabajo en pos de la conservación del patrimonio material y del inmaterial, pues en el primero se priorizan criterios como la antigüedad, la excepcionalidad, la rareza, la integralidad del objeto,

106 “Tesoros Vivos”, como han sido reconocidos en algunos países asiáticos.

107 La gran mayoría de los bienes arqueológicos y arquitectónicos fueron creados por personas del pasado, pero hace unos años, las directrices operativas sobre patrimonio mundial enfatizan en la participación comunitaria y consentimiento de algunas poblaciones, como las indígenas, para postular un bien a la Lista de Patrimonio Mundial y la inclusión de valores “intangibles” en los planes de conservación.

mientras en el segundo, el proceso de patrimonialización —en que el protagonismo se centra en el grupo de portadores—, la vitalidad y la transmisión entre generaciones de la comunidad.

Para operativizar la noción de PCI es relevante el concepto de *ecología de saberes*, cuya premisa parte de la “idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos, más allá del conocimiento científico” (Santos, 2010: 50). Desde esta perspectiva, los conocimientos y las ignorancias interactúan y se entrecruzan. Los conocimientos se conciben como prácticas de saberes, entonces para recuperar las experiencias cognitivas, es necesario hacer una traducción intercultural. En este sentido, del PCI de las diversas comunidades podemos aprehender las prácticas culinarias, medicinales, apreciar la cosmovisión de aquellas que han sido excluidas por una supuesta carencia de conocimiento. Este tema ha sido desarrollado por otros investigadores, como Arturo Escobar (2009), quien apela por descolonizar el pensamiento para seguir otras rutas de reflexión y práctica que conduzcan a colocar la mirada en las comunidades locales.

Desde esta perspectiva, el conocimiento se construye desde ópticas diversas basadas en la comprensión del contexto, donde la historia constituye el presente. En esta dirección, el reto se centra en construir desde la academia una etnografía con los sectores subalternos de la sociedad, cuyo patrimonio biocultural ha sido ignorado o apropiado, que en sociedades multiculturales se cifra en los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes y el campesinado mestizo, entre otros mundos diferentes, con la exclusión de su patrimonio como patrón común. Al asumir esta tarea, pendiente en muchas regiones, con base en el diálogo de saberes, incluyen “narrativas sobre el propio devenir y porvenir de estos grupos sociales que se construyen desde la memoria biocultural, en su habitar actual” (Boege, 2019: 37).

El diálogo entre saberes de distintos ámbitos —llámense lenguaje, artes, rituales, conocimientos relacionados con la naturaleza y el universo— requiere destrezas diferentes, que se han logrado en la convivencia en que se construye el valor de los conocimientos tradicionales y se reconoce el aporte del trabajo de la otredad.

No es extraño que, en esta confluencia de diversos saberes, el PCI sea un espacio social atractivo, una suerte de arena donde emergen necesidades y se somete a prueba al poder agencial. En este escenario, distintos actores muestran su habilidad para la acción. Sin embargo, para que la intervención sobre un bien del PCI sea sostenible no debe centrarse en las mediaciones externas, desde la perspectiva del técnico o el político. Vale tomar la idea de Ventosa (2011) de distinguir intervencionismo de una intervención sociocultural; ésta última propicia la animación del PCI basada en una gestión desarrollada a través de un proceso que incluye la organización, reflexión, toma de decisiones consensuadas y la implicación de la comunidad portadora.

Esta forma de actuación es, por tanto, inclusiva y respetuosa de la diversidad cultural, procura que la salvaguarda busque espacios de concertación que estructuren una gobernabilidad sobre el territorio asociada a la búsqueda del bienestar individual y colectivo, con formas propias de hacer y vivir (Yory, 2016), que se ponen en común a través del diálogo intercultural, redes de colaboración y optimización de los recursos disponibles de las comunidades, sean estos materiales o no, pero especialmente que ofrecen espacios para la ejecución de planes y proyectos en co-responsabilidad.

En el caso costarricense, hoy sólo se cuenta con una expresión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por lo que es posible tomar esta única experiencia para reflexionar, a la luz de lo expuesto, la agencia de los actores. En este sentido, presentaremos una aproxima-

ción a la propuesta de análisis multidimensional de la práctica de la tradición del boyeo y la carreta, a los fines de estimar si el PCI que esta tradición representa y su inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, se erige como un factor clave en la inclusión social y el ejercicio de los derechos de las comunidades portadoras.

2. LA TRADICIÓN DEL BOYEO¹⁰⁸

En el año 2005, la UNESCO declaró la tradición del boyeo y la carreta de Costa Rica como Proclama Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Posteriormente, en 2008, todos aquellos elementos inscritos de esta forma pasaron a la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, homologando su estado frente a la Convención aprobada en 2006 (UNESCO, 2008).¹⁰⁹

La difusión de la noticia en los medios de comunicación masiva de mayor circulación y consumo, tanto a nivel nacional (mensajes por radio, prensa y TV) como local, fue un factor clave, pues en ese entonces el uso del internet, redes sociales y telefonía celular no tenía la cobertura de la actualidad. En términos generales el galardón fue estimado como un orgullo nacional ya que resaltó elementos vinculados a la cultura campesina,

especialmente la cafetalera, asociada a la imagen romántica de una nación pacífica y trabajadora, que araba los campos apaciblemente al ritmo de los animales y animado por el color de las carretas, encaminando la prosperidad. Esta fuera quizás una realidad ajena a la población promedio, pero evocaba la historia que construyó un ideario sobre la identidad costarricense.

En Costa Rica, el *boyeo* es un vocablo del habla regional o costarriqueñismo, que se aplica a una serie de faenas que realiza el campesinado en su quehacer cotidiano. Esta actividad se configura por la tríada del boyero, la yunta de bueyes y la carreta. Al inicio fue un oficio masculino, sin embargo, desde hace algunas décadas es común que haya mujeres boyeras. La acción de boyear comprende varias tareas básicas: uso de los bueyes para adelantar faenas, especialmente para quienes se dedican a la actividad agrícola, como son preparar el terreno con arado y yunta, sembrar, regar, vigilar, cosechar, transportar el producto de un lugar a otro; en otros casos será sacar arena de los ríos o también madera de zonas montañosas. Otras tareas asociadas son la selección de la yunta (pues según la tarea y la afinidad entre los bueyes se considera el tamaño, el tipo de pelo, la forma de los cuernos y hasta el color, entre otros), la forma de enyugado de los animales, el cuidado de los mismos y su amansamiento (que no en todos los casos se realiza por el dueño o la dueña de la yunta de bueyes, ya que hay quienes prefieren encomendar ese adiestramiento a algún mayor reconocido por esta labor).

Otros países y pueblos han desarrollado culturas dedicadas a la ganadería vacuna; asimismo, el uso de carretas y yugos decorados asociados a labores rurales es extendido en el mundo. Para la candidatura de esta tradición como patrimonio mundial, se hallaron cinco atributos que le otorgan singularidad (Dobles, Murillo, & Chang, 2008):

- *La confección artesanal y la funcionalidad de yugos,*

108 Aunque en la proclama se denomina tradición del boyeo y la carreta, en el presente texto hacemos referencia al boyeo, pues esa actividad ejercida por los boyeros incluye la yunta y la carreta. Nos interesa reforzar la acción protagonista de actores humanos y no enfocarnos en un artefacto como la carreta, que reiteramos es parte de la tríada del boyeo.

109 Paralelamente, se establece la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia (LMUS) y el Registro de buenas prácticas de salvaguardia (RBP).

*aperos*¹¹⁰ y *carretas*, que obedece a un proceso de concepción congruente con aspectos funcionales, formales, productivos, comerciales y estéticos de los carreteros o boyeros, donde las modificaciones realizadas para adaptarse al contexto han preservado conocimientos sobre las materias primas y las técnicas, permitiendo adaptar los objetos a las necesidades laborales de boyeros y boyeras (según la tarea a desempeñar) pero, sobre todo, procurando la comodidad y atención de los animales. Con el tiempo algunos de estos objetos, como los aperos (el chuzo, el barzón, las frenteras), fueron perfeccionando su funcionalidad y estilo hasta incluso convertirse en artefactos suntuosos utilizados sólo para ocasiones especiales como fiestas patronales y desfiles.

- *El canto de la carreta*, que se produce del golpeteo de las ruedas de cuñas contra el eje de hierro durante el movimiento, es un arte que requiere de la destreza particular del artesano constructor. Además de las cualidades de la madera, este canto de la carreta produce una sonoridad que ofrece identidad no solo al objeto sino al arriero mismo, ya que puede ser reconocido a la distancia mientras jala su carreta.
- *El dibujo multicolor de la carreta y el yugo decorados*, “adornados” también por los diseños que demuestran una estética particular característica de cada artista, pues ninguna carreta es igual a otra, lo que también demuestra el gusto singular de quien la encarga. Inicialmente, existieron diversas modalidades y figuras con motivos geométricos y florales para ornamentar, con variedad en el manejo del estilo y la combinación de los colores. Con el tiem-

po, estas se hicieron más complejas y la diversidad de la paleta cromática que ofrecen hoy los productos industriales, permite alcanzar nuevos matices en la pintura.

- *El conjunto de saberes, prácticas, valores y creencias* desarrolladas por el boyero o la boyera, un proceso de actividades que van desde seleccionar la madera para la carreta y cortarla en la fase lunar adecuada, hasta entrenar a la yunta para cumplir tareas específicas.¹¹¹ Este universo simbólico y de conocimientos se construye principalmente por la observación y la transmisión oral entre las generaciones en el marco del espacio cotidiano de trabajo.
- *La diversidad lingüística* propia de la vida y profusión de experiencias de boyeros, fabricantes de carretas, ruedas, yugos y aperos, pintores y demás personas vinculadas a la actividad. Esta diversidad lingüística experiencial fue adoptada por la población y plasmada en múltiples formas de comunicación verbal y no verbal, cifradas en dialectos por zonas geográficas, jergas propias de los diferentes oficios de las personas protagonistas de esta tradición, topónimos, relatos, refranes y otras expresiones de la oralidad (éstas constituyen un rico legado de costarriqueñismos, que por la dinámica socio-cultural, se suman a las voces en desuso, desplazados por otros términos adecuados a nuevos artefactos y sentidos).

Estos rasgos son parte de la vida cotidiana de las comunidades boyeras y no han sido percibidos ni apreciados o conocidos en su complejidad por la sociedad costarricense. Sin embargo, con el paso del tiempo, observamos que el dicho popular “no hay

110 Aperos: Accesorios tradicionales. Barzón: Tira de cuero crudo y retorcido que se utiliza para amarrar el timón de la carreta al centro del yugo. Chuzo: Vara larga con punta metálica que sirve para guiar a la yunta de bueyes. Frenteras: Implementos de cuero que caen sobre la cara del buey para que las fajas no le rocen la piel de la frente.

111 Cada tarea requiere aplicar un cúmulo de conocimientos tradicionales, adaptados a las condiciones del entorno (llanura o montaña) y al propósito (yunta para terrenos agrícolas, para un trapiche; carreta para jalar troncos de madera, llevar personas en los desfiles, etc.).

mal que dure 100 años” se aplicaba en Costa Rica hasta a un “bien” patrimonial que, al cabo de una década, perdía o depreciaba su valor simbólico (y en algunos casos hasta se despreciaba). Es lugar común señalar que la cultura es signica, por lo que a partir del estudio de las pautas de comportamiento podemos hacer una lectura denotativa y también connotativa de la conducta, reflejada en algunas acciones, políticas públicas o situaciones particulares que refuerzan esta afirmación.

Desde 2004, cuando se presentó el expediente de candidatura, se visibilizaron ciertos signos externos que hacen referencia a lo mencionado: algunas autoridades de gobierno que no habían promovido la candidatura ante la UNESCO expresaron desconocimiento ante la declaratoria en actos públicos; o estudiantes universitarios de zonas rurales que participaron en seminarios o cursos, se quejaban de ejemplos del boyeo ofrecidos en los contenidos, alegando que esa tradición es ajena a la juventud actual. En el mismo sentido, en el desfile anual que desde el año 1997¹¹² se realiza en la ciudad capital de San José, con participación de boyeros, yuntas y carretas provenientes de distintas regiones del país, hay personas que preguntan ¿qué hacen “esas vacas” en media avenida?, ignorando que son bueyes. Esos ejemplos ilustran cómo personas de distintos sectores desconocen la tradición del boyeo y su declaratoria.

Por otra parte, aún resulta complejo que las diferentes instituciones sectoriales (cultura, educación, salud, ambiente, bienestar animal, municipalidades, tránsito) coordinen la atención de las necesidades de la comunidad boyera y artesana para cumplir con el amplio espectro de acciones que permitan una

salvaguarda respetuosa de la expresión. Una de las quejas recurrentes, por ejemplo, refiere a la falta de empatía y flexibilidad para gestionar la realización de los desfiles de boyeros, muy vinculados con las fiestas patronales de los pueblos y las temporadas de cosechas, en donde se imponen costos, permisos, trabas o documentaciones ajenas a la realidad de los asistentes, desmotivando a los organizadores para su continuidad. Estas variables podrían, entre muchas otras, provocar la pérdida de elementos esenciales de la expresión, poner en riesgo su continuidad o bien generar transformaciones a determinados aspectos de la tradición.

Si bien vale considerar que el cambio es un atributo de la cultura en general y del patrimonio cultural en particular, existen tipos y elementos de valor patrimonial que son más o menos afectados ante el dinamismo sociocultural, sus gestores y propósitos. La modalidad vertical-impuesta u horizontal-participativa en la que se propicia alguna modificación sobre el patrimonio, representa al cambio como un atributo de una doble valencia. Entre los considerandos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, se reconoce que:

Los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades, pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial. (UNESCO, 2003, párr. 5)

No podemos atribuir el cambio sociocultural a un solo sector de la sociedad, excepto en casos extremos de situaciones catastróficas como ataques masivos en contextos de guerra, genocidios, fenómenos ambientales que provoquen la desaparición de una población o similar. Por lo tanto, la capacidad de tomar decisiones y el ejercicio del control cultural que finalmente ejercerán alguna modificación en la cultura, “no se toman en el vacío, sin contexto, ni en un

112 La gestión de este desfile se debe a la periodista Ángela Ulibarri y el respaldo de un grupo de asociaciones boyeras que, a pesar de la falta de apoyo de los municipios del lugar de origen y de destino, han logrado más de veinte ediciones de sesteos en el Parque Metropolitano La Sabana y el desfile del oeste al centro de la ciudad capital.

contexto neutro, sino en el seno de un sistema cultural que incluye valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades preexistentes” (Bonfil Batalla, 1981: 183). Este control, como agrega el citado autor, no se limita a la capacidad de usar un determinado elemento o recurso cultural que puede tener una procedencia propia o ajena a una comunidad, sino que también comprende la apropiación de este elemento mediante la producción y reproducción.

Las raíces de la tradición del boyeo se hallan en el período colonial; en paisajes montañosos y quebrados, las carretas jaladas por una yunta de bueyes uncidas por el yugo fueron el soporte de la vida rural. Su auge fue en el siglo XIX, con trabajos en otros terrenos y para otras tareas (exportación del café, sacar arena de ríos, jalar troncos de árboles, entre otros). Con aportes y mediaciones de distintos pueblos, la tradición del boyeo se considera un producto del mestizaje cultural (Dobles, Murillo, & Chang, 2008).

2.1 LA PROCLAMA COMO PATRIMONIO INMATERIAL DE LA HUMANIDAD

La lectura de los reconocimientos amerita al menos una doble interpretación: la que se observa en la superficie, con luminosidad, que merece llamar a los medios y mediadores de la gestión (políticos, investigadores) en lugar de los protagonistas; por otra parte, una estructura profunda donde se esconden prácticas de poder que, como lo han expresado otras colegas en relación con distintos bienes del PCI (Mariano & Endere, 2017; Morel, 2011; Rotman, 2001), configuran los nexos entre las declaratorias, los usos de bienes de valor patrimonial y la legitimación de una determinada expresión cultural.

A nivel internacional, en el ámbito institucional y académico, las más conocidas han sido las listas de la UNESCO, como marco para visibilizar expresiones representativas como patrimonio cultural inmate-

rial de la humanidad. Sin embargo, se requiere una acción más fuerte y coordinada entre las entidades que agencian estos reconocimientos, pues denota la ausencia de difusión a escala local. Con base en observaciones y reuniones con organizaciones culturales en distintas regiones del país, tanto en el 2005 como en el 2017, las personas desconocían las declaratorias de la UNESCO y una minoría informada acerca del boyeo lo hizo por medio de la radio, la televisión o por contacto directo con familias boyeras. Al respecto, de acuerdo con resultados de una investigación realizada entre 2017 y 2018 (Chang Vargas, 2020),¹¹³ un 63% de la población encuestada (en zonas rurales y periurbanas, principalmente) no se había enterado aún de que Costa Rica estaba incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por cuenta de la tradición.

Ahora bien, el reconocimiento de la declaratoria por parte de terceros se torna relevante en tanto permita o facilite a las comunidades portadoras agenciar, en sus términos, las acciones que contribuyan a reproducir la expresión patrimonial. Mientras tanto, en otros sentidos, la inclusión en la lista se convierte tan sólo en una bandera, en este caso, de la imagen del país hacia el exterior, que poco se traduce en iniciativas que puedan favorecer la salvaguarda o el alcance de mejores niveles de bienestar para las familias que hacen parte de la tradición. En el mencionado proyecto de investigación (Chang Vargas, 2020) se aplicaron encuestas y entrevistas cualitativas a gobiernos locales, observando una desvinculación de estas entidades con la promoción, atención o articulación con las comunidades boyeras, así como una ausencia de planes o acciones relacionadas con la expresión, e incluso un desconocimiento de la tradición misma.

113 Proyecto: “Actualización sobre la tradición del boyeo: inventario de bienes culturales y percepción de la declaratoria de patrimonio mundial”, adscrito al Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica (UCR).

De las 82 municipalidades consultadas, solamente 19 de ellas contestaron el cuestionario.¹¹⁴

Este resultado puede analizarse en varios niveles, desde la dificultad de descentralizar las políticas culturales para fortalecer la gestión local hasta la problemática de las entidades que, pese a contar con oficina de cultura, no se sienten capaces de brindar apoyo a los procesos o trasladan nuevamente la responsabilidad al ente central. Podemos partir de estos antecedentes para preguntarnos ¿cuál ha sido el rol de las comunidades portadoras en la salvaguarda, a la luz de este reconocimiento mundial? ¿qué representa esta tradición, quince años después de la proclama? y ¿en qué favoreció la misma a la salvaguarda de la expresión? Más adelante, en el análisis de las dimensiones, encontramos respuestas a estas inquietudes.

La Convención parte del principio de que las comunidades portadoras son quienes determinan qué se califica como patrimonio, razón por la cual son el punto de partida ante cualquier consideración asociada con las expresiones. Pero la definición de comunidad es compleja en sí misma, ya que puede existir asociada a objetivos afines y no sólo a una territorialidad, lengua o grupo étnico que confluye en dinámica o intereses comunes (Pérez López, 2015).

Frente a este interés —mediado también por afectos, historias, apegos o bienestar—, se encuentran vías desde el seno del grupo para dar continuidad a la expresión, animando relaciones de identidad y desarrollo grupal e individual. Así, aunque existan situaciones de riesgo de desaparición, el PCI puede pervivir (hasta

donde sea posible) entre aquella colectividad que la practica, disfruta, transmite y comparte.

Por ello, se considera que la salvaguarda pasa también por el reconocimiento y valoración de la comunidad “extensa” (portadores, portadores-transmisores, espectadores, aprendices, custodios, entre otros), aquella que comprende el origen de la tradición, lo que implica darle continuidad, los vínculos emocionales y productivos que se tienen (o tenían) con elementos asociados a la expresión o lo que aporta en el entendimiento de la historia común.

Lo complejo en este punto es que un individuo o grupo puede formar parte de diversas comunidades (aunque no todas impliquen contar con un PCI de referencia común) y son tan dinámicas como la cultura misma. Las personas pueden unirse o abandonar una comunidad, tener puntos de vista diferentes en lo que refiere a la identificación, expresión o salvaguarda de un PCI.

Al repasar lo sucedido después de la declaratoria en 2005, según los datos del estudio de actualización sobre el sentido de la tradición del boyeo para la población costarricense, fue posible observar las zonas de mayor vigencia de la expresión, prácticas en desuso y hasta la pérdida de técnicas de hechura de un artefacto ligado a la tradición. La encuesta enviada a las municipalidades pretendía obtener datos sobre familias boyeras, personas artesanas que construyeran, repararan y decoraran carretas, ruedas y yugos, amansadores de bueyes, inventarios de bienes materiales como trapiches y carretas, y otros inmateriales como los desfiles y las tradiciones orales y alimentarias en los convites. Aunque las no respuestas encabezaron la tabla de registro (Chang Vargas, 2020: 135), sí hubo otras de valor cualitativo de 19 municipios que cuentan con gestores culturales. También el estudio permitió conocer la percepción de diferentes sectores de la población sobre el boyeo, para lo que se aplicó una encuesta aleatoria en las seis regiones del país.

114 Resulta oportuno mencionar que, en el año 2017, de acuerdo con la información suministrada por la plataforma de SICULTURA, 27 gobiernos locales (33%) contaban con una estructura administrativa responsable del área cultural asociada a la Red de Cultura Intermunicipal (RECIM). Sin embargo, también es posible que algunos gobiernos locales cuenten con responsable de cultura designado, pero sin vinculación con la RECIM (Barrantes, 2019).

Con el estudio se identificó que varias de las problemáticas expuestas en el expediente de candidatura aún se mantienen en cierto modo, como son: ausencia de registros de boyeras y boyeros activos, artesanas y artesanos, y constructores (censo pormenorizado por edades, actividad económica y estado de la actividad); falta de apoyo de instituciones para realizar desfiles de boyeros; y sustitución de actividades productivas agrícolas que ya no requieren de los bueyes. Esto último, en consecuencia, representa que quienes elaboran y pintan carretas y yugos perciban menos ingresos por disminución de la demanda, o bien se trasladen hacia la producción de *souvenirs* para el turismo.

Las paradojas de esta dinámica revisten en que mientras algunos espacios de acción tienden a cerrarse, otros pueden convertirse en oportunidad —desde el tema que nos atañe— para la inclusión social de otros actores sociales. Un caso ha sido el de las mujeres en la actividad boyera que, con mayor evidencia, muestran su rol en el amansamiento y conducción de los animales, tarea tradicionalmente concerniente a los hombres (registrado en documentales, reportajes y muestras en los desfiles). Mientras tanto, la población joven vive la encrucijada de mantener la tradición en un contexto de limitaciones que no le permiten movilizarse socialmente y procurar un mayor bienestar personal y familiar. De manera que, si bien muchos aprenden el oficio, no lo practican cotidianamente pues se dedican a otras actividades económicas, dejando el boyeo para momentos como el desfile (Chang Vargas, 2020).

Así que pasado este periodo posterior a la declaratoria como PCI de la humanidad, el boyeo y la carreta continúan debatiéndose en las disyuntivas que le permitan perpetuarse como tradición, derribando los estigmas que le descalifican frente a un sector de la sociedad que no aprecia su origen campesino y rural; y por otro lado, utilizando ingeniosamente el discurso bucólico y sensible que le ceda paso en el sector turístico para aportar al ingreso familiar pero,

sobre todo, manteniendo firme desde su autogestión la continuidad de los desfiles, como aquella palestra que visibiliza su quehacer y conecta a la comunidad boyera del país.

2.2 PATRIMONIALIZAR O DESPATRIMONIALIZAR

Se considera que la patrimonialización sin intermediarios es un proceso diferente a las declaratorias desde la oficialidad. Es decir, un bien cultural puede tener valor de PCI para una comunidad aunque no haya sido declarado como tal desde un organismo nacional o internacional. En Costa Rica las declaratorias puede obtenerse por un decreto ejecutivo, según una resolución de la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (CONAPACI)¹¹⁵ con base en un estudio técnico y compromiso del grupo por salvaguardar ese bien; por decreto legislativo de la Asamblea Legislativa o por decreto de la Presidencia de la República. En el primer caso, un determinado bien cultural es PCI si una comunidad portadora lo reconoce como tal, pero es la participación comunitaria que a través del tiempo y del espacio construye, crea y recrea, resemantiza y se apropia de uno o varios elementos culturales que son seleccionados como parte de una herencia compartida en la vida cotidiana de un grupo que los considera como referentes identitarios. Este proceso es independiente de los lentos trámites administrativos de reconocimiento desde la oficialidad. Sin embargo, como construcción histórica está condicionada por el paso de una generación a otra que asegure su transmisión.

115 Creada por Decreto Ejecutivo N° 33093 del 20 de marzo de 2006, ha sufrido modificaciones en el año 2014 a través del Decreto Ejecutivo N° 38325-C para integrar nuevas instituciones como miembros y recientemente, en 2018, por Decreto Ejecutivo N° 41090-C que reforma el funcionamiento de la comisión y formaliza procesos como, por ejemplo, la elaboración de las listas de declaratorias nacionales.

Es posible hallar diferencias en el rol de las entidades que agencian este PCI. Aunque en el estado del arte del PCI en Costa Rica (Barrantes, 2019) no se atendió de manera específica el boyeo, se evidenció que la atención del tema se realiza a través de acciones dispersas de instituciones del orden público o privado. Hasta 2018, con la modificación del decreto que crea la CONAPACI, el órgano rector del tema tuvo más dificultades para ofrecer lineamientos concretos sobre su manejo adecuado, pues existía dificultad en la coordinación entre instituciones del mismo gobierno central con autónomas y municipios. A esto se suma la falta de personal y recursos financieros para que la unidad de PCI del Centro de Patrimonio alcance a atender todas las demandas de organizaciones, sectores y exigencias de la convención misma.

En el 2019 se reactivó el Comité de seguimiento del plan de salvaguarda de la tradición, con reuniones cuatrimestrales presenciales y luego virtuales, con participación de representantes de comités¹¹⁶ comunales de boyeros y boyeras, talleres de artesanía de Sarchí, municipalidades,¹¹⁷ el Centro de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura y el sector educación-cultura. En el 2020, con motivo del XV Aniversario, en un año de emergencia sanitaria por la pandemia, se destacaron iniciativas¹¹⁸ surgidas del sector educación y de un boyero que, con motivo del Bicentenario de la Independencia, presentó un proyecto de ley a la Asamblea Legislativa.

116 Participan los Comités de boyeo de Aserrí, Alajuelita, Escazú, Llano Grande de Cartago, El Guarco, Moravia, San Carlos, Tabarcia, Venecia y la Asociación Boyera Costarricense.

117 En ese Comité participan representantes de las Alcaldías de los gobiernos locales de Aserrí, Cañas, Desamparados, Esparza, Sarchí, entre otros.

118 Se reconoce el empeño de Rogelio Barrantes, miembro de la comunidad boyera, quien en el 2020 escribió el guión, dirigió y produjo el audiovisual de 25 minutos La senda del boyeo en Costa Rica. En el 2021, presentó a la Asamblea Legislativa un proyecto de ley titulado “Ley protectora de la actividad del boyeo y la carreta costarricense”, que se halla en estudio por las personas diputadas.

3. HACIA DÓNDE SE ENCAUZA LA AGENCIA SOBRE LA TRADICIÓN DEL BOYEO

El tema de la diversidad de actores e intermediarios y de estilos de agenciamiento sobre el PCI es complejo, pues nos enfrenta a considerar si toda agencia se debe legitimar como coadyuvante a la salvaguarda de algún elemento del PCI o si, por el contrario, contribuye a la despatrimonialización, tal es el caso del fomento de políticas públicas que promueven su comercialización. Si revisamos los considerandos de la convención y la producción académica en congresos internacionales sobre PCI,¹¹⁹ hay consenso en que un recurso cultural que se convierte en atractivo turístico está en riesgo de mercantilizarse y con ello perder su valor de PCI.

En este ambiguo contexto, distinguimos *grosso modo* tres grupos de actores sociales cuya acción es relevante:

- *Comunidades portadoras de la tradición*, que comprenden las familias boyeras, campesinas y personas artesanas artífices.
- *Técnico*, integrado por gestores culturales y académicos de instituciones públicas o privadas, que incluyen organizaciones de la sociedad civil con proyectos y actividades de promoción cultural y comercial de esta tradición.
- *Político-comercial*, que comprende al mercado y sus intermediarios, en cuyo actuar intervienen los políticos que avalan acciones en pro de privatizar y mercantilizar los bienes del PCI, pues claman una “cultura de la ganancia” que obtenga provecho de su sentido y su valor simbólico.

119 Entre ellos, los congresos que organiza la Asociación de Antropología Latinoamericana (ALA), la Unión Internacional de Ciencias Etnológicas y Sociales (UIES), Antropología Iberoamericana, entre otros.

Entre estos grupos detectamos discrepancias y contradicciones, lo cual dificulta comprender la agencia, pues:

El valor y el sentido de un bien patrimonial es percibido de distinta manera para los distintos agentes y actores que intervienen en la gestión de su declaratoria y de su salvaguardia. En este caso, los usos y fines del patrimonio no siempre coinciden. (Chang Vargas, 2020: 142)

Entonces, ¿qué nivel de inclusión social tienen los protagonistas de esta tradición reconocida como representativa del PCI? A partir de esta interrogación, interesa conocer la apertura o cierre de espacios físicos y sociales para las mujeres, la juventud y las personas mayores portadoras del boyeo. Esta situación está condicionada por una serie de factores que pueden socavar la persistencia de la expresión en el ámbito cotidiano. Ante esto, cabe plantearse:

1. ¿Cuál es el rol de los sectores que agencian esta tradición?
2. ¿Cuáles son las estrategias para fortalecer o, por el contrario, subvalorizar el sentido del boyeo en el desarrollo integral de país?
3. ¿Cuál es el rol de cada grupo de actores en las distintas dimensiones analíticas que nos permiten comprender una expresión como el boyeo, desde su quehacer y realidad?

La agencia sobre el PCI está asociada a diversos factores según su incidencia a favor o en contra de algún elemento de valor patrimonial. En el caso de la tradición del boyeo, nos interesa analizar brevemente desde un enfoque multidimensional y sopesar algunos indicadores pertinentes que sirvan para estimar cómo esta expresión permite avanzar en la integración social de los miembros de la comunidad boyera.

4. REFERENTES METODOLÓGICOS: DIMENSIONES ANALÍTICAS Y LA AGENCIA DE LA TRADICIÓN DEL BOYEO

En este apartado tomamos en consideración la metodología que ha sido desarrollada en el capítulo segundo de este libro, en vistas a los procesos de inclusión social en torno al boyeo como elemento del PCI de Costa Rica. En esta dirección, a partir del modelo analítico, mencionamos a modo de ejemplo algunos indicadores de mayor presencia en este contexto y destacamos la interrelación compleja y vinculante que surge entre las dimensiones propuestas.

Cabe señalar que en el presente capítulo exponemos una aproximación diagnóstica a la problemática. Esta instancia es fundamental tanto para el proceso de contextualización de los indicadores como para sopesar la factibilidad y necesidad de profundización en el análisis de cada uno. Por ejemplo, hay dimensiones con indicadores complejos tales como los mecanismos de evaluación de impacto de la manifestación del PCI en el ambiente, que, si bien cuentan en el país con abundantes estudios de impacto,¹²⁰ no se aplican directamente al boyeo. Esto implica en sí mismo un desarrollo *ad hoc* que es necesario planificar y ejecutar para poder luego integrarlo a la evaluación de sustentabilidad general que plantea el modelo multidimensional. También, encontramos indicadores fronterizos como la capacidad de resiliencia de las comunidades, que se pueden ubicar en la dimen-

120 En la Ley Orgánica del Ambiente N° 7554 del 13 de noviembre de 1995, se crea la Secretaría Técnica Nacional Ambiental, como órgano de desconcentración máxima del Ministerio de Ambiente y Energía, cuyo propósito fundamental será entre otros armonizar el impacto ambiental con los procesos productivos, así como el de analizar las evaluaciones de impacto ambiental. En el 2020 se elaboró el Manual de Evaluación, Control y Seguimiento Ambiental. En la Escuela de Antropología de la UCR se le hicieron observaciones, pues no incluye referencias particulares, ni en lo conceptual ni metodológico, sobre los efectos del impacto de obras sobre el PCI.

sión socioeconómica o en la socioambiental. Otro ejemplo, es el respeto de los derechos humanos, que es un caso de intersección entre la dimensión política y la cultural.

4.1 DIMENSIÓN SOCIOAMBIENTAL

En esta dimensión se valora la relación estrecha entre las expresiones del PCI en el cuidado y uso sostenible del territorio, con prácticas asociadas a un ambiente particular y concepciones del universo que se vinculan a un particular entendimiento de los recursos naturales asociados a una comunidad.

En el caso del boyeo es posible observar que la expresión no se encuentra adscrita a un territorio específico o pormenorizado por fronteras, ya que se extendió por todo el país adaptándose a las necesidades de los grupos y sus actividades productivas. A continuación introduciremos algunas particularidades al respecto.

Conservación de la biodiversidad

El boyeo y la carreta estuvieron asociados en determinado momento de la historia a la producción agrícola a gran escala del café, que propició la tala y deforestación de zonas boscosas (sobre todo en el Valle Central) y el surgimiento de núcleos urbanos consolidados (como la ciudad capital San José). Hoy día este uso extensivo de bueyes y carretas ha disminuido, especialmente frente a la sustitución de los animales por equipo motorizado, de manera que se encuentran más vinculados con usos conservadores de la tierra, cuando se requiere arar en zonas escabrosas donde los tractores no tienen buen desempeño o inclusive se conservan por placer, dado que la rentabilidad es baja frente a otros sistemas de producción. Las familias boyeras que guardan la tradición aportan en este momento a una producción local, manteniendo paralelamente conocimientos sobre cultivos

endógenos y patrones alimentarios propios de los territorios.

Sustentabilidad ambiental

Costa Rica ha desarrollado desde unas décadas atrás, políticas y legislaciones para proteger zonas ambientales, disminuir la expansión de la frontera agrícola o urbana y resguardar las riberas de ríos y fuentes de agua, entre otros. Por ello, un número considerable de especies maderables en riesgo de extinción se encuentran vetadas para la explotación (por haber sido taladas indiscriminadamente en el pasado), por lo que su uso se ha descontinuado o limitado a la construcción de carretas y yugos. Como en el caso de otros ecosistemas asociados a la producción artesanal, esto figura como una presión sobre la continuidad de las expresiones, ya que valores como el “canto” de la carreta, la amabilidad de alguna madera para ser trabajada o la durabilidad de los objetos asociados a la tradición, se trastocan al requerir otra materia prima para su elaboración.

En algunos casos, los artesanos recurren a redes de colaboración para obtener maderas “caídas” (como cuando se traza una carretera o se presenta un deslizamiento de tierra que remueven árboles) que no son posibles de adquirir en el mercado. Si bien el país cuenta con un amplio sistema de certificado de maderas cultivadas para consumo del mercado local, éste no incluye la mayoría de especies tradicionalmente utilizadas por los artesanos, lo que limita o anula la sostenibilidad para la construcción de carretas y ruedas que sean funcionales con las tareas del boyeo.

Acceso, conservación y uso del territorio

Como experiencia de la contribución del oficio del boyeo a la recuperación ambiental del territorio, tenemos el ejemplo de la Asociación Boyera de Hojanca. Esta Asociación, en alianza con un gran proyecto de recuperación forestal del cantón, financiado por

universidades, municipalidad y cooperación internacional, forma parte del equipo de trabajo de las plantaciones forestales de teca y melina, maderas que se comercializan en el mercado nacional para la confección de muebles y la construcción. La alianza intersectorial contribuye de ese modo a la recuperación del bosque nativo, la protección de fuentes de agua, la dinamización de la economía local, y la utilización de carretas y bueyes para aserrar y transportar las maderas certificadas de los viveros hasta las carreteras. También apoya la extracción de árboles en potrero bajo un mecanismo de certificación, con el cual la zona ha conseguido comercializar especies nativas como gallinazo, guanacaste, pochote, cenízaro, espavel y cedro (Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza [CATIE], 2012). Con este caso es posible poner atención en un indicador complejo como, por ejemplo, el respeto por el patrimonio natural, el ambiente y la biodiversidad.

Integración de la práctica de PCI con el territorio

El uso de los bueyes con su yugo y la carreta representan el proceso de comprensión y lectura del territorio, considerando que las condiciones en las que se introdujo la práctica por parte de los colonizadores no eran las más propicias para su uso. En un país rural y montañoso, la tradición fue consolidándose con adaptaciones funcionales que le permitieron adaptarse a la geografía y, fielmente, atravesarla. Lo cual generó un universo de conocimientos desde el intercambio y la estructuración de redes, de caminos y grupos que a lo largo del país permitieron diversificar la expresión: carretas y animales que se adaptaron según la tarea requerida; carreteras que abrieron camino para comercializar el producto local; materias primas que se identificaron idóneas para satisfacer las necesidades de las faenas; lenguajes que nutrieron la comunicación entre boyeros, artesanos e incluso los bueyes; así como estéticas inspiradas en el contexto que se complejizaron hasta convertirse en una marca singular de la expresión.

4.2 DIMENSIÓN SOCIOECONÓMICA

Capacidad de resiliencia de las comunidades

Indudablemente el boyeo y la carreta se han vinculado permanentemente con el desarrollo cultural, social y económico del país, así como con la consolidación de una república que se forjó a través de la producción agrícola familiar. No obstante, la prosperidad misma representó cambios en el seno de las comunidades provocando la transformación de esta expresión cultural: la movilidad social de las familias al impulsar a las generaciones jóvenes para profesionalizarse y abandonar las labores del campo, la mecanización e industrialización de los sistemas productivos agrícolas, la pérdida de tierras cultivables frente a la presión del crecimiento urbano, la ausencia de apoyos o estímulos para la agricultura familiar frente a la importación de productos facilitados por los tratados de libre comercio, la expansión de la frontera agrícola extensiva, la inclusión de nuevos trámites burocráticos que dificultan el desarrollo de la tradición, entre otros.

Todos los aspectos mencionados repercutieron en el uso de bueyes y carretas que se minimizó en la dinámica cotidiana de campesinas y campesinos. Entonces, esta práctica se convierte en un gozo estético y lúdico entre las familias que deciden lucirse en los desfiles y fiestas patronales con el propósito de mantener la tradición y remembranza de sus ancestros. Estos propósitos permiten también agregar valor a la expresión, dignificándola frente a una sociedad que pese a explotar su imagen, le llenó de estigmas asociados a su origen rural.

Sustentabilidad económica de las manifestaciones del PCI para las comunidades

Como se ha mencionado, los cambios en el sistema productivo rural y agrícola han descontinuado el uso de los bueyes y la carreta en una buena parte de los terrenos. Si bien aún hay quienes practican el boyeo



Carreta para turismo, motivos ecológicos / © Giselle Chang Vargas



Detalle de rueda para turismo / © Giselle Chang Vargas

cotidianamente, en los últimos años se redujeron los espacios para que éste sea rentable, razón por la cual el mantenimiento de los bueyes es parte del anhelo por mantener vigente la expresión. Sin embargo, es posible observar que otros portadores han decidido diversificar su uso en función de la actividad turística, el sector que generaba mayores ingresos al país previo a la pandemia, pues las agencias operadoras de turismo ofrecen sus servicios de intermediarios para un nuevo atractivo: los viajes en carreta o visitas a trapiches artesanales donde la yunta es la fuerza motriz, a la vez que jala la caña de azúcar y luego las tapas con dulce de panela.

Otro caso ha sido la transición del dibujante de las carretas, en su mayoría hombres, a las nuevas tendencias de diseño gráfico/industrial/moda inspiradas en las pinturas de carretas, hoy liderada por mujeres. Por otra parte, los artesanos, frente a la crisis, adaptaron productos asociados al boyeo, especialmente el motivo de la pintura conocida como estilo “Sarchí”, por ser el mayor centro turístico de venta de carretas decoradas con la modalidad local, elaborando toda clase de productos *souvenir* que se pintan y decoran.

También se construyen carretas con maderas¹²¹ de diferentes tamaños para usos diversos (desde el *souvenir* miniatura con granos de café hasta la carreta de dos metros). La mayor demanda se registra en la carreta-bar, que se utiliza para guardar licores, incorporando en la estética motivos que no se utilizaron en las carretas tradicionales, como flora y fauna de los bosques tropicales, de modo que puedan tener mayor salida en el mercado extranjero que visita.

En contraposición, el éxito de este sello artesanal ha representado una explotación por parte de terceros sin el debido reconocimiento a las comunidades portadoras, inclusive con la reproducción en masa de los productos artesanales en China para surtir a determinadas tiendas, o bien con el uso de la estética en distintos productos de moda de alta costura, entre otros.

121 Ante el agotamiento de bosques primarios, la oferta para el turismo es de maderas recicladas o de plantaciones de crecimiento rápido, como la melina y otras maderas, pero que no son aptas para el trabajo de boyeros.

A partir de estas dos situaciones, podemos mencionar dos indicadores: (a) la capacidad de generar bienes y servicios perdurables y (b) el impacto del turismo cultural.

Percepciones sobre la propia calidad de vida de la comunidad

El ser boyero, como se enfatizó en la candidatura, es un ser “enamorado de su trabajo y de lo que este conlleva (...) es el que participa desde el inicio hasta el fin de una labor, es una forma de mantener una relación con las generaciones pasadas” (Dobles, Murillo, & Chang, 2008: 329-330). De esta manera, era un motivo de orgullo de la persona en sí y del bagaje o herencia cultural acumulada, tanto en familias boyeras del campesinado pequeño dedicado al trabajo agrícola, como las familias hacendadas, de grandes empresarios con actividades polifuncionales, entre ellas el boyeo. Sin embargo, no puede considerarse algo monolítico, ya que existen pautas particulares entre regiones, tipos de trabajo y condición socioeconómica que marcan diferencias significativas. Por un lado, encontramos un boyero cuyas yuntas trabajaban de sol a sol, sin llevarlas a bañar en varios días a ríos o quebradas y con boñiga pegada en la piel, que traían a desfiles en las ciudades con carretas y yugos despintados por los golpes del trabajo. En contraste, otros boyeros se montaban literalmente en la carreta¹²² que no tenía un rasguño en su pintura, con una yunta de bueyes que denotaba el esmero para lucir todo en el desfile. Entre otros cuidados, se apreciaban también los adornados de cintas de colores y los cachos embetunados.

Cabe mencionar que en 2017, en un desfile de boyeros con motivo del día de San Isidro, Patrón de los Boyeros, se situó un camión con un estruendoso equipo de sonido (conocido como “tumbacocos”). Junto al camión que servía de tarima, se ubicó el cura párroco

local que, además de bendecir con ramas de ciprés a los boyeros y sus yuntas, comunicaba información sobre el nombre, lugar de procedencia de la persona boyera, raza, color y tipo de cuernos de la yunta, además del tipo de decoración y lugar de origen de la carreta. Esta información, de sentido valor para las personas portadoras de PCI, lamentablemente no se podría escuchar por los múltiples amplificadores a altos decibeles, el fuerte bullicio de la “tumbacocos” y el llamado de dos jóvenes que voluptuosamente invitaban al baile de la tarde.

Ante esa situación, dos boyeros locales fueron incapaces de protestar por ese atropello al derecho de vivir sus tradiciones culturales, sin interferencias irrespetuosas, lo cual es de lamentar. Se trata pues de contrastes entre los modos de concebir el bienestar desde lo interno de la comunidad, con acciones colectivas e individuales, como de su comunidad extendida.

4.3 DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL

Políticas públicas situadas

Al inicio el panorama era halagüeño, ya que con la ratificación de la Convención en 2003 se creó la CONAPACI.¹²³ La misma recibe una ficha técnica y estudia las solicitudes de declaratoria a escala nacional, regional o distrital. Entre sus funciones está el seguimiento a la tradición del boyeo, con base en acciones de las instituciones vinculadas con este PCI.

La gestión administrativa estatal no es suficiente, pues hasta 2017 no se creó la unidad de PCI en el

122 Cabe aclarar que no se refiere al dicho que alude a enfiestarse o pasarse de copas de licor.

123 Presidida por la jerarca del Ministerio de Cultura, con representantes de la Dirección de Cultura, el Centro de Patrimonio Cultural de ese Ministerio, el Ministerio de Educación Pública, el Consejo de Universidades Públicas (CONARE) y dos asociaciones de la sociedad civil.

Centro de Patrimonio Cultural. A esa fecha, se contaba con una jefatura y dos funcionarios de apoyo para adelantar tareas de inventarios locales, asesorías a entidades nacionales y municipales, atendiendo a todo el país (ya que, desde lo local, las pocas unidades de cultura existentes no cuentan con atención focalizada en PCI). Sin embargo, aunque no exista una entidad particular que atienda la tradición del boyeo, se han propiciado espacios de concertación intra e interinstitucional a nivel regional.

No hay inventarios actualizados¹²⁴ a escala regional, pero se cuenta con un grupo de personas capacitadas para la gestión del PCI, producto de dos talleres que impartió la Oficina Multipaís de la UNESCO,¹²⁵ en el que participaron agentes y actores ligados a los bienes declarados PCI. Aunque no se pudo dar seguimiento, hay certeza de diversas gestiones dispersas. Podemos precisar aquí los siguientes indicadores analíticos:

- Ratificación de la Convención de 2003 de la UNESCO
- Existencia y capacidades del organismo encargado de la aplicación del PCI a nivel nacional

Gestión comunitaria de la manifestación de PCI

Los principales mecanismos de participación se observan en las organizaciones boyeras. Se constituyó una Asociación Boyera Costarricense, integrada por

boyeros y boyeras de todo el país, aunque con mayor presencia de representantes del Valle Central. A nivel local existen asociaciones cantonales como la Oromontana, Cañas, Aserrí, El Guarco de Cartago, Heredia, San Carlos, entre otras. Al cotejar las amenazas de la tradición en el 2005 y en el 2021, la situación aún no ha mejorado en la medida de lo esperado, pues todavía ronda el fantasma del paternalismo, del clientelismo partidista y los celos entre líderes.

No obstante, sobre la gestión se ha continuado la lucha por culminar tres grandes proyectos planteados en el plan de acción del 2005: el museo de la Carreta en Desamparados, que cuenta con un gestor cultural local del municipio; el taller-galería de arte en Sarchí, que ha sido gestionado por varios grupos locales; y el entonces proyecto Escuela del Boyeo, que ejecuta la Asociación Pro Museo Casa del Boyero en la localidad de Venecia de San Carlos.¹²⁶

Con respecto al tema de la proyección al futuro y de la autogestión sostenible, es posible afirmar que es desigual, pues en zonas rurales hay más espacios físicos y sociales para su desarrollo mientras que en el Valle Central, en zonas del área metropolitana, donde los cafetales y otros cultivos cedieron ante la urbanización, las expectativas de la juventud que habita en la parcela familiar ha disminuido ante ofertas para solucionar la dificultad de vivir solo de cultivos a pequeña escala y sin una política de seguridad alimentaria que cubra la canasta básica.

Respeto por los Derechos humanos

Este aspecto es un caso de intersección entre la dimensión política y la cultural. Con las políticas neoliberales

124 El más reciente fue el estudio citado anteriormente, a cargo de G. Chang. Otros esfuerzos previos se realizaron en el marco de inventarios generales de patrimonio cultural, a cargo de las municipalidades de Belén y Escazú, y otro ejecutado en 2006 con fondos del programa participativo de la UNESCO por parte del Laboratorio de Etnología del entonces Dpto. de Antropología de la UCR, sobre la base de talleres regionales participativos, donde se involucraron las autoras de este artículo.

125 Reconocemos la gestión de la señora Montserrat Martell, entonces encargada de Cultura, quien jugó un rol dinámico en los países centroamericanos y en Costa Rica en particular, por su apoyo al seguimiento del plan del boyeo y la carreta.

126 La acción de salvaguarda de la Asociación Pro Museo Casa del Boyero posee una proyección vinculante en el plano local, regional y nacional, pues ha promovido la participación activa de la juventud, de las mujeres, del saber de las personas mayores que, entre otros, mereció el Premio Nacional “Patrimonio Cultural Inmaterial” del año 2020.

se promovió la descampesinización en un país cuya base económica se basó, durante siglos, en la agricultura. Los programas de ajuste estructural de los años 80 terminaron afectando el derecho a participar en la vida cultural de la comunidad, pues desde mediados de los años 90, el desarrollo de la industria turística ha transformado el paisaje costarricense. Aunque este cambio es más abrupto en zonas costeras, algunas con un paisaje hiper-urbanizado con *resorts* en detrimento de lo natural, el efecto de la nueva base económica también afectó zonas de valles y montañas. El panorama es complejo, pues atender las ofertas laborales de este sector turístico trae aparejado un nuevo estilo de vida centrado en patrones culturales con referentes ajenos, cuyas consecuencias se observan en migraciones internas, venta de tierras, contratos en inmobiliarias a destajo, entre otras. Entonces, los efectos sobre el PCI se estiman perjudiciales en el sentido que el bien se convierte en atractivo turístico y la cultura se pone en venta como otra mercancía.

Pese a que los oficios asociados al boyeo han gozado de estima y dignidad por su sentido profundo de la nación costarricense, las transformaciones socioculturales mencionadas han provocado que la cultura se asemeje a una megatienda, al decir de Bauman (2013: 21), donde “los estantes rebosan de atracciones que cambian a diario”, pues su función ya no es satisfacer necesidades existentes, sino crear nuevas y transitorias.

La pandemia de COVID-19 sumió a la humanidad en una profunda incertidumbre con respecto a las formas de habitar. Esto promovió distintos llamados centrados en valorar los conocimientos tradicionales y prácticas cotidianas para el uso adecuado de plantas medicinales y alimentarias, que han sido parte de la vida de familias boyeras para la atención tanto de personas como de animales.¹²⁷ Ante esta coyuntura,

una alternativa posible es el desarrollo de metodologías de trabajo “interdisciplinar-intersaberes” para aplicar en la educación formal e informal, como una constante de la validez de los conocimientos del boyeo, obtenidos de generaciones que observaron la relación del ser humano con los recursos naturales.

4.4 DIMENSIÓN CULTURAL

Adscripción identitaria

El boyeo recibió el mayor galardón de la UNESCO a escala internacional. Los integrantes de la familia boyera, aun los más pequeños, se criaron con esa experiencia. Sin embargo, la autopercepción de ese orgullo no carece de ambigüedades. Con motivo del X aniversario de la declaratoria, la Universidad de Costa Rica gestionó que la imagen de la lotería nacional de noviembre del 2015 se enfocara en distintas actividades del boyeo. Al solicitar a dos jóvenes parientes de una misma comunidad rural que dieran su consentimiento para el uso de la imagen, en la fórmula de datos, uno de ellos indicó de ocupación boyero-agricultor y otro se identificó como estudiante universitario. Esto nos muestra que, pese a exteriorizar la convicción por su herencia cultural, el valor de representación no era el mismo al momento de autoadscribirse como boyeros.

Sentido de pertenencia

La comunidad boyera, sobre todo al observar fuentes audiovisuales sobre los desfiles, puede expresar con facilidad su ascendencia y lo que representa para el país la expresión, con frases asociadas al amor por el trabajo y su vínculo directo con la familia. De ahí que la relación con la práctica es filial, tanto entre los parientes como, según indicamos antes, con los mismos animales, que se convierten en miembros del núcleo. Por ello, este

127 Ver los foros en línea desarrollados por el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) en 2020.

sentir se encuentra estrechamente ligado a los procesos de transmisión.

Transmisión de las manifestaciones del PCI

En su mayoría, la enseñanza sobre el universo del boyero se realiza en el seno de las familias, tradicionalmente el paso de abuelos o padres a sus hijos. Estos saberes están vinculados a las tareas diversas del campo y serán diferentes según la tarea que le sea encomendada a los bueyes, tal como se indicó anteriormente. Por otra parte, según señalamos, algunos cambios se han presentado, pues se mantiene la enseñanza a las nuevas generaciones, aunque la juventud no continúe trabajando en agricultura y labores afines, o bien, ese conocimiento hoy es acogido por las mujeres.

Dado lo ya expuesto, observamos que la movilidad social actual y la presión por obtener mejores condiciones de vida para las familias ha generado que adultos y jóvenes discontinuaran el uso o aprendizaje de la práctica, lo que motivó a la Asociación Pro-Museo del Boyero de Venecia a integrar en su propuesta un museo vivo, que cuenta con amplios sitios abiertos¹²⁸ para mostrar el proceso de adiestramiento de los animales por fuera del espacio doméstico.

4.5 DIMENSIÓN TÉCNICO-COMUNICACIONAL

Ciberinfraestructura

Costa Rica cuenta hoy con una amplia red de comunicación tecnológica que facilita la interacción desde diferentes plataformas. Si bien no se encuentra aún

con una cobertura óptima que democratice el acceso de todos los habitantes a las TIC, ha sido posible que algunas comunidades boyeras, quizás las más cercanas a las áreas urbanas, utilicen redes sociales para transmitir parte de sus actividades.

Disponibilidad de artefactos y sistemas para la comunicación

Tecnologías web de video han posibilitado que se socialicen, en acceso abierto, diversos documentales, entrevistas y registros de desfiles de boyeros de distintos años. Frente a la pandemia, el Sistema Nacional de TV facilitó un espacio llamado “Vivencias de boyeros”, en el que solicitaron a las familias grabar un testimonio de su vida a través de los celulares, grabaciones que fueron colocadas en la página para conmemorar el aniversario de la declaratoria en el 2020.¹²⁹

Habilidades y frecuencia de uso de artefactos y sistemas de comunicación.

Organizaciones boyeras como la Pro-Museo del Boyero en Venecia han utilizado los medios electrónicos para promocionar su quehacer y, en su caso, estimular la concurrencia al museo, poniendo a disposición una página web.¹³⁰

4.6 DIMENSIÓN EDUCATIVA

Políticas y prácticas educativas patrimoniales/culturales inclusivas

El Ministerio de Educación Pública y el Ministerio de

128 El señor Wilfrido Rodríguez (qDg), boyero de Venecia y gestor del proyecto, dejó parte de su finca como herencia para realizar esa Escuela del Boyeo.

129 Ver [Link](#)

130 Ver [Link](#)

Cultura han adelantado, para conmemorar el 15° aniversario de la declaratoria, una colección web con 31 videos llamada ¿Sabías que...? sobre la tradición del *boyeo y la carreta costarricense*,¹³¹ animada por niñas y niños quienes desde sus hogares comentan brevemente algunos elementos sobre la tradición. A esto se sumará más adelante un videojuego. Se trata de acciones recientes que se vinculan con cierto retraso al plan de acción propuesto en 2005. No obstante, las actuales posibilidades interactivas de las TIC y su uso más extendido en el campo educativo, sumado a una cantidad más variada de canales, podría favorecer la circulación de los mencionados materiales y los procesos de sensibilización en relación a este patrimonio. En este sentido, es posible aplicar el indicador sobre el grado en que la educación formal fortalece la transmisión del PCI y promueve el respeto por el mismo.

5. CONCLUSIONES

A modo de cierre, cabe afirmar que frente a la tradición del boyeo y la carreta observamos la existencia de roles diferenciados que agencian la tradición. Pese a un sinnúmero de limitaciones, las comunidades portadoras, de alguna manera, han conseguido protagonizar procesos, organizarse, atender necesidades y gestionar apoyo frente a los gobiernos central y locales.

En referencia a los artesanos portadores con menor organización,¹³² se puede observar que han sido desplazados por jóvenes universitarios graduados en diseño. Los universitarios han aprendido de ellos y

desde hace unos pocos años, se encargan de la imagen corporativa de proyectos en múltiples objetos alusivos al boyeo. Estos productos, aunque tengan calidad y se basen en los motivos tradicionales, no son los portadores de la tradición y tienen otro público objetivo.

Las mayores tensiones en esta agencia se evidencian en la relación entre PCI reconocida como patrimonio mundial y la aplicación de políticas públicas que apoyen a su mantenimiento. Si bien la tradición del boyeo se visibiliza como estandarte de la cultura nacional, no se implementan desde los diferentes sectores o entidades los programas o planes de desarrollo necesarios. El sector cultural, y en consecuencia el de PCI, sigue subvaluado en el plan de desarrollo. Es posible advertir que, en décadas anteriores a la ratificación de la Convención, los apoyos fueron más consistentes que en la actualidad.

Es importante destacar que la tradición del boyeo y la carreta, aunque se reconocen como expresiones culturales, tienen una competencia intersectorial. A nivel político-económico, es evidente que el sector agropecuario perdió relevancia, siendo el turismo el que aporta sustancialmente al PBI.

Finalmente, la inclusión social de los actores asociados al boyeo puede ser posible en algunas de las variables de las dimensiones expuestas, si la agencia de la comunidad portadora se efectiviza como acto de resistencia permanente ante presiones diversas que no se han hermanado con políticas que favorezcan el mantenimiento de este PCI en el ámbito cotidiano. El pleno ejercicio del derecho a la cultura para la comunidad boyera requiere, luego de 15 años de su reconocimiento internacional, que las instituciones que se involucran con la tradición garanticen un compromiso pleno en la identificación y salvaguarda de sus varios elementos que, en vistas a las problemáticas expuestas, se encuentran fuertemente vulnerados.

131 Ver [Link](#)

132 Escasamente identificados en el año 2005 y actualmente en descenso.

6. REFERENCIAS

- Barrantes, C. (2019). Estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en Costa Rica. Recuperado de: [Link](#)
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Boege, E. (2019). El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía. *Antropología Americana*, 4(7), 37-54. doi: 10.35424/anam.v4i7.466
- Bonfil Batalla, G. (1981). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 27, 181-191. doi: 10.22201/fcpys.2448492xe.1981.103.72329
- Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (2012). *La experiencia forestal de Hojancha. Más de 35 años de restauración forestal, desarrollo territorial y fortalecimiento social*. Turrialba: CATIE. Recuperado de: [Link](#)
- Chang Vargas, G. (2020). La tradición del boyeo en Costa Rica: actualización del sentido de la declaratoria de PCI. En A. Espina Barrio, L. Nilton Corrêa (Eds.), *Museus, Turismo e Patrimônio em Ibero-América* (pp. 132-147). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Dobles, C., Murillo, C., & Chang, G. (2008). *Boyeros, bueyes y carretas. Por la senda del patrimonio intangible*. San José de Costa Rica: Editorial UCR.
- Escobar, A. (2009). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 147-190). Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Mariano, M., & Endere, M. (2017). Carnavales y patrimonios: diálogos sobre identidades y espacios de participación. *Memorias: Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe Colombiano*, 32, 10-41. Recuperado de: [Link](#)
- Morel, H. (2011). Milonga que va borrando fronteras. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. *Intersecciones en Antropología*, 12, 163-176. Recuperado de: [Link](#)
- Pérez López, E. (2015). ¿Quién consiente? *Cultura y desarrollo*, 12, 27-29. Recuperado de: [Link](#)
- Rotman, M. (2001). Legitimación y preservación patrimonial: la problemática de las manifestaciones culturales no consagradas. *Temas de Patrimonio*, 5, 154-168.
- Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado de: [Link](#)
- UNESCO (2008). *Third Session of the Intergovernmental Committee (3.COM). Intergovernmental committee for the safeguarding of intangible cultural heritage*. Recuperado de: [Link](#)
- Ventosa, V. (2011). *Desarrollo y evaluación de proyectos socioculturales*. Madrid: CCS.
- Yory, C. (2016). La Planeación Estratégica Vecinal como herramienta de Construcción Social del Hábitat (CSH): el caso de la localidad Riberas del Bravo en Ciudad Juárez, México. En P. Abramo, M. Rodríguez Mancilla & J. Erazo Espinosa (Coords.), *Ciudades populares en disputa ¿Acceso a suelo urbano para todos?* (Vol. 4, pp. 67-100). Quito: CLACSO.



Potencialidades de la sericicultura para la inclusión social y desarrollo post COVID-19 en la región Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, México

Autores:

Ignacio Moreno Nava / Carlos Víctor Muñoz Ruíz

1. UN PANORAMA INTRODUCTORIO

La sericicultura es la crianza del gusano de seda para obtener el hilo que permite el trabajo textil para elaborar finas prendas. Es una actividad que transforma insumos naturales mediante técnicas y saberes que se han transmitido por generaciones en diversas partes del mundo. Cuenta con reconocimiento institucional por parte de la UNESCO¹³³ y reconocimiento-valoración social como patrimonio cultural inmaterial (PCI). Es también una actividad económica que puede ser desarrollada a escala local y tener proyección global. La sericicultura tiene el potencial para consolidarse como una actividad clave para la inclusión social, promoviendo en su práctica el respeto de la diversidad cultural, la creatividad humana, la cohesión comunitaria y el ejercicio de los derechos sociales y culturales en la agenda de desarrollo post COVID-19 de América Latina y el Caribe.

Este potencial se realiza al combinarlo con otra actividad que involucra el aspecto creativo, como lo es la rebojería tradicional para la producción artesanal de rebozos y otras prendas tejidas con seda en telar de cintura.

De acuerdo con Lucas-Estrada, Gimenez-Chornet y Utrillo-Cobos (2018), el rebozo es una prenda fuertemente asociada al género femenino, pero no exclusivo de él, que se puede usar sobre la cabeza y rostro llegando a cubrir parte del cuerpo, siendo utilizada para ocultarse al salir a calle. Su nombre nace en el castellano medieval, al no encontrarse referencia en el latín, y ha sido transformado por la misma historia de los mexicanos. Los españoles le dieron vida y poesía al rebozo, y los indígenas materia y forma en el telar de cintura, sobre todo la nación Purépecha en

el caso de Michoacán, México. El rebozo es también es una representación social de tipo estético cuyas pautas de sentido y significación son sociales (Lucas-Estrada, 2019). Ruth Lechuga (1991, citada por Ramírez-Garayzar, 2016) describió este artefacto de la siguiente manera:

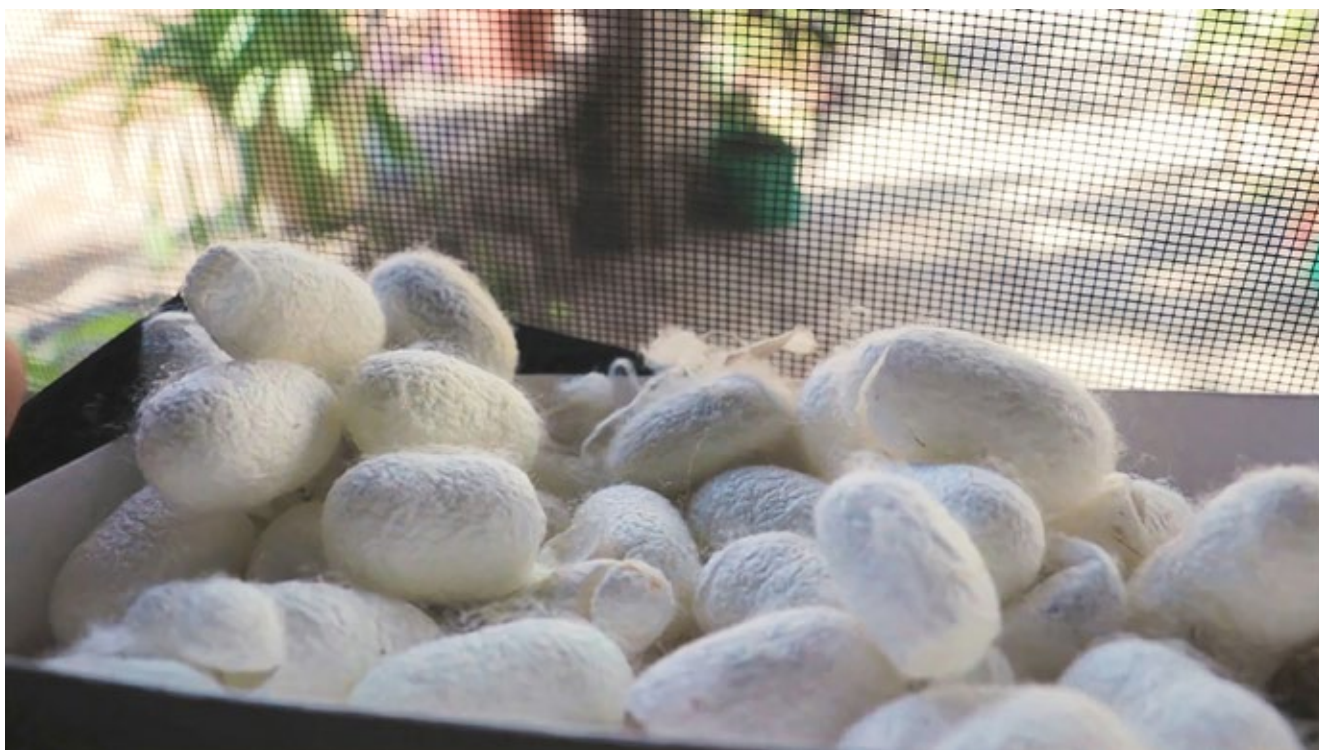
El telar de cintura recibe este nombre porque la tejedora lo amarra al talle; (...) es un artefacto sumamente sencillo, que permite, sin embargo, hacer telas muy complicadas y adornadas. Por otra parte, hay técnicas que sólo se pueden ejecutar en este tipo de telar. (220)

La crisis que enfrentamos en la actualidad debido a la pandemia del COVID-19, no solo ha dejado rezagos en el ámbito sanitario, sino que ha envuelto toda interacción social. Durante este período, la crisis económica se ha agudizado y aquellos lugares que sobrevivían del turismo vinculado con su oferta cultural se han visto desprotegidos. En este aspecto el ámbito cultural, que incluye múltiples sectores correspondientes a las industrias creativas (patrimonio, artes, medios de comunicación y creaciones funcionales), han sido fuertemente afectados debido al cierre total de sus actividades, lo cual ha puesto en riesgo su continuidad en muchos casos, vale mencionar, por ejemplo, los ámbitos de las Expresiones Culturales Tradicionales y los Sitios Culturales.

En América Latina y el Caribe, la pobreza y por ende la desigualdad siguen siendo factores que dificultan el bienestar ciudadano. La asimetría en términos de ingresos, la falta de fuentes de trabajo, el deficiente ejercicio de derechos políticos, sociales y culturales combinados con condiciones de precariedad económica, son las características principales que desintegran el tejido social generando impactos negativos en múltiples ámbitos y propiciando condiciones de discriminación social.

Ante este panorama surgió ADELANTE - Facilidad para la cooperación triangular UE-ALC, presentado

133 La sericicultura y la artesanía china de la seda fueron inscritas en 2009 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.



Capullos de gusanos de seda/ © Ignacio Moreno Nava

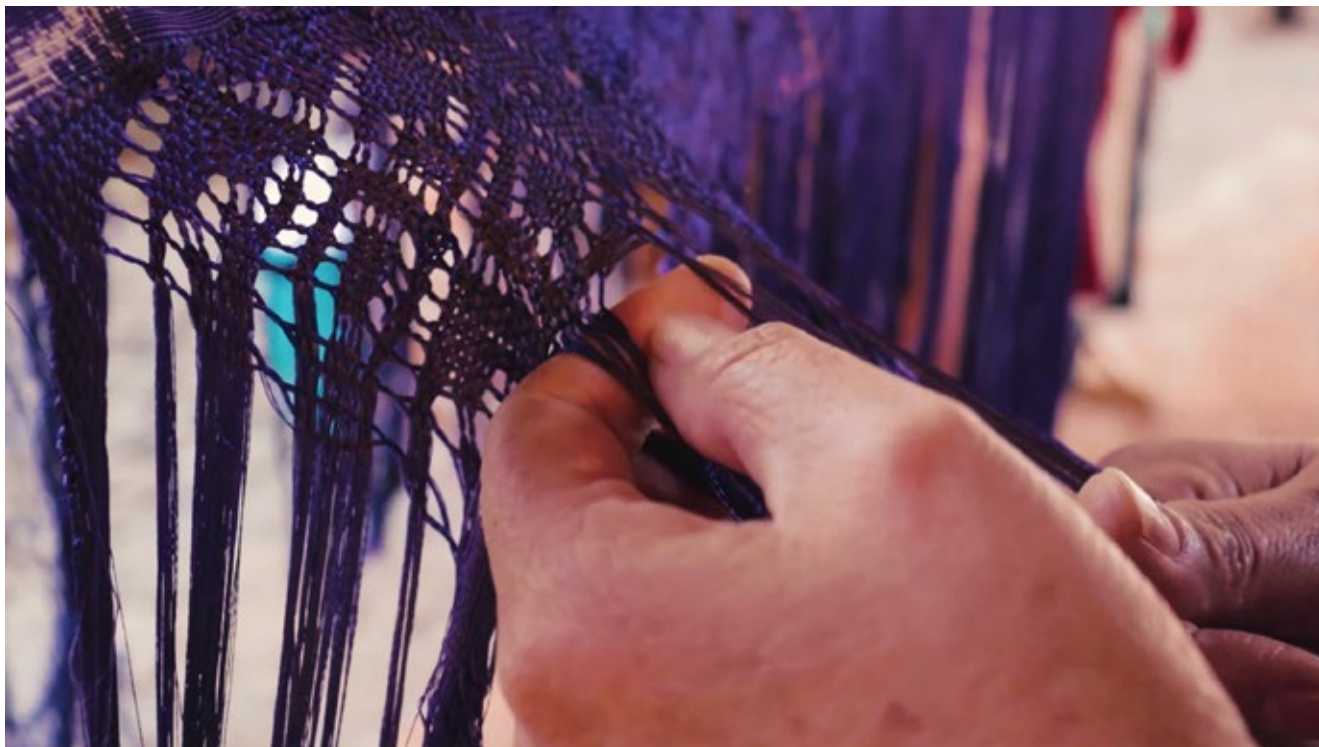
en 2015, constituyéndose como el programa emblemático de la Unión Europea en materia de Cooperación Triangular¹³⁴. ADELANTE busca fomentar las relaciones horizontales entre los países de América Latina y el Caribe, y de éstos con Europa, con el fin de potenciar el intercambio de conocimiento y aprovechar la capacidad de todos sus socios para aportar soluciones orientadas al desarrollo sostenible de la región (ADELANTE, 2017a).

ADELANTE, por medio del Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) de Argentina, coordina el proyecto internacional Contribución a la Reducción de la Pobreza en la Región de América Latina y el Cari-

be a través de la Sericultura con Enfoque Sustentable y Agregado de Valor Local, también conocido como Proyecto SEDA Latinoamérica y el Caribe. En el marco de este proyecto, La Casita de Piedra - Centro Turístico de Capacitación Sericícola y Rebocería, en el municipio de Jiquilpan de Juárez, en el estado de Michoacán de Ocampo en México, por medio del Patronato del Centro Turístico de Capacitación Sericícola y Rebocería A.C. (CETCASER), ha sido respaldada con la intención de que sirva de modelo para establecer las labores sericícolas, añadiendo el valor agregado de la rebocería en comunidades en donde el ecosistema lo permita y en las poblaciones próximas a su área de influencia, así como en otros estados de México como Oaxaca, San Luis Potosí e Hidalgo. De igual modo ha operado en otros países.

Además del caso mexicano, ADELANTE - Proyecto SEDA Latinoamérica y el Caribe, realiza un despliegue de acciones en varios países con múltiples entidades asociadas entre las que figuran la Estación experimen-

134 Se entiende por cooperación triangular a la colaboración que los países donantes tradicionales y las organizaciones multilaterales facilitan las iniciativas Sur-Sur por medio de fondos, formación, gestión y sistemas tecnológicos, además de otras formas de apoyo.



Puntas de rebozo hechas en seda/ © Ignacio Moreno Nava

tal “Indio Hatuey” de Cuba, el INTA de Argentina, la Società Cooperativa Sociale SOCIOLARIO Onlus de Italia, la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Agronomía) de Argentina, la Universidad Estadual de Maringá (Laboratorio de Biotecnología) de Brasil, la Universidad Estatal Amazónica (Departamento de Ciencias de la Tierra) de Ecuador y la Universidad Pontificia Bolivariana (Facultad de Ingeniería Textil) de Colombia. Otra entidad implicada es la Universidade do Minho de Portugal. Aprender de las experiencias de cooperación triangular en otros países y obtener retroalimentación del avance presentado, resulta vital para lograr el éxito del Proyecto SEDA México.

El proyecto contribuye con la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015) incidiendo en los siguientes objetivos y metas:

- **Objetivo 1. Fin de la pobreza. Meta 1.A:** Garantizar una movilización significativa de recursos

procedentes de diversas fuentes. **Indicador 1.A.2:** Proporción del gasto público total en servicios esenciales (educación, salud y protección social).

- **Objetivo 5. Igualdad de género. Meta 5.5:** Asegurar la participación plena y efectiva de las mujeres y la igualdad de oportunidades de liderazgo a todos los niveles decisorios en la vida política, económica y pública. **Indicador 5.5.2:** Proporción de mujeres en cargos directivos. **Meta 5.B:** Mejorar el uso de la tecnología instrumental, en particular la tecnología de la información y las comunicaciones, para promover el empoderamiento de las mujeres.
- **Objetivo 8. Trabajo decente y crecimiento económico. Meta 8.2:** Lograr niveles más elevados de productividad económica mediante la diversificación, la modernización tecnológica y la innovación, entre otras, cosas centrándose en los sectores con gran valor añadido y un uso intensivo de la mano de obra. **Meta 8.4:** Mejorar progresivamente, de

aquí a 2030, la producción y el consumo eficientes de los recursos mundiales y procurar desvincular el crecimiento económico de la degradación del medio ambiente.

- **Objetivo 12. Producción y consumo responsables. Meta 12.2:** Para 2030, lograr la gestión sostenible y el uso eficiente de los recursos naturales
- **Objetivo 13. Acción por el clima. Meta 13.B:** Promover mecanismos para aumentar la capacidad para la planificación y gestión eficaces en relación con el cambio climático en los países menos adelantados y los pequeños Estados insulares en desarrollo, haciendo particular hincapié en las mujeres, los jóvenes y las comunidades locales y marginadas.

1.1 UNA PROBLEMÁTICA EXTENDIDA

En diversas partes de América Latina y el Caribe prevalece una situación de pobreza y falta de trabajo. Además, impera la necesidad de generar condiciones de producción-consumo responsable y sostenible que no incluya la utilización de agrotóxicos. En áreas rurales se han detectado deficientes capacidades técnicas y organizativas de productores y emprendedores, entre los que se encuentran aquellos dedicados a las actividades sericícolas.

En relación con estas problemáticas, se identifica la necesidad de apoyar a las mujeres campesinas que desempeñan también roles como emprendedoras y artesanas. Se reconoce al enfoque de género como un eje para el desarrollo y la prosperidad de los territorios, para lo cual se promueve el empoderamiento de las mujeres para generar condiciones que propicien su liderazgo y participación en las economías locales. En el caso de México, destaca en su Examen Nacional Voluntario (ENV) que uno de los retos principales para el país es garantizar el acceso de los productores locales a los mercados de alto

valor agregado, en este sentido la sericultura tiene la potencialidad para contribuir a solventar esta necesidad (ADELANTE, 2017b).

2. FUNDAMENTOS DEL PROYECTO SEDA

En este capítulo brindaremos un panorama de acción del Proyecto SEDA Latinoamérica y el Caribe en el caso particular de México, identificando capacidades, herramientas y tecnología apropiada para la sericultura, con el fin de favorecer el desarrollo de una actividad económica sostenible valorada como PCI y adaptada para las poblaciones más vulnerables a partir de su revitalización y potencialidad para impulsar la inclusión social y el ejercicio de los derechos sociales y culturales en la agenda de desarrollo post COVID-19.

Uno de los objetivos particulares de la presente investigación fue la realización de un diagnóstico basado en un análisis multidimensional —desde la teoría de los sistemas complejos— para identificar las condiciones existentes para que la sericultura sea una actividad que contribuya a la inclusión social y desarrollo post COVID-19 en la región Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, México.

En segundo término, se analizaron los resultados del diagnóstico para identificar factores y estrategias que contribuyan a activar procesos sostenibles de inclusión social y desarrollo en ámbitos gubernamentales, académicos y de extensión a la comunidad de la mencionada región.

En vista a lo planteado, se sostiene que la actividad de la sericultura, promovida por Proyecto SEDA América Latina y el Caribe, posibilita aportar elementos para la mejora de la calidad de vida de productores familiares, campesinos, artesanos, organizaciones sociales, emprendimientos sociales protegidos, instituciones educativas de zonas marginales y em-

prendedores de sectores populares y marginales en zonas agrarias y periurbanas de América Latina.

Asimismo, contempla una estrategia regional de reducción de la pobreza, con un enfoque integral que va desde el apoyo a productores particulares e instituciones locales hasta el fortalecimiento de la cooperación en la región estimulando el tejido asociativo y la cadena de valor (ADELANTE, 2017b).

En el caso mexicano, específicamente en el estado de Michoacán de Ocampo y la población de Jiquilpan de Juárez, se integra el aspecto textil mediante la elaboración de rebozos artesanales y otras prendas que cumplen con la función de dar valor agregado a la actividad sericícola. Se impulsa la producción de seda a través de un fortalecimiento del proceso con capacitaciones y tecnologías más avanzadas. En esta dirección, se busca la interacción de los entes gubernamentales o bien actores locales a la par que se desarrollan lineamientos para el análisis multidimensional de estas prácticas patrimoniales.

3. UN BREVE RECORRIDO POR LA HISTORIA DE LA SEDA EN MÉXICO

De acuerdo con Beutelspacher (1999), los antiguos habitantes mesoamericanos sabían que las mariposas ovipositaban y que de sus huevos emergían orugas a las que llamaban *Ocuilin* en Náhuatl, la lengua culta del área, las que después iban a formar capullos de cuya eclosión se originarían otras mariposas a las que denominaban *Papalotl*. También conocían la época de propagación de varias especies a las que calificaban asociándolas, por lo regular, con la morfología del adulto, con sus colores o con los hábitos de las larvas. Se sabe que también que, entre otras especies, emplearon los capullos de *Eucheirasocialis* endémica de México, compactándolos para elaborar diversos productos como bolsas, pañuelos e incluso

pergaminos con los que se elaboraban códices. El mencionado autor refiere que Núñez Ortega en sus apuntes de 1885-1886, anota que Fray Alonso de Molina traduce la palabra *Ocuilicpatl* como seda, compuesta de voces *Ocuilin* (gusano) e *Icpatetl* (hilo), es decir gusano hilador de seda.

Motolinía (1973) narra que en esta tierra, antes que la simiente viniese de España, había visto gusanos de seda nativos que se criaban en los árboles y con un capullo más pequeño que el de los asiáticos. Asimismo, Beutelspacher (1999) también menciona que Alejandro de Humboldt señala en 1887 en las notas de su periplo, que en esta región hay varias especies de orugas indígenas que hilan seda semejante a la de *Bombyxmori* de la China, y que en Mixteca se centra la crianza de los insectos. El mismo Humboldt adquirió algunos pañuelos y expresó que ya eran objeto de comercio en tiempos de Moctezuma.

Campos y Castelló (1990) y Beutelspacher (1999), aseveran que fue Hernán Cortez quien propagó la sericultura en la Nueva España mediante la introducción de moreras, simiente de la especie *Bombyxmori* (tecnología europea), poco después de la caída de la Gran Tenochtitlan, empero según Gonzalo de las Casas sin mucho entusiasmo, quien remarca que:

A la Nueva España Hernando Cortés marqués del Valle, fue el primero en tener crianzas del gusano en su Villa de Coyoacán, y ahí se criaba bien flojamente como cosas sin provecho porque en esta tierra no había quien la supiera beneficiar (Campos y Castelló, 1990: 36).

Sin embargo, la actividad se extendió por los Estados de Oaxaca, Veracruz, Puebla, Colima, Jalisco, Michoacán y Querétaro.

Como se sabe, los gusanos de seda introducidos en América para esa fecha ya tenían aproximadamente 5.000 años de haber sido antropizados, por lo tanto se requería además de protegerlos del intemperismo y la fauna antagónica, adecuar para su desarrollo la canti-

dad de luz, humedad y aireación. Debido a esto, en la Nueva España, la sericicultura siempre se desarrolló bajo dos modalidades: (a) la dirigida por los españoles o sus descendientes disponiendo de salas de crianza adecuadas para la producción sericícola, y (b) la que los indígenas desarrollaban dentro de sus habitaciones.

Aún bajo estas circunstancias, el cultivo del gusano de seda logró mucho éxito en la Nueva España gracias a las ventajas del clima, la fertilidad del suelo, la existencia de moras silvestres y la mano de obra indígena diestra, abundante y barata. Sin embargo, ya para 1576, la industria estaba en plena decadencia (García-Corzo, 2016), entre otras causas, porque la mano de obra comenzó a escasear debido a que en esa época las reformas de Habsburgo abolieron definitivamente la esclavitud indígena y los nativos libres decidieron abandonar a esta industria. Además, emergieron brotes epidémicos que diezmaron en especial a los pueblos originarios durante los períodos 1575-1577 y 1581-1592, reduciendo al 50% la población activa. Esta situación sumada a decisiones políticas y económicas dictadas por la Corona española, operaron como factores de inestabilidad para la sericicultura (Campos & Castelló, 1990).

A finales del siglo XVIII, Miguel Hidalgo y Costilla, iniciador de la independencia de México y el obispo Manuel Abad y Queipo, entre otros, se aplicaron a la sericicultura porque representaba un futuro promisorio para los habitantes de esta tierra. Este último, afirmaba que la industria sericícola era capaz por sí sola de dar a la Nueva España más empleo y más riqueza que todo lo que producen sus inagotables minas. A principios del siglo XIX, el beneficio de la seda, cómo entonces se le llamaba en México, fue considerado como una importante actividad productiva comparada solo con el beneficio que se obtenía de los metales preciosos.

En la década de 1840 el industrial francés Estevan Guénót, en búsqueda de lugares propicios para desarrollar la sericicultura y después de recorrer gran parte de Michoacán —entusiasmado por la feracidad

del suelo, la benignidad del clima y el carácter de los michoacanos—, remarcó ante posibles financiadores en Morelia las ventajas que tendría la implantación de la industria de la seda en la entidad. Ello dio como resultado el establecimiento de la Dirección de la Sociedad Civil Industrial (Uribe-Salas, 1999). Sin embargo, la falta de planeación y de mano de obra calificada para desarrollar la industria textil, aunados a un mercado interior débil e inconexo, la falta de transporte que ligara eficazmente las diferentes áreas productivas y acercaran a los mercados dispersos, y el clima de inestabilidad política crónica, provocaron la decadencia paulatina de la industria sericícola.

Hacia finales de la primera mitad del siglo XX, la sericicultura toma un nuevo relieve cuando el general Lázaro Cárdenas del Río la impulsa a nivel nacional. En 1929 un inmigrante griego, Theodoro Papatheodorou, promovió actividades sericícolas en Jiquilpan y otras partes del estado de Michoacán. De este modo se instaló en Jiquilpan una industria sericícola que estableció viveros y plantaciones de moreras. También se distribuyeron gusanos de seda y se creó un centro de acopio para la compra y beneficio de los capullos producidos. Además, se dotó de maquinaria a los productores para el devanado de los capullos y la obtención de hilo de seda. La industria prosperó mientras hubo coordinación gubernamental (García-Torres, 1987).

A mediados de la década de 1980 se origina el Centro Nacional de Sericicultura, en el estado de San Luis Potosí, con el propósito de dotar del material a los artesanos productores de rebozos de Santa María del Río. Este centro, para cumplir sus objetivos, ha contado con asesoría técnica y equipo, tanto de China como de Japón. Sin embargo, los artesanos siguen elaborando sus productos con seda importada. A partir de 1989 se inicia el rescate de la actividad sericícola en Jiquilpan, Michoacán, teniendo actualmente como sede de capacitación la Casita de Piedra, una construcción histórica realizada por el General Lázaro Cárdenas del Río, donde se promueve la actividad atendiendo también al turismo.



Casita de Piedra
© Ignacio Moreno Nava

En el caso de Jiquilpan, el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional del Instituto Politécnico Nacional (CIIDIR IPN), Unidad Michacán da inicio, en el año 1989, al proyecto Impulso a la Sericultura Doméstica del Estado de Michoacán con la asesoría de Theodoro Papatheodorou, principiando con crías de *B. mori*, cuya simiente se adquirió a través de la Agencia de Cooperación Internacional Japonesa (JICA), y propagando las moreras regionales.

Del 2003 al 2010, el mismo centro llevó a cabo “una iniciativa por instaurar procesos productivos con base en talleres familiares de sericultura integrando plantaciones de árbol de morera, procesamiento de capullos y obtención de hilo de seda, comercialización y transformación del hilo en productos artesanales comercializables” (Ávila-Meléndez & Carrión-Gutiérrez, 2011: 111).

Cabe destacar que una acción que reforzó la importancia de rescatar la actividad sericícola fue la constitución de la Asociación Civil “Patronato del Centro Turístico y de Capacitación Sericícola y Rebocería” en 2008.

Diversas instituciones como la Universidad Politécnica de Francisco I. Madero, ubicada en Tepatepec, el Instituto Tecnológico de Huejutla, el Consejo Estatal de

Ciencia y Tecnología de Hidalgo, a través del Fomix y el Centro de Sericultura de San Luis Potosí han impulsado la sericultura en México, dadas las ventajas climáticas, edáficas y comparativas del país y la posibilidad concreta de crear condiciones competitivas a través de la construcción social. (Rodríguez-Ortega et al., 2012: 5)

En el otoño del 2020, en la comunidad de San Pedro Cajonos, en la sierra norte oaxaqueña, zona en donde la cría del gusano de seda se ha mantenido desde la época colonial, ha entrado en labores “El Santuario del Gusano de Seda”, cuyo fin es lograr la autosuficiencia en la dotación de germoplasma del lepidóptero *B. mori* y del árbol *Morus spp.*, su alimento. Así mismo, en Michoacán, dio inicio el proyecto vinculado entre el municipio de Jiquilpan y la Comunidad Económica Europea, a través del Proyecto SEDA México.

4. EL ANÁLISIS MULTIDIMENSIONAL

4.1 DIMENSIÓN TERRITORIAL Y SOCIOAMBIENTAL

La actividad sericícola no pone en riesgo la conservación de la biodiversidad y contribuye a la sosten-

tabilidad ambiental. Los factores de accesibilidad y uso territorial para la actividad son favorables en la región. En cuanto a las características del territorio relacionadas con la sericultura, se ha mencionado que “las zonas que mejor se adaptan para este tipo de producción son las tropicales y subtropicales, pero en las templadas también se obtienen buenos resultados” (Pescio et al., 2008: 27).

La región Ciénega de Chapala del Estado de Michoacán tiene clima templado. En términos de conservación, la región ha experimentado procesos de cambios: “Los principales actores de la conformación del paisaje han sido la tierra, el agua, el clima, el suelo, la vida orgánica y dentro de ésta, el hombre y sus múltiples interacciones” (Dávila, 2013: 1).

La integración de esta práctica del PCI tiene antecedentes históricos en el territorio michoacano y mexicano. El gusano de seda necesita para su desarrollo condiciones ambientales muy similares a las de la morera. Su cría es posible donde se puede cultivar esta planta. La temperatura media óptima debe variar entre los 22° y los 26 °C., pudiendo ser menor o mayor repercutiendo en la duración del ciclo y la productividad. La precipitación anual mínima debe ser de 600 mm para que las moreras crezcan sin necesidad de riego (Pescio et al., 2008).

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2021a), en el Estado de Michoacán y en la región Ciénega de Chapala, donde se localiza la población de Jiquilpan de Juárez, la precipitación media del estado es de 850 mm anuales, presentando lluvias durante el verano en los meses de junio a septiembre, lo cual significa condiciones óptimas para llevar a cabo la práctica de la sericultura y la siembra de moreras. No se han definido mecanismos de evaluación de la actividad sericícola, pues se considera de un impacto ambiental mínimo y que contribuye a la conservación ambiental integrando una perspectiva de desarrollo humano.

4.2 DIMENSIÓN SOCIOECONÓMICA

Las condiciones adversas de marginación y migración dan cuenta de la capacidad de resiliencia característica de los pobladores del estado de Michoacán, quienes a pesar de estas siguen buscando alternativas de desarrollo. “La marginación es un factor determinante para explicar la expulsión de población en el noroeste michoacano, lo cual nos habla de la búsqueda de una mejor calidad de vida como un aliante a la migración” (Aguilar-Ortega, 2011: 150).

De acuerdo con la información obtenida de Data MÉXICO (2021), en 2015 la población en Jiquilpan fue de 32.950 habitantes (47.7% hombres y 52.3% mujeres). En comparación a 2010, la población decreció un 3.65%. En 2015, el 46.2% de los pobladores se encontraban en situación de pobreza moderada y 7.16% en situación de pobreza extrema. Para 2018, el ingreso corriente promedio trimestral fue de \$42.700 pesos mexicanos.

El aspecto relativo a la sustentabilidad económica de la sericultura resulta sumamente atractivo debido a varios factores que la posicionan como una alternativa para su práctica desde las comunidades:

La Sericultura es una actividad agropecuaria que no necesita de una gran inversión inicial. En México se convierte en una actividad rentable para quienes la practican y no necesita de mucha inversión ni fuerza física, pero sí de la dedicación y cuidados de temperatura, humedad, tiempo y limpieza de las larvas y de las plantas de higuera la cual les proporciona el alimento durante su corta vida y les aporta el almidón que transforman en una hebra de seda, cada metro convertido en miligramos, resulta ser sumamente caro en valor monetario y en esfuerzo. (Rodríguez-Ortega, Vázquez-Cruz, Barrón-Yáñez, Ventura-Maza, & Rodríguez-Martínez, 2015: 474-475)

Esta actividad es preferente para pequeños productores, familias o mujeres, ayudando a revitalizar su economía. Su producción no es exclusiva para zonas

agropecuarias, pero se ve como una posibilidad de fácil adaptación debido a su complementariedad en el ámbito de crianza de animales. Desde el proceso de incubación hasta la obtención de la madeja del hilo se generan distintos puestos de trabajo cuyo horario es flexible, permitiendo realizar otras actividades. Algunos de los aspectos positivos del hilo de seda son: (a) no es un producto perecedero, (b) es fácil de transportar y (c) no necesita de condiciones específicas para su almacenamiento, evitando pérdidas monetarias. Por otra parte, tiene una gran demanda para las producciones textiles artesanales, creando un ciclo complementario que agrega valor a los productos finales (Pescio et al., 2008).

En lo referente a las percepciones sobre la propia calidad de vida de la comunidad y según los datos de la encuesta intercensal del 2015. En ese año, la mayoría de las viviendas jiquilpenses contaba con 4 y 3 cuartos, 29% y 27.6%, destacándose las viviendas con 2 y 1 dormitorio, 40.1% y 29.7%, respectivamente (INEGI, 2015).

Con datos de 2021 de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), se localizó la siguiente información concerniente a las condiciones laborales y de empleabilidad, aspectos estrechamente relacionados con la calidad de vida de la comunidad:

En el primer trimestre de 2020, la tasa de participación laboral en Michoacán de Ocampo fue 60.8%, lo que implicó un aumento de 0.89 puntos porcentuales respecto al trimestre anterior (59.9%) y un aumento de 0.38 puntos porcentuales respecto al mismo periodo del año anterior (60.4%). La tasa de desocupación fue de 2.32%, lo que implicó una disminución de 0.35 puntos porcentuales respecto al trimestre anterior (2.67%) y un aumento de 0.024 puntos porcentuales respecto al mismo periodo del año anterior (2.29%). En junio de 2020, debido a la contingencia del COVID-19 en Michoacán de Ocampo, la tasa de participación laboral alcanzó un 56.1%, la tasa de desocupación fue de 3.44% y la tasa de informalidad laboral llegó a 75.1% (INEGI, 2012b)

4.3 DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL

A nivel internacional, México es signatario de diversas convenciones y declaratorias como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), la Conferencia Intergubernamental de Políticas Culturales para el Desarrollo (1998) y la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2000), que respaldan un dimensionamiento de la importancia cultural de la sericicultura y su acción conjunta con otra actividad tradicional como lo es la rebocería. Una iniciativa que se tradujo en una política pública cuyo propósito es vigorizar y mejorar el aprovechamiento racional de los patrimonios naturales y culturales, fue el denominado Programa Pueblos Mágicos (Cantú-Martínez, 2018). A partir de él, se impulsaron acciones para promover la participación ciudadana en iniciativas económicas de escala local.

La sericicultura utiliza insumos provenientes del entorno natural. A nivel federal se cuenta con instrumentos normativos relacionados con aspectos de apoyo vinculados a la actividad sericícola como la Constitución Política, los Planes Nacionales de Desarrollo (PND) y la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (LDRS), que rigen la planeación, diseño y ejercicio de las políticas públicas (Gómez-Oliver & Tacuba-Santos, 2017). Si bien existen marcos normativos de los mecanismos de participación, también han sido impulsados por las administraciones locales.

Respecto al ámbito de los derechos humanos, aunque ha habido avances, todavía no se erradican por completo las situaciones que requieren atención, tales como la extrema inseguridad y violencia, donde se incluyen desapariciones y ejecuciones, la inseguridad ciudadana, y la impunidad e inequidad en el acceso a la justicia. El desarrollo de metodologías de trabajo “interdisciplinar-intersaberes” ha sido impulsado mayoritariamente desde iniciativas educativas de nivel superior, proyectos e intervenciones de gestión cultural, y de manera específica con la sericicultura,

mediante una oferta formativa permanente. Para su mejor implementación, las normas y políticas de salvaguarda del PCI requieren de un fortalecimiento en su difusión que contribuya a su conocimiento por parte de las autoridades e incremente su aplicación.

En la Región Ciénega de Chapala, donde se encuentra localizado Jiquilpan, “prepondera un panorama económico-político de proletarización y preponderancia de grandes productores ligados a transnacionales o cadenas nacionales de supermercados (Centrales de Abastos de CDMX, Comercial Mexicana, Wall Mart) avance de productores capitalizados y uso de tecnologías más costosas” (Ávila-Meléndez & Carrión-Gutiérrez, 2011: 183). Para la década de los noventa una visión relacionada con el aspecto político refería lo siguiente: “Hoy en día imperan las relaciones verticales que desde el interior de la familia y el grupo doméstico se continúan en el intermediarismo con el Estado, el mercado y el capital” (Boehm, 1991: 96).

4.4 DIMENSIÓN CULTURAL

De manera general, el aspecto de adscripción identitaria presenta características transculturales, resultado de los procesos globalizatorios que se caracterizan por la confluencia e intersección de elementos culturales. El sentido de pertenencia vinculado a la actividad de la sericicultura emerge de manera general entre las personas de mayor edad.

En el caso de los más jóvenes, el conocimiento y la sensibilidad son componentes importantes para su valoración. En el estado de Michoacán, los antecedentes en las últimas décadas de la actividad sericícola se encuentran vinculados con un aspecto importante de la identidad local y regional por medio del recuerdo y obra del general Lázaro Cárdenas del Río. Su legado fue trascendente para México, no olvidando parte de la visión de sus políticas que quedaron plasmadas en la ciudad de Jiquilpan, Michoacán.

Aunado a ello existe un antecedente de la actividad sericícola en el siglo XIX.

Un vínculo de arraigo cultural entre la actividad sericícola y la figura del general Cárdenas se encuentra presente en la memoria, como lo demuestran los contenidos del Archivo de Historia Oral de la Unidad Académica de Estudios Regionales de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde en varios de los registros de entrevistas se menciona el tema de la sericicultura. “Históricamente fue una actividad doméstica y complementaria de la cría de aves de corral y de la apicultura” (Pescio et al., 2008: 27) y su transmisión y aprendizaje ocurrían generalmente mediante la práctica, los nexos familiares y la cercanía con base en las actividades domésticas. La transmisión del saber de la sericicultura se encuentra en la actualidad promovida por procesos de revitalización a escala local impulsados por iniciativas internacionales.

En términos de la indumentaria y relacionado con la rebocería, cabe acotar que, a la llegada de los españoles, “las mujeres adoptaron la enagua o falda con pretina, la blusa, el rebozo y los huaraches. De la modernidad han tomado los vestidos, el suéter, el calzado y la ropa interior, adoptando el uso de distintos colores en su vestimenta tradicional” (Hernández, 2012: 160).

4.5 DIMENSIÓN TÉCNICO-COMUNICACIONAL

El aspecto relacionado con la ciberinfraestructura de comunicación y visibilización del Proyecto SEDA México es sumamente relevante para llegar a una mayor cantidad de públicos potenciales interesados en la actividad sericícola. Esto implica una mirada tanto desde las comunidades como desde la perspectiva de los actores. En términos de la disponibilidad de artefactos y sistemas para la comunicación, la última encuesta intercensal realizada (INEGI, 2016) arroja en relación a la accesibilidad tecnológica una marcada tendencia de aumento en

2015 con respecto a los datos del 2010. En este sentido cabe destacar que, en 2015, el 31.9% del total de viviendas de Jiquilpan, Michoacán ya tenía acceso a internet (2,938 viviendas), 97.7% poseía al menos un televisor (8,993 viviendas), 27.9% aseguraba tener una computadora (2,564 viviendas) y 69% adquirió al menos un teléfono móvil (6,348 viviendas). A nivel estatal, en 95 de cada 100 viviendas de Michoacán se cuenta con televisor; el 78.8% dispone de teléfono celular, el 69.5% tiene radio, en 29.8% viviendas existe línea telefónica fija y el 44.8% accede al servicio de televisión de paga.

Los datos anteriores dan cuenta de la importancia de generar contenidos sobre el Proyecto SEDA México que puedan estar a disposición de la población en diferentes medios y canales. Entre las acciones realizadas en este aspecto por parte de Proyecto SEDA México en particular, se encuentran:

- Elaboración de material de difusión en formato PDF en distintos canales con información del Proyecto SEDA, CETCASER y Objetivos de Desarrollo Sostenible por parte de Sandra Berenice Cabezas Muñiz, alumna colaboradora asesorada por el Laboratorio de Gestión Cultural y Humanidades Digitales de la Universidad de La Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo (UCEMICH).
- Apoyo por medio del Departamento de Difusión y Vinculación de la UCEMICH para difundir contenidos en las redes sociales de la universidad.
- Elaboración de notas para prensa regional por parte de los prestadores de servicio social y alumnos-alumnas en calidad de colaboradores del Laboratorio de Gestión Cultural y Humanidades Digitales.
- Apoyo por medio del Departamento de Difusión y Vinculación de la UCEMICH con entrevistas por parte de televisoras regionales y publicación de notas y avances en periódicos regionales.

- Grabación, edición y producción de materiales audiovisuales por parte del Laboratorio de Gestión Cultural y Humanidades Digitales, disponibles vía YouTube en: <http://bit.ly/proyectosedamexico>
- Proyecto web multimedia para recabar comentarios sobre el Proyecto SEDA y el CETCASER, utilizando una herramienta en línea que permite la carga de información en formato texto, video, fotografía, hipervínculos y audio.

4.6 DIMENSIÓN EDUCATIVA

La implementación de políticas y prácticas educativas patrimoniales se posiciona como un punto medular de la currícula educativa. “El patrimonio es un elemento clave dentro de los procesos de enseñanza y aprendizaje” (Luna, Vicent, Reyes-Cabrera, & Quiñonez-Pech, 2019: 3).

El reto que se plantea en estos momentos es el de la integración cultural de las minorías en la perspectiva no de la mera asimilación, sino de un enriquecimiento mutuo de las culturas mayoritarias y minoritarias como principio básico de la interculturalidad. La multiculturalidad es un hecho presente en nuestra sociedad, mientras que la interculturalidad es el proyecto al que se aspira. (García-Segura, 2004: 3)

Con relación al trabajo educativo, es necesaria la implementación de programas y proyectos que dialoguen con las dimensiones culturales y educativas de manera integral y transversal. “La Transversalidad en el actual currículo educativo viene representada por unos temas educativos que responden a determinados problemas sociales y que están presentes en el conjunto de las áreas curriculares” (Muñoz, 1997: 1), y que incluyen herramientas TIC para la valoración, transmisión y aprendizaje de diversas manifestaciones del PCI.

El desarrollo de estrategias integrales que relacionen de manera estrecha los ámbitos cultural y educativo, partiendo de la consideración de que ninguna acción educativa tendrá éxito si no se vincula con la identidad cultural del individuo y viceversa. (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016: 11)

Como antecedente y referente a la dimensión educativa, de acuerdo con Rojas-Rodríguez (2013), la organización académica de la educación rural durante el movimiento cristero en Michoacán (1922-1929), se adaptó a las necesidades propias de cada comunidad, así como a las herramientas básicas pedagógicas con que contaron los maestros rurales del mencionado estado.

En el Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública del estado de Michoacán fue localizado un plan de estudios del programa académico de escuelas oficiales donde aparece una referencia a la actividad sericícola: “Práctica de cultivo de plantas y cría de animales domésticos y prácticas de leche-ría, apicultura, sericultura, conservación de frutas y otras pequeñas industrias locales” (Rojas-Rodríguez, 2013: 91). Entre 1929 y 1936, tuvo lugar la capacitación en escuelas técnicas que implicaba el trabajo sericícola a pequeña escala. Existen precedentes de la implementación de estrategias relacionadas con la sericultura las cuales, por motivos políticos, no tuvieron continuidad.

En la actualidad, como ya se adelantó, La Casita de Piedra - Centro Turístico de Capacitación Sericícola y Rebojería ofrece capacitaciones y talleres relacionados con sus actividades, en los cuales es posible matricularse de manera totalmente gratuita, no habiendo para ello ninguna restricción o impedimento. Las capacitaciones van orientadas a la cría de gusanos de seda. Del mes de abril a septiembre las personas pueden sumarse a estas sesiones sin costo alguno. Es posible acudir también al taller de rebojería que se está desarrollando en la parte posterior de las instalaciones de lunes a viernes de 8 a 15 horas y los sábados de 8 a 13 horas durante todo el año.

5. REFLEXIONES Y RETOS

En consideración de la información obtenida resulta necesario plantear una mirada integradora y compleja, contemplando cada arista pero encontrando también intersecciones. En el aspecto territorial o socioambiental, también ligado al aspecto histórico, se identifica que, si bien es posible encontrar moreras en comunidades de Jiquilpan como Abadiano, Los Remedios y Totolán, es muy necesario sembrar morera para contribuir a las acciones de forestación y reforestación.

“El territorio ribereño del Lago de Chapala está en constante cambio producto de las intervenciones del Estado por medio de instrumentos de gestión del territorio, así como de la ocupación de tierras por parte de actores externos” (Sandoval-Moreno & Hernández-García, 2017: 1). Históricamente la región ha estado “sometida a cambios sociales drásticos impulsados desde el centro del país y auspiciados por los grupos hegemónicos de la región” (Loeza-Lara, Ramírez-Sánchez, & Reyes-Téllez, 2015: 2).

La sericultura es una actividad que favorece el aprovechamiento de las zonas rurales y aquellas con muy baja densidad demográfica; por otra parte, requiere que el uso de agroquímicos para evitar plagas o fertilizar los cultivos deba ser mínimo o incluso nulo. Asimismo, es necesario contar con servicios básicos como energía eléctrica. El ambiente ideal para la correcta proliferación del gusano está relacionado con la cantidad de hojas de morera para su alimentación; la presencia de este árbol es amigable con el ecosistema.

Con la instauración en México del modelo económico neoliberal en 1982, los trabajadores del campo pierden derechos adquiridos en la constitución mexicana de 1917, iniciándose un periodo de desvalorización y exclusión. Todo lo cual solicita la instauración urgente de políticas transversales, programas y acciones para posicionar a los trabajadores en un proyecto nacional y regional inclusivo.

En el ámbito socioeconómico, ligado directamente al aspecto político e institucional, para el año 2005 y con información de INEGI, Ávila-Meléndez y Carrión-Gutiérrez (2011) encontraron que en el municipio de Jiquilpan:

[El] 28.4% de los hogares tienen a una mujer como jefa de hogar, casi 10% arriba de la media nacional, lo cual podría inferirse que se debe a la migración de los varones, ya que Jiquilpan es un nicho de expulsión migratoria importante. (149)

En 2015 y con base en los datos de la Encuesta Intercensal de INEGI (2016), ese porcentaje se incrementó al 34.8%. Aunque aún no se conocen los resultados del censo de 2020, la tendencia apunta a que ese indicador siga elevándose.

El dato de INEGI (216:92) del periodo 2010 y 2015 coloca a Jiquilpan en el segundo puesto de municipios michoacanos con mayor porcentaje de hogares con jefatura femenina, lo cual respalda la inferencia de que Jiquilpan es un municipio con una alta tasa de migración masculina. Este factor resulta relevante para fomentar la actividad sericícola por parte de las mujeres, generadora de beneficio económico mediante su práctica.

En cuanto a la dimensión político-institucional (que incide sobre varias de las demás dimensiones a considerar):

En México, el modelo neoliberal implementado a partir de 1982 ha fortalecido la migración internacional al provocar el desmantelamiento de las cadenas productivas internas, lo cual ha contribuido al estrechamiento del mercado laboral y a un incremento en el desempleo. (Aguilar-Ortega, 2011: 138)

Las políticas impuestas por dicho modelo impiden un desarrollo humano desde los propios intereses y necesidades de todas las sociedades (Bassegio, 2008: 435). Investigaciones relacionadas con las formas lo-

cales de influencia de los partidos políticos, encontraron desde 2002 evidencias de permisividad en falta de seguimiento a normas y formas de verticalidad en las interacciones entre productores, funcionarios públicos y miembros de los partidos, asociada a un corporativismo partidario (Rangel, 2005).

Las comunidades de la zona presentan un alto grado de desarticulación para emprender acciones. Adolecen de la construcción de gobernanza, entendida como la disponibilidad de los sectores que interactúan en el área para integrar un conjunto de iniciativas de forma coordinada (Rivera-Chávez, 2013). La población de Jiquilpan de Juárez presenta una notoria herencia de paternalismo y dependencia política ligada a la figura del general Lázaro Cárdenas del Río. Esto ha repercutido en las condiciones del desarrollo socioeconómico a nivel local y a su vez es parte importante de la dimensión cultural, incidiendo también en aspectos educativos. La región presenta un proceso de desarrollo polarizado concentrado en la ciudad de Sahuayo, esta dinámica puede resultar benéfica a las demás poblaciones de la región en la medida que puedan sumarse a sinergias e iniciativas que aprovechen sus potencialidades.

Para lograr adecuadamente sus objetivos y transformar la realidad, normas tales como la Constitución Política, los Planes Nacionales de Desarrollo (PND) y la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (LDRS) deben primero sobreponerse a la desarticulación de políticas y programas y el uso clientelar de los recursos (Gómez-Oliver & Tacuba-Santos, 2017). En cuanto a los derechos humanos, en muchos casos las recomendaciones emitidas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) son aceptadas, pero en general no se cumplen. El tercer sector se ha visto afectado también por políticas federales de obstaculización para la gestión y manejo de recursos, siendo en muchas ocasiones las iniciativas ciudadanas las que logran tener mayor impacto en los entornos locales y regionales.

Se ha mencionado que el aspecto político ha sido un factor que obstaculiza el avance de diversas intervenciones. Sin embargo, otra dificultad reside en las interrelaciones humanas. Es necesario superar actitudes de protagonismo egocéntrico compartiendo el conocimiento y respetando el interés genuino del Otro. Impulsar de manera auténtica el desarrollo de habilidades por parte de las personas interesadas en la producción sericícola es un desafío ético que disuelve las barreras de los individualismos.

La dimensión cultural, inherente también al aspecto territorial y socioambiental, se ha destacado en la última década con una tendencia enfocada en el PCI y las posibilidades de su gestión. La cultura es un sector que todas las instituciones han reconocido como un motor del desarrollo, las ciudades han incorporado el sector cultural a su horizonte de crecimiento y los ayuntamientos promueven políticas creativas dirigidas a favorecer las industrias culturales y la competitividad como elemento básico para la solidez y desarrollo (UNESCO, 2010). En el caso del PCI, y desde una visión más general, es indispensable evitar que las manifestaciones caigan en la banalidad o el mero mercantilismo en función de las demandas del mercado, especialmente el del ámbito turístico. Para ello es necesario vigilar un equilibrio de significancia-aprovechamiento.

Acorde con la visión plasmada en el texto *Políticas para la creatividad. Guía para el desarrollo de las industrias culturales y creativas*, sería pertinente poner en obra la creación y diversificación de públicos y mercados con aprecio por la producción propia de los territorios, así como generar condiciones que faciliten relaciones sinérgicas retroalimentadas entre la dimensión social identitaria y la dimensión económica (UNESCO, 2010).

Con relación al ámbito de las empresas creativas, en el rubro de la moda y la vestimenta: “La propiedad térmica de la seda hace que sea un tejido adecuado para chales, chalecos, mantas, colchas, materiales de vestir y

vestidos para bebés, elegantes mantas” (Rodríguez-Ortega et al., 2015: 475). La posibilidad de una vinculación entre la moda y la revaloración de la seda, alientan un panorama con posibilidades de uso extendido.

En referencia al caso de las construcciones identitarias juveniles, de acuerdo con Zebadúa-Carbonell (2011), estas no representan una pertenencia grupal única, sino que son “flexibles”. Los límites acotados en espacios únicos se abren para dar pie a diversas adscripciones, se conforman influidas por los medios de comunicación, las industrias culturales y el consumo cultural, tienen un intenso intercambio entre la cultura tradicional, los lenguajes globales de los medios de comunicación y el consumo cultural, por ende son siempre retroalimentadas. En el caso michoacano, el elevado índice de migración y su composición multicultural dan lugar a procesos interculturales que fluctúan en la pertenencia y el rechazo de formas ligadas a lo tradicional según las tendencias mediáticas y de inercia social.

La dimensión técnico-comunicacional se encuentra íntimamente ligada al aspecto educativo y también cultural: “Para la actividad sericícola no es indispensable la mano de obra especializada; pero requiere dedicación y cuidados de las condiciones ambientales y sanitarias como temperatura, humedad e higiene” (Rodríguez-Ortega et al., 2015: 474), sin embargo es necesario realizar adecuaciones e innovaciones que aporten valor agregado, como la combinación con una actividad tradicional como es la rebocería y las técnicas implicadas en este proceso.¹³⁵ Con el telar de cintura se pueden tejer distintos objetos de uso

135 La técnica básica de tejido consiste en introducir una trama o hilo en una dirección para que pase alternadamente sobre los hilos pares de la urdimbre y de regreso pase sobre los impares. Una vara de lizo levanta todos los hilos pares para crear la calada o espacio entre ambos juegos de hilos en la que se inserta la trama; y de regreso la vara de paso sube a los nones. Así, se van turnando los hilos de la trama y forman la tela con el auxilio del machete (Turok-Wallace, 1988: 91).

cotidiano en la sociedad purépecha (Ramírez-Garayzar, 2016), no obstante su uso se ha extendido mucho más allá de la meseta purépecha en el estado de Michoacán, México.

La necesidad de realizar estas adecuaciones se fundamenta en investigar y desarrollar (I+D) opciones tecnológicas que se adecuen o respondan a cada caso en particular. Es necesario que el proceso de ambas partes sea interdisciplinario y bidireccional, incluyendo las funciones de los organismos estatales y los miembros de la industria sericícola (Pescio et al., 2008).

Las alianzas estratégicas con instituciones de educación superior de la región suponen un fortalecimiento en cuanto a servicios de apoyo técnico, de igual manera la colaboración con los medios de comunicación regionales. Difusión, posicionamiento y consolidación, contenidos para redes sociales, televisoras locales y regionales, así como radio y estrategias combinadas de perifoneo con comunicación de boca en boca, han sido elementos identificados como indispensables.

En el diseño de las políticas de fomento de las industrias culturales y creativas: “La creación de públicos a partir del estímulo de la oferta resulta fundamental y las acciones de comunicación juegan un papel determinante, la revolución tecnológica vinculada a las telecomunicaciones e Internet constituyen un instrumento fundamental” (UNESCO, 2010: 114).

En el caso de la sericultura en conjunto con la rebojería existe la posibilidad de generar propuestas de contenidos curriculares transversales que consideren las dimensiones mencionadas y que permitan la enseñanza y aprendizaje de estos oficios por parte de la población local en conjunto con centro de enseñanza e investigación, sobre todo considerando la presencia cercana de varias de estas instituciones y el potencial de proyección que las actividades representan. Es necesario integrar saberes para darles la proyección que necesitan desde el ámbito educativo, tanto en modali-

dades formales como no formales e informales.

Por otra parte, la capacitación de futuros productores sericícolas va de la mano con la formación: “Contar con conocimientos afines al rubro en que se desea operar acorta la curva de aprendizaje y acelera los procesos de capacitación” (Pescio et al., 2008: 23), aunado a ello el impacto de las TIC en los procesos educativos y su integración en gran parte de las instituciones educativas.

De acuerdo con Becerra (2020), la investigación desde la óptica de los sistemas complejos comprende dos momentos: el primero apunta al diagnóstico y consiste en identificar procesos y mecanismos involucrados en la génesis de la problemática, el segundo apunta a la propuesta de un plan de intervención para la construcción de un escenario alternativo.

En este sentido, la propuesta para dar continuidad a la intervención puede ser operativizada desde la óptica de la gestión cultural, la cual es entendida como un campo dinámico, multi, inter, transdisciplinar y en constante reconfiguración (Moreno-Nava & Martínez-Pérez, 2019), que conjuga elementos técnicos que posibilitan el análisis e intervención partiendo del diseño, implementación y evaluación de estrategias de acción cultural a múltiples niveles (Mariscal-Orozco, 2019). De manera específica, resulta ideal un sentido de la gestión del patrimonio cultural con visión antropológica (García-Canclini, 1999; Krotz, 1994) integrando una postura de democracia cultural, es decir, abierto a la diversidad y la colaboración comunitaria (Mariscal-Orozco, 2007).

6. A MANERA DE CIERRE

La sericultura es una actividad y práctica del PCI con posibilidades innovadoras que involucra una tradición ancestral muy adecuada para la transmi-

sión de generación en generación, la cual combinada con la rebocería y elaboración de textiles la perfila como una actividad económica sostenible valorada como PCI. Asimismo, se presenta sumamente promisorio para las poblaciones más vulnerables, si se tiene en cuenta su revitalización y potencialidad para impulsar la inclusión social y el ejercicio de los derechos sociales y culturales en la agenda de desarrollo post COVID-19.

Para la elaboración del presente capítulo, en consideración a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030, se efectuó el análisis multidimensional ya mencionado, buscando proporcionar información que respalde y estimule la implementación de políticas culturales y de desarrollo susceptibles de integrarse a las estrategias para superar la crisis generada por la pandemia COVID-19, pero también por otros factores devenidos de la globalización en lo político y económico como los descriptos.

La crianza del gusano de seda requiere una mínima disposición de terreno, el trabajo diario no demanda tiempo completo y es amigable con el ecosistema. Además, al darle valor agregado a la materia producida convirtiéndola en artesanía, ofrece ocupación para todo el año brindando dividendos convenientes. De esta manera se puede afirmar que, dentro del sector agropecuario, la industria doméstica de la cría del gusano de seda puede ser de las más rentables en aquellas zonas donde prevalezcan las condiciones climáticas adecuadas, por lo que es una opción para las familias que habitan en entornos rurales, en especial en las condiciones actuales y una fuente de empoderamiento para las mujeres.

El panorama a futuro resulta prometedor en términos del avance del proyecto. Se continúa la elaboración de prendas textiles por parte de la comunidad que día a día revitalizan la sericicultura y la rebocería. Rebozos, chalinas, capas, bufandas, gargantillas tejidas, artesanías y bisuterías diversas a base de capullos e hilos de seda son tejidos en los telares de cintura.

Un primer informe de actividades del Proyecto SEDA México durante el año 2020, reporta que a la fecha se ha preparado una exposición sobre el micromundo de la sericicultura en coordinación con la Universidad de las Américas de la ciudad de Puebla, Puebla. También, ha sido programado un Tercer encuentro de los Referentes del Proyecto SEDA Unión Europea en la Universidad Estadual de Maringá, Brasil y se ha brindado apoyo a los proyectos sericícolas de la zona huasteca del Estado de San Luis Potosí, de la Universidad Politécnica de Francisco I.

Madero en Hidalgo y las comunidades ancestralmente sericícolas del Estado de Oaxaca, San Miguel Cajonos y Teotitlán del Valle, transitan procesos de formulación y presentación de sus proyectos, han obtenido dos apoyos internacionales y avanzan en la gestión de huevecillos de gusanos de seda italianos. En octubre del 2020, en San Pedro Cajonos, en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca, fue inaugurado el Santuario del Gusano de Seda. Se ha colaborado con el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara, Jalisco, emprendiendo acciones de transformación de los espacios interiores.

La UCEMICH se ha sumado de manera formal a las acciones de colaboración con La Casita de Piedra - Centro Turístico de Capacitación Sericícola y Rebocería y el Proyecto SEDA México, accionando por medio del Laboratorio de Gestión Cultural y Humanidades Digitales de la Licenciatura en Estudios Multiculturales, en el marco del convenio de colaboración en materia de investigación, gestión cultural, turística y social celebrado entre la UCEMICH y el Patronato del Centro Turístico y de Capacitación Sericícola y Rebocería de Jiquilpan, Michoacán A.C.. Todo esto como resultado del proyecto PADES: Interpretación y Socialización Permanente de los Patrimonios Culturales y Naturales de la Región Ciénega de Chapala del Estado de Michoacán para su Puesta en Valor Mediante Productos Turísticos (2019).

Finalmente, la prospectiva del convenio es conjuntar acciones de colaboración en el diseño, desarrollo, se-

guimiento de acciones y procesos de generación y producción de proyectos y contenidos de interpretación patrimonial, haciendo uso de técnicas y herramientas de la gestión cultural y diversos formatos de mediación para propiciar la socialización y difusión de los patrimonios culturales y naturales regionales que repercutan en su puesta en valor mediante productos, proyectos y actividades turísticas, así como otras actividades complementarias como el impulso a las Industrias Culturales y Creativas con una visión sostenible basada en los ODS de la Agenda 2030.

7. REFERENCIAS

- ADELANTE (2017a). *Quiénes somos* | ADELANTE – Cooperación Triangular UE-ALC. Recuperado de: [Link](#)
- ADELANTE (2017b). *Proyecto SEDA – Sericicultura sustentable* | ADELANTE – Cooperación Triangular UE-ALC. Recuperado de: [Link](#)
- Aguilar-Ortega, T. (2011). Migración y desarrollo en el noroeste de Michoacán, 1995-2005. *Convergencia*, 18(55), 135-160. Recuperado de: [Link](#)
- Ávila-Meléndez, L. A., & Carrión-Gutiérrez, M. (2011). Organización de la investigación y desarrollo regional. En L. A. Ávila-Meléndez (Ed.), *Vinculación universitaria no hegemónica y desarrollo regional. Autonomía académica frente a la desigualdad social en Guanajuato y Michoacán* (pp. 105-198). México, DF: Instituto Politécnico Nacional.
- Bassegio, L. (2008). Migración e integración de los pueblos. *Revista América Latina en Movimiento*, 435, 33-40.
- Becerra, G. (2020). La Teoría de los Sistemas Complejos y la Teoría de los Sistemas Sociales en las controversias de la complejidad. *Convergencia*, 27, e12148. doi:10.29101/crcs.v27i83.12148
- Beutelspacher, C. R. (1999). *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Boehm, B. (1991). Las consecuencias individualizantes de la modernización. *Nueva antropología*, 11(39), 89-98. Recuperado de: [Link](#)
- Campos, T., & Castello, T. (1990). *Historia y arte de la seda en México*. México, DF: BANAMEX.
- Cantú-Martínez, P. C. (2018). Desarrollo sustentable: cultura, patrimonio cultural y natural en México. *Turismo y Sociedad*, 23, 25-40. [Link](#)
- Data MÉXICO (2021). *Jiquilpan: Economía, empleo, equidad, calidad de vida, educación*. Recuperado de: [Link](#)
- Dávila, M. (2013). Problemáticas ambientales en la Ciénega de Chapala: Pasado y presente. *DELOS: Desarrollo Local Sostenible*, 6(18). Recuperado de: [Link](#)
- García-Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Coord.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Granada: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- García-Corzo, R. V. (2016). Intentos de implementación de la industria de la seda en la Nueva España en el siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, 21(1), 118-144. Recuperado de: [Link](#)
- García-Segura, S. (2004). De la educación indígena a la educación bilingüe intercultural. La comunidad purhepecha, Michoacán, México. *Revista mexicana de investigación educativa*, 9(20), 61-81. Recuperado de: [Link](#)
- García-Torres, G. (1987). *Memorias de un inmigrante griego llamado Theodoro Pappatheodorou*. México, DF: CEFRAL.
- Gómez-Oliver, L., & Tacuba-Santos, A. (2017). La política de desarrollo rural en México. ¿Existe

correspondencia entre lo formal y lo real? *Economía Unam*, 14(42), 93-117. [Link](#)

Hernández, R. (2012). La vestimenta indígena: una manifestación cultural mexicana. *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, s/n, 151-159. Recuperado de: [Link](#)

Instituto Nacional de Antropología e Historia (2016). *Patrimonio inmaterial identidad y educación: Formar para el porvenir, una visión desde América Latina y el Caribe*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Secretaría de Cultura.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2016). *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015 Michoacán de Ocampo*. México, DF: INEGI. Recuperado de: [Link](#)

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2021a). *Clima. Michoacán de Ocampo*. México, DF: INEGI. Recuperado de: [Link](#)

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2021b). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), población de 15 años y más de edad*. México, DF: INEGI. Recuperado de: [Link](#)

Krotz, E. (1994). Cinco ideas falsas sobre “la cultura”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 9(191), 31-36.

Loeza-Lara, P. D., Ramírez-Sánchez, R. D., & Reyes-Téllez, M. A. (2015). La Ciénaga de Chapala, Michoacán: cambios y permanencias en la construcción regional. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 36(142), 237-259. Recuperado de: [Link](#)

Lucas-Estrada, F. (2019). Clasificación del Rebozo de Tenancingo. En J. A. Vargas-Castro, G. A. García Luna-Villagran (Comps.), *Diseño estratégico e incluyente para un desarrollo sostenible* (pp. 48-60). México, DF: Universidad Autónoma del Estado de México.

Lucas-Estrada, F., Gimenez-Chornet, V., & Utrillo-Cobos, S. A. (2018). Interpretación del origen de la palabra rebozo en documentos españoles. *Congreso de Investigación de Academia Journals.com*, 10(3), 1981-1984. Recuperado de: [Link](#)

Luna, U., Vicent, N., Reyes-Cabrera, W., & Quiñonez-Pech, S. H. (2019). Patrimonio, currículum y formación del profesorado de Educación Primaria en México. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 22(1), 83-102. [Link](#)

Mariscal-Orozco, J. L. (2007). Introducción: Política cultural y modelos de gestión cultural. En J. L. Mariscal Orozco (Comp.), *Políticas culturales. Una revisión desde la gestión cultural* (pp. 19-39). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Mariscal-Orozco, J. L. (2019). La caja de herramientas del gestor cultural. En C. Yáñez Canal, J. L. Mariscal-Orozco & Ú. Rucker (Eds.), *Métodos y Herramientas en Gestión Cultural. Investigaciones y experiencias en América latina* (pp. 29-45). Manizales: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: [Link](#)

Moreno-Nava, I., & Martínez-Pérez, J. (2019). Pensamiento Complejo como herramienta para generar investigación transdisciplinaria de los patrimonios desde procesos de la Gestión Cultural. En C. Yáñez, J. L. Mariscal & Ú. Rucker (Eds.), *Métodos y Herramientas en Gestión Cultural. Investigaciones y experiencias en América latina* (pp. 128-145). Manizales: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: [Link](#)

Motolinía, T. (1973). *Historia de los indios de la Nueva España*. México, DF: Editorial Porrúa.

Muñoz, A. (1997). Los temas transversales del currículo educativo. *Revista Complutense de Educación*, 8(2), 161-173. Recuperado de: [Link](#)

Organización de las Naciones Unidas (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para*

el Desarrollo Sostenible. Resolución aprobada por la Asamblea General Organización de las Naciones Unidas. Recuperado de: [Link](#)

Pescio, F., Zunini, H., Basso, C. P., Divo de Sesar, M., Frank, R. G., Pelicano, A. E., & Vieites, C. M. (2008). *Sericultura: manual para la producción*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) e Universidad de Buenos Aires-Facultad de Agronomía (UBA).

Ramírez-Garayzar, A. (2016). Sobre la adquisición del saber artesanal. ¿Qué hay detrás del “nomás viendo”? *Revista Trama Interdisciplinar*, 7(1), 217-231. Recuperado de: [Link](#)

Rangel, J. (2005). Poder informal e intermediación política en la ribera sur del Lago de Chapala: El caso de Tizapán el Alto, Jalisco. En J. M. Juárez Durán, B. Boehm Schoendube, M. Sánchez Rodríguez & A. Torres Rodríguez (Coords.), *Los estudios del agua en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago II* (pp. 217-240). Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara.

Rivera-Chávez, M. (2013). *Gestión ambiental en la subcuenca del lago de Chapala sobre fuentes de contaminación puntual y difusa: Establecimiento de una plataforma múltiple de participación* (Tesis de Maestría). Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán, Jiquilpan, Michoacán, México. Recuperado de: [Link](#)

Rodríguez-Ortega, A., Vargas-Monter, J., Ventura-Maza, A., Martínez-Menchaca, A., Rodríguez-Martínez, J., Ehsan, M., & Lara-Viveros, F. M. (2012). *Tópicos selectos de sericultura. Memoria de los Talleres del Proyecto Fomix-Hidalgo 2009-131264*. Hidalgo: UPFIM, CONACYT, FOMIX, Gobierno de Hidalgo, COCYTEH.

Rodríguez-Ortega, A., Vázquez-Cruz, E., Barrón-Yáñez, R. M., Ventura-Maza, A., & Rodríguez-Martínez, J. (2015). Primer reporte del ciclo biológico del gusano de seda eri (*Samia Cynthia Ricini*) (Lepidopte-

ra: Saturniidae) en el Valle del Mezquital, Hidalgo, México. *Entomología Mexicana*, 2, 474- 478.

Rojas-Rodríguez, J. A. (2013). *La educación rural durante el movimiento cristero en Michoacán, 1922-1929* (Tesis de maestría). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México.

Sandoval-Moreno, A., & Hernández-García, A. (2017). Transformación del territorio ribereño y la defensa del Lago de Chapala. *Revista El Cotidiano*, 32(201), 45-58. Recuperado de: [Link](#)

Turok-Wallace, M. (1988). *Cómo acercarse a la artesanía*. México, DF: SEP-Gobierno del Estado de Querétaro-Plaza y Valdés.

UNESCO (2010). *Políticas para la creatividad. Guía para el desarrollo de las industrias culturales y creativas*. España: UNESCO, Gobierno de España, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación – AECID.

Uribe-Salas, J. A. (1999). *Michoacán en el siglo XIX*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas.

Zebadúa-Carbonell, J. P. (2011). Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas. *LiminaR*, 9(1), 36-47. Recuperado de: [Link](#)



El Diablo Cojuelo; expresión de creencias y de visiones de la vida/ © Virginia Flores Sasso

Principales tensiones “PCI-Turismo” en el carnaval dominicano

Autores:

Virginia Flores-Sasso / Patricia Silvana San Martín

1. TURISMO Y CULTURA

En el marco del presente volumen se ha puesto en relevancia el valor del PCI y su potencialidad como agente socializador y dinamizador de inclusión social para el desarrollo sostenible tan necesario en la región del Caribe. En esta dirección, diversas formas y expresiones culturales se revelan como un atractivo turístico, son portadoras de identidad y tienen un alto valor educativo.

Es importante señalar que en la región caribeña la principal actividad económica es el turismo, lo cual impacta en casi todas las actividades que realiza la población. En lo general sería posible decir que turismo puede agregar valor a las expresiones culturales, fortaleciendo la identidad de los pueblos al mismo tiempo que contribuye al desarrollo social y económico. Sin embargo, no siempre el sector del turismo reconoce el valor que tiene el PCI y lamentablemente, en una significativa cantidad de casos, lo entiende sólo como un recurso pasible de ser manipulado. Ante esta problemática se deberían tener presente las Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2018) en lo referente al “Impacto del turismo en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y viceversa”¹³⁶

A raíz de la importancia que tiene la cultura para el

turismo, el subdirector-general de la UNESCO, Xing Qu, afirmó que:

El turismo ofrece una oportunidad tremenda para apoyar el desarrollo económico local, a la vez que rompe barreras entre las personas. El aprovechamiento de la creatividad y la innovación tecnológica, así como la protección del patrimonio es esencial para promover un turismo responsable y sostenible para apoyar y unificar a las comunidades en los próximos años. (Organización Mundial del Turismo [OMT], 2018)

En el 2018, durante la tercera conferencia mundial sobre turismo y cultura realizada en Estambul (Turquía), el periodista Rajan Data de la BBC realizó un debate con varios ministros de turismo y cultura. La principal conclusión del evento refiere a que el turismo y la cultura son indivisibles, y que es necesario aunar esfuerzos para que el turismo no sofoque el patrimonio cultural. Asimismo, se enfatizó que tanto los visitantes como la población local deben tener beneficios. Además, se advirtió que el principal desafío es extender el atractivo del turismo cultural más allá de los sitios establecidos, manteniendo al mismo tiempo un gran número de visitantes (OMT, 2018).

En Kutchan, Hokkaido, Japón, en el marco de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Cultura y el Turismo de la Organización Mundial del Turismo (OMT/UNESCO), se firmó en diciembre de 2019 la Declaración de los ministros de Turismo del G20, en la cual

136 VI.2.3 Impacto del turismo en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y viceversa

187. Los Estados Partes se esforzarán por garantizar que toda actividad relacionada con el turismo, ya sea estatal, pública o privada, respete debidamente la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial presente en sus territorios, así como los derechos, aspiraciones y deseos de las comunidades, grupos e individuos interesados. Para ello, se alienta a los Estados Partes a:

a) evaluar en general y específicamente el potencial del patrimonio cultural inmaterial para el turismo sostenible, así como el impacto del turismo en el patrimonio cultural inmaterial y el desarrollo sostenible de las comunidades, grupos e individuos interesados, prestando especial atención a prever las posibles repercusiones de las actividades turísticas antes de que se inicien;

b) adoptar medidas jurídicas, técnicas, administrativas y financieras adecuadas para:

i) garantizar que las comunidades, grupos e individuos interesados sean los primeros beneficiarios de cualquier turismo relacionado con su patrimonio cultural inmaterial, promoviendo al mismo tiempo su papel dirigente en la gestión de ese turismo;

ii) garantizar que la viabilidad, las funciones sociales y las significaciones culturales de ese patrimonio no se vean mermaidas o amenazadas en modo alguno por dicho turismo; y

iii) guiar las intervenciones de los que están involucrados en la industria turística, así como el comportamiento de los que participan en ella en calidad de turistas. (UNESCO, 2018: 38)

reafirmaron aplicar los modelos innovadores de política y gobernanza reflejados en proyectos punteros de turismo cultural, enriquecer el turismo a través de la transmisión de las culturas y el entendimiento mutuo, redefinir la gestión del turismo para avanzar en el empoderamiento de las comunidades locales y el turismo responsable, fortalecer capacidades orientadas al desarrollo del turismo cultural y una mayor comprensión de los valores compartidos.

Sin duda alguna, dado el crecimiento constante del sector turístico,¹³⁷ se están abriendo nuevas oportunidades a localidades que hasta hace poco tiempo no eran prioritarias como destino turístico (Jiménez de Madariaga & Seño Ascencio, 2018).

A raíz de la pandemia de coronavirus SARS-CoV-2 (COVID-19), en febrero 2021, la OMT señaló que la pérdida de ingresos está afectando gravemente a las comunidades, al patrimonio protegido y a los eventos, a los espacios e instituciones culturales, a la vez que debilita la competitividad de los destinos y la diferenciación de los mercados. Las directrices sobre turismo cultural subrayan también la necesidad del apoyo de los responsables públicos para que la cultura tenga una presencia relevante en los planes de emergencia y contingencia de los destinos turísticos. Cabe mencionar principalmente en impacto en las comunidades indígenas (OMT, 2021).

En las últimas décadas han surgido nuevas formas de turismo en torno al PCI, además del tradicional turismo étnico (Olivera, 2011), pero se advierte que no deben entenderse sólo como un recurso económico.

Dean MacCannell (2003), estudioso de la sociología del turismo, cuestiona el valor de las mercancías, supuestamente dependiente de los costes del proceso de producción. También plantea que, en estos tiempos, la mercancía sólo tiene valor en base a la “experiencia” que produce y afirma que las experiencias turísticas son culturales y que el ocio se construye a partir de ellas. Además, señala que el turista busca una vivencia auténtica y desea entrar en contacto con cosas que aún no ha experimentado.

La búsqueda de lo auténtico en entornos extraños al cotidiano es una motivación de larga data en la modernidad occidental. En este sentido, las actuales políticas de mercado vinculadas al turismo promueven el ocio como la búsqueda de experiencias “exóticas”. Se trata entonces de escapar de lo “mundano” (ligado a las grandes urbes), romper con todo lo que implica responsabilidades y tareas cotidianas del hogar y del trabajo (Barretto, 2007). Desde estas búsquedas, el PCI en el Caribe se ha vuelto un recurso atractivo para ser utilizado y explotado por los gestores turísticos.

Cabe advertir que la comercialización del PCI conlleva riesgos tales como la “turistificación”¹³⁸ al generar acciones inadecuadas de difusión y promoción (Jiménez de Madariaga & Seño Ascencio, 2018). Entre los atractivos turísticos, el carnaval ha sido foco de atención de los gestores turísticos regionales para su comercialización. Este evento, si bien es compartido por todas las islas y territorios continentales que limitan con el Mar Caribe, es a la vez diferenciador, ya que cada territorio presenta su singularidad.

En el Caribe encontramos que, en la actualidad, el carnaval se promueve de dos maneras: (a) como recurso, ya que es un incentivo al desarrollo económico

137 El turismo es la tercera actividad de mayor categoría de exportaciones del mundo, después de los productos químicos y los combustibles, y por delante de la automoción y de los productos agroalimentarios (Echavarría, 2020). Además, es una fuente básica de empleo y se ha convertido en una de las industrias globales de mayor crecimiento, con expansión constante a lo largo del tiempo más allá de situaciones críticas mundiales, lo que demuestra su fortaleza y resiliencia.

138 Dando cuenta además del impacto que sobre el PCI y la vida comunitaria tiene el hecho de que los servicios, instalaciones y comercios se orienten y conciben en relación al turista más que a los genuinos residentes.

local de una manera sostenible; (b) como producto, convirtiéndolo en una simple mercancía carente de identidad, sin valor patrimonial y con fines puramente económicos. Este impacto que tiene la masificación turística puede poner en peligro tanto el PCI como al patrimonio natural. Por tal razón uno de los retos que se presenta en este binomio turismo-cultura para el desarrollo sustentable, es lograr un equilibrio adecuado que no vulnere la riqueza y el vínculo inextricable que existe entre el PCI y el patrimonio natural.

2. BREVE INTRODUCCIÓN SOBRE EL CARNAVAL EN EL CARIBE

En el Gran Caribe el carnaval, aunque tenga nombres diferentes y se celebre de diversas formas, es un elemento unificador que tiene un interés en común: la manifestación de un pluralismo cultural entre sus participantes.

El carnaval es una fiesta pluriétnica y multicultural, un espacio en el que la libertad surge como el valor fundamental de la fiesta. Tradiciones precristianas europeas, como las saturnales y las dionisiacas, incorporaron en América características de algunas fiestas andinas prehispánicas y otras de origen africano (Gasca Lagarda, 2017).

Pero el Carnaval no es un simple rito sino la cristalización de una esencia, de lo profundo de la colectividad de donde emana (Lladó i Vilaseca, 2010). Para Peter Burke, el carnaval en el Nuevo Mundo es mucho más que una importación europea, pues como tantos otros elementos de dicha cultura se ha transformado durante su estancia en América, se ha traspuesto o traducido en el sentido de adaptarse a las condiciones locales. Estas transformaciones son más perceptibles en tres aspectos: el rol de las mujeres, la danza y la cultura africana (Burke, 2000: 195).

La institucionalización del carnaval en algunas so-

ciedades podría respaldar la teoría de que el mismo es una válvula de escape a condiciones sociales difíciles, y que la festividad se manipula como un mecanismo de control social autorizado por las élites. También podría argumentarse que su existencia y su evolución popular en algunos lugares son el resultado del conflicto sociopolítico y expresión de victoria de los grupos dominados. Lo que de ningún modo se puede ignorar es la historia social del carnaval para favorecer una visión netamente funcionalista o para invisibilizar la contribución cultural de uno o varios grupos humanos (de Friedemannt, 1998).

El carnaval es un objeto de estudio multiforme de gran complejidad que resulta estratégico en la indagación del fenómeno de las identidades y la teoría social, y para explicar los procesos de creación y composición estética y cultural desde lo local (un carnaval de una localidad) de un afuera distante, pero globalizado (Flores Martos, 2001).

Desde hace varias décadas, los estudios de afroamericana examinan con interés los procesos de construcción de la diversidad cultural. En el marco de una reintegración étnica, observan al carnaval como escenario testimonial de presencia y de resistencia cultural, cuyos perfiles y atributos tienen que ver con la asimilación de la violencia sufrida por los esclavos (de Friedemannt, 1998). Desde dicha complejidad, el carnaval del Caribe representa una fusión de etnias y culturas que se conjugaron en la región.

El investigador cubano Antonio Benítez Rojo (1998: 45-46) considera que el carnaval es “la gran fiesta del Caribe, que se dispersa a través de los más variados sistemas de signos como la música, canto, baile, mito, lenguaje, comida, vestimenta, expresión corporal, anclándose especialmente en el ritmo”. El mencionado autor señala que el carnaval es la mayor estrategia de los pueblos del Caribe para hablar simultáneamente de sí mismos y de sus relaciones con el mundo, con la historia, con la tradición, con la naturaleza, con Dios. Según Flores Martos (2001),

el carnaval es un complejo instrumento de memoria cultural mediante el cual las sociedades caribeñas exorcizarán cíclicamente la violencia de la Historia de la plantación y la esclavitud.

Esta festividad es un espectáculo gratuito, sin restricciones, donde toda la población puede participar espontáneamente sin importar género, condición social o económica, prejuicios y protocolos preestablecidos. En este mundo de los símbolos, de las esencias y de los contenidos, todo tiene una razón de ser y un papel que cumplir. En el carnaval convergen elementos artísticos, culturales, sociales, ideológicos, clasistas y espirituales, donde se gesta el reencuentro (Hernández & Tejeda Ortiz, 2007). Es un espacio de diálogo sobre identidad donde todos participan, tanto locales como visitantes o turistas. Estas sinergias, en el sentido de lo expuesto en la introducción de este capítulo, colaborarían en fortalecer vínculos intersectoriales entre el turismo y la cultura.

Como ya adelantamos, en el Caribe cada pueblo tiene su propio carnaval con características propias y personajes particulares que le otorgan identidad y definen cada región.

3. EL CARNAVAL COMO RECURSO TURÍSTICO

Resulta importante señalar que, en la región del Caribe, el atractivo de sus playas, el clima cálido tropical y la amplia biodiversidad opacaron la riqueza de otras expresiones, lo cual dio por resultado una baja diversificación de la oferta turística. No obstante, en los últimos años muchas de las islas y territorios del Caribe han desarrollado, de forma paulatina, un cambio significativo en su modelo económico, lo cual ha dado por resultado una mejora cualitativa y mayor segmentación de su oferta turística. Así, más allá del clásico turismo centrado en “sol y playa”, se está tratando de incentivar la oferta cultural, gastronómi-

ca y ecológica (Orgaz Agüera & Ortega Fraile, 2014). En este sentido, el carnaval ha tomado protagonismo como recurso turístico para atraer diversos públicos en fechas fuera de temporada alta: sin embargo, podría decirse que la turistificación está perjudicando de alguna manera a la diversidad de expresiones carnavalescas. A continuación, de modo general, mencionaremos algunos de los carnavales que han cobrado importante visibilización en el sector turístico y las principales problemáticas que enfrentan en relación al PCI:

- **Carnaval de Trinidad** (Trinidad y Tobago): se ha convertido en el carnaval más grande y de mayor importancia a nivel internacional del Caribe insular. La promoción que se le ha dado anualmente a este evento ha provocado el incremento de turistas en un 60% desde finales de la década de los 90 del siglo XX al 2004, registrándose más de 40.000 visitantes con un consumo aproximado equivalente a los 28 millones de dólares, lo cual representó algo más del 10% del consumo total anual por visitante (Ashley, Goodwin, McNab, Scott, & Chaves, 2006). Esto dinamizó la industria local vinculada a la fabricación de los disfraces y accesorios que acompañan al evento, así como una serie de sectores dentro de la economía local, como el entretenimiento, los medios de divulgación, hostelería y venta minorista, todo lo cual ha generado significativos ingresos a la nación. No obstante, no todo ha sido positivo, pues la actual fama que ha tomado el carnaval, que conlleva una gran asistencia de visitantes, ha provocado diferentes altercados violentos. Estos hechos se produjeron entre visitantes, locales y el personal de seguridad que se ha tenido que contratar para proteger el desfile. También ha habido otros incidentes fatales y se señala un significativo descontrol en lo relativo al número de personas y la capacidad efectiva de los lugares de esparcimiento. Ante esta situación circulan también discursos reaccionarios, por ejemplo el de la periodista Janine Mendes-Franco (2015), la cual menciona que algunas personas sostienen que la

pasión de los trinitenses por su festividad nacional es exactamente lo que contribuye a agudizar las lacras de la sociedad a través de una enfermedad a la que llaman “mentalidad de carnaval”. Otro aspecto que se señala con preocupación en los últimos años es que buena parte de la producción de los trajes del carnaval se ha deslocalizado a países como China, dejando a un lado la confección local. Esto impacta directamente en la sostenibilidad de la pequeña industria manufacturera regional.

- **Carnaval de Barranquilla** (Colombia): es una fiesta que conserva centenarias y fuertes tradiciones populares, ya que fueron las organizaciones de los distintos barrios y los grupos folklóricos quienes han mantenido vivo ese patrimonio cultural (Lizcano Angarita & González Cueto, 2010). En este carnaval se observa la convivencia de diversas expresiones tradicionales con manifestaciones contemporáneas de arte popular: reúne en un mismo espacio expresiones folklóricas de más de un siglo de existencia con otras recién creadas, influenciadas muchas veces por la cultura popular, el cine y la televisión (Mariano & Endere, 2016). El Espacio Antropológico del Carnaval de Barranquilla logró en 2003 ser reconocido por la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. En 2008, la manifestación fue incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Sin embargo, el éxito y popularidad del Carnaval de Barranquilla lo transformó en una manifestación profesional. A pesar del desarrollo económico que generó en muchas personas de bajos ingresos, su fama se convirtió en una amenaza potencial para la salvaguarda de las expresiones tradicionales asociadas al carnaval (de Oro, 2010).
- **Carnaval del puerto de Veracruz** (México): a pesar de que trascendió por su alegría y reconocimiento en el ámbito nacional e internacional, e incluso ha sido denominado como “el más alegre del mundo”, ha perdido mucho de su original autenticidad como valor cultural por efectos de la comercialización que

estas fiestas han sufrido a lo largo de los años (Vargas Medina, 1996). Según cifras del comité organizador, en 2018 asistieron cerca de un millón de visitantes durante los ocho días que dura el carnaval, con casi un 100% de ocupación hotelera. Para lograr mayor impacto a nivel internacional el estado de Veracruz decidió financiar el evento, lo cual provocó una transformación de las fiestas pues comenzaron a depender del apoyo gubernamental. En 2019, las disputas políticas entre partidos sobre el presupuesto del carnaval pusieron en riesgo su realización.

Cabe mencionar otros carnavales que también revisiten interés, pero no acreditan un impacto internacional como los ya mencionados. Estas festividades afrontan otras problemáticas como por ejemplo la falta de apoyo gubernamental que puede suscitarse por diversos motivos, a saber:

- **Carnaval de Limón** (litoral caribeño de Costa Rica): su origen se debe a Mr. Alfred King, quien trabajó en el Canal de Panamá y tuvo la iniciativa de organizar el primer carnaval en 1949. La fecha escogida fue el 12 de octubre por ser feriado, lo que atraería la atención hacia una región olvidada según el testimonio de King (Chang & González, 1999:192). El Carnaval creció en comparsas, carrozas, desfiles de bandas y otras actividades como venta de comidas, con una tendencia tanto a la comercialización como a la diversificación cultural, pues al inicio el foco eran las tradiciones afrocaribeñas. Luego se abrieron otros espacios: el desfile del dragón de la colonia china, las artesanías indígenas y, en el 2018, las danzas árabes. En la actualidad predomina la presencia de la población local, que alza su voz sobre la reducción del turismo por la falta de apoyo del gobierno local. En el 2020 y 2021 este carnaval, como otras actividades culturales de la región, fue suspendido por la pandemia.
- **Carnaval de Jacmel** (Haití): aunque el carnaval más importante del país se celebra en Puerto Príncipe, este es considerado por su población como

el más colorido y el mejor de esa nación. Es importante destacar que el mismo mantiene gran cantidad de sus tradiciones y se caracteriza por sus singulares máscaras de papel maché de fabricación artesanal, así como por el apoyo y la colaboración de toda la comunidad. El ambiente musical está asegurado por dos grupos rivales. Si bien el flujo del turismo internacional es muy bajo no se constituye como un problema. El carnaval es financiado principalmente por el gobierno y familias haitianas adineradas, pero los problemas políticos y económicos del país han generado serios inconvenientes al carnaval, principalmente agravados por los desastres naturales que han sufrido reiteradamente.

3.1 EL CARNAVAL EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

Según Hernández y Tejeda Ortiz (2007), la primera manifestación de carnaval en América surgió en la ciudad de Santo Domingo, aproximadamente hacia 1520. Este se celebraba durante las carnes toledas, que es el período que comprende los tres días anteriores al miércoles de ceniza, día en que empieza la cuaresma.

Desde su inicio el carnaval era un espacio participativo de libertad, de empoderamiento contestatario y subversivo, y tenía como escenarios los espacios públicos de la ciudad. En un principio se organizaba un calendario de festejos carnalescos que estuvo relacionado a eventos religiosos ligados a los santos patrones o a la virgen, también se lo vinculó a eventos históricos y políticos, así como a celebraciones sociales.

El carnaval en su devenir histórico tuvo cada vez más arraigo en el pueblo dominicano. El crecimiento de la ciudad y el surgimiento de barrios populares hicieron posible que esta fiesta tomara un significado identitario relevante para la población, fortaleciendo el sentido de pertenencia, llegando incluso a formarse comparsas por barrios.

En la segunda mitad del siglo XX, bajo un gobierno democrático, las instituciones comenzaron a apoyar al carnaval otorgando sumas de dinero y otras facilidades para su realización. Con el auge del turismo se redefinió el carnaval dominicano y a partir de 1983 se institucionalizó el Desfile Nacional de Carnaval como refuerzo a la identidad nacional. Junto al desfile se instauró anualmente una reina y un rey del carnaval y comenzaron a popularizarse las comparsas barriales.

En el carnaval dominicano se puede apreciar una criollización, diversidad e identidad en cada uno de los personajes que se presentan. Los mismos son la herencia del mestizaje y toda la historia que ha vivido el pueblo dominicano. Las máscaras, los trajes y accesorios, son elementos esenciales en el carnaval. La forma, el tamaño y el contenido de ellos han sido tradicionalmente expresiones de la creatividad de los artistas y artesanos calificados que representan de forma singular a los personajes tradicionales. Estos creadores conocen y mantienen vivas las técnicas tradicionales que utilizan como es el caso del “papel mache”, que no es más que tiras de papel unidas con pegamento. El diseño y confección del traje y los accesorios como la vejiga, demanda un significativo trabajo profesional y colectivo (Hernández & Tejeda Ortiz, 2007).

Todos los elementos son muy personales y responden a las intimidades y convicciones de los protagonistas porque son una prolongación del sí mismo, de sus creencias y de sus visiones de la vida. Así surgen personajes icónicos y únicos con características muy particulares. En la República Dominicana el personaje más popular es el “diablo cojuelo”, el cual se representa de manera distinta en varias regiones del país.

Sin embargo, en las últimas décadas a raíz de la mediatización turística y económica del carnaval, las tradicionales máscaras se comenzaron a transformar a partir de la incorporación de elementos importados. Asimismo, en los rituales que acompañan al carnaval y en los espacios de socialización, se fue integrando



Niños en el carnaval, creando lazos entre generaciones / © Virginia Flores Sasso

música no tradicional. En estos espacios, tradicionalmente punto de encuentro de la comparsa, se hacían rituales invocando la protección de las deidades antes de la marcha callejera. En la actualidad, si bien siguen siendo un punto de encuentro, se han transformado en discotecas donde las grandes empresas comerciales promocionan sus productos.

Otra amenaza que ha sufrido el carnaval dominicano provino de proyectos implementados por algunos sectores económicos y sociales elitistas que han promovido el “encierro” del carnaval en salones a los fines de “occidentalizarlo”, argumentando el cumplimiento de ciertos estándares internacionales de calidad de servicio. Estas iniciativas significan un profundo borra-



Elementos artesanales del carnaval dominicano / © Virginia Flores Sasso

miento del devenir socio-histórico-cultural de esta festividad y dejan al descubierto su instrumentalización a partir de la búsqueda de altos réditos comerciales a expensas de tergiversar y manipular el valor del PCI.

4. ANÁLISIS MULTIDIMENSIONAL DEL ROL DEL TURISMO EN EL CARNAVAL DOMINICANO.

A continuación, desde las dimensiones del modelo “PCI-Inclusión Social” abordaremos algunos aspectos de los carnavales de la República Dominicana.

4.1 DIMENSIÓN TERRITORIAL Y/O SOCIOAMBIENTAL

En la República Dominicana hay regiones donde coexisten varios carnavales. Sin embargo, todos ellos están arraigados en sus respectivas áreas y se agrupan en la ciudad de Santo Domingo donde convergen en un día determinado, que además se inscribe como el cierre del carnaval. Como ya fuera dicho, en la isla de Santo Domingo se celebró la primera manifestación carnavalesca de América, y para los dominicanos esto es un orgullo que se celebra y se recuerda en cada carnaval.

Este carnaval atrae a un gran número de turistas tanto nacionales como extranjeros. Para algunos esas fechas son casi sagradas, incluso parte de la diáspora dominicana toma sus vacaciones en ese período para poder participar de diversas formas. Asimismo, gran parte de la población aprovecha los fines de semana para visitar y disfrutar de todos los carnavales, culminando con el de la ciudad de Santo Domingo.

El turismo se vuelve un impulso para el desarrollo rural, pero a la vez es un problema ya que no se han realizado estudios sobre la capacidad de carga del territorio, y en muchas ciudades donde ya son populares sus carnavales, se están produciendo daños en el mismo: aumento de basura, insuficientes estacionamientos y una contaminación sonora producto del alto volumen de la música que se instala en los diversos puestos ambulantes, colmados, restaurantes y terrazas. Se echa en falta una planificación sustentable del uso de los espacios públicos durante el evento.

En definitiva, es esencial que de forma intersectorial se replantee el turismo de forma sustentable, tomando en cuenta integralmente el impacto de esta actividad en la presente dimensión socioambiental.

4.2 DIMENSION SOCIOECONÓMICA

A nivel socioeconómico el Carnaval tiene un peso y un potencial importante en el desarrollo local, ya que genera oportunidades de empleo, ingresos, dinamiza los territorios, entre otros. Asimismo, beneficia tanto a emprendedores como empresarios, cocineros, artesanos, artistas, músicos, cantantes, compositores, coreógrafos, bailarines, maquillistas, diseñadores de disfraces, costureros, etcétera. Todo ello abona al crecimiento de las pequeñas y medianas empresas (PYMES).

También promueve la autogestión, logrando que cada vez sean más organizaciones, instituciones e individuos los que aportan con fondos o especies al carnaval (disfraces, bandas de músicas, promoción en los medios de comunicación, auspicio de viajes, etc).

Por otro lado, cabe destacar que los grupos que participan en el carnaval, desde su inicio, funcionan como una especie de cofradía con un nombre y estructura jerárquica. Estos grupos incluso prestan a sus integrantes ayudas sociales o económicas ante la enfermedad o necesidad y también a la comunidad que representan. La solidaridad es un factor clave en este tipo de relaciones.

4.3 DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL

Desde principios del siglo XXI se puede observar el apoyo que han dado las instituciones públicas y privadas al desarrollo del carnaval. Los ministerios de cultura y el de Turismo, así como las municipalidades, apoyan económicamente a los organizadores del carnaval de todas las regiones del país. Además, ambos ministerios ofrecen cursos con diversos temas, todos relacionados al carnaval, a los fines de que la población pueda mejorar la gestión del evento

en todas sus facetas. Es de destacar que de forma autónoma algunos grupos carnavalescos van integrando miembros más jóvenes, divulgan las tradiciones y las registran con la intención de mantener y salvaguardar el PCI del carnaval.

Cabe advertir que hay lugares en la región donde el carnaval no logra desde la comunidad una buena articulación en su organización, lo cual favorece a cierto sector político que, considerando esta debilidad, influye en la toma de decisiones estratégicas. Este accionar da por resultado una instrumentalización del evento que pasa a ser utilizado como un recurso de promoción del poder político de turno. Asimismo, esta politización del carnaval se ha multiplicado y profundizado en relación a los recursos económicos posibles de captar. Por tales motivos, se advierte la importancia de salvaguardar el espíritu de libertad que caracteriza al carnaval en sus múltiples dimensiones, activando procesos de fortalecimiento de la agencia comunitaria a los fines de evitar la mencionada instrumentalización.

4.4 DIMENSIÓN CULTURAL

El carnaval dominicano sigue siendo la vía de expresión del pueblo frente a los procesos de globalización que se están imponiendo, dando cuenta de su resiliencia. Lo entendemos como una reinterpretación y resignificación de los rituales al objeto de preservar/continuar la tradición, ya que vincula el pasado, presente y futuro comunitario. Entonces, esta manifestación dinámica en sus cambios mantiene a su vez las tradiciones y teje lazos de continuidad entre generaciones.

De modo general, todas las expresiones carnavalescas otorgan sentido de pertenencia a sus integrantes. Es una práctica transgeneracional que estructura el calendario, genera un antes y un después en la vida cotidiana de gran parte de la población que se prepara todo el año para esta fiesta.



Personaje “Roba la Gallina”, criollización de la herencia española / © Virginia Flores Sasso

Sin embargo, los procesos de turistificación que actualmente observamos ponen en debate aspectos de lo identitario y también lo inherente al valor de cambio, es decir, los intereses que devienen de la actividad turística global.

4.5 DIMENSIÓN TÉCNICO-COMUNICACIONAL

Los procesos de mediatización actuales, y específicamente la industria del entretenimiento, han favorecido la difusión y promoción del carnaval lo cual les ha redituado importantes ganancias comerciales. Podría decirse que el consumo masivo del evento lo ha transformado en un carnaval mediático.

Diversas marcas de bebidas, comidas y telefónicas, entre otras, realizan todo un mercadeo alrededor del carnaval, incluso patrocinan y promocionan espacios dentro del propio desfile llegando a influir en los disfraces y en los colores de estos.

También las redes sociales como Facebook, WhatsApp y Twitter se han apropiado de esta manifestación cultural, donde se lo promueve y transmite en tiempo real, se publican eventos relacionados tales como excursiones, fotos personales y todo tipo de actividades diversas que van sucediendo en torno a él. Estas redes también funcionan como repositorios abiertos donde se archivan y comparten registros fotográficos y audiovisuales.

A raíz del COVID-19 se ha utilizado la televisión y otras plataformas web para mediatizar el carnaval en otros formatos, lo cual da cuenta de su versatilidad y vigencia. Esta situación impuesta por la pandemia dio lugar a la realización de audiovisuales y cortometrajes con temas relacionados al carnaval y su historia que acercaron a la audiencia diversos aspectos de significativo valor cultural.



El diseño y confección de los disfraces se ha ido transformando / © Virginia Flores Sasso

4.6 DIMENSIÓN EDUCATIVA

El carnaval ha sido objeto de estudio desde hace tiempo y en la academia se ha presentado como un elemento transversal para comprender la identidad y las expresiones de resistencia y sincretismo religioso. En este sentido se lo reconoce como dentro del PCI de la nación, no obstante, en los últimos años, la influencia del turismo y la economía de mercado han generado fuertes alteraciones y cambios en esta expresión.

En diversas regiones del país el carnaval ha sido un recurso pedagógico para estudiantes de todas las edades, especialmente para los más pequeños. Todos los centros educativos durante el mes de febrero lo dedican al carnaval y a la representación de personajes históricos y tradicionales. En este sentido se

trabajan de forma activa los valores de este acontecimiento, experimentando además el estudiantado los diversos roles de la comparsa carnavalesca. Cabe señalar que el maquillaje, el vestuario, la música y el baile son un atractivo para los más jóvenes, motivados por la historia a través del juego simbólico.

En el nivel secundario y superior el tema que nos convoca se trata de manera transversal referido a contenidos curriculares de la historia regional. No obstante, es necesario trabajar más en profundidad la problemática que hoy enfrenta el carnaval como PCI. Desde la compleja trama que hace a lo identitario, social, expresivo, lingüístico y territorial-ambiental, el carnaval dominicano es un elemento clave en la educación para la convivencia y el desarrollo sustentable.

5. REFLEXIONES FINALES

En este capítulo hemos puntualizado algunos beneficios y varios problemas que se presentan cuando la actividad turística en torno al carnaval carece de un plan que considere la salvaguarda de este en su calidad del PCI.

En acuerdo con Mariano y Endere (2016) en su análisis sobre el carnaval de Barranquilla, encontramos algunas problemáticas similares en los carnavales dominicanos que se pueden mencionar como factores de riesgo:

- Los costos de producción, participación y organización resultan excesivos para las comunidades, lo cual impacta en la autonomía y despliegue de creatividad. La viabilidad y sustentabilidad de los procesos previos y los propios del momento festivo comienzan a depender de modelos de comercialización o de políticas partidistas que desconocen el valor del PCI. Esto reafirma la necesidad de pensar en profundidad indicadores socioeconómicos y político-institucionales relativos a la problemática PCI-Inclusión social.
- Falta de protagonismo en relación al PCI y la práctica de estas manifestaciones del carnaval de forma articulada y activa, tanto en los espacios educativos formales como no formales e informales, desde el nivel inicial al superior y en rangos etarios heterogéneos (intergeneracional). Resulta insoslayable concebir la apropiación valorativa de esta manifestación por parte de las nuevas generaciones como un hecho experiencial de transmisión y co-construcción socioeducativa por parte de la comunidad en su conjunto. Esta co-construcción, por un lado, podría fortalecer los procesos de agencia integrando lo intersectorial y por otro, puede contrarrestar en los jóvenes los efectos negativos sobre la valoración del PCI que trae aparejada la espectacularización

comercial de esta fiesta promovida por la industria turística.

- Proyectos comerciales destinados a un público objetivo que, centrados en eventos o actividades, restringen el libre acceso de todas las personas al conocimiento, el uso y el disfrute del carnaval.

Por estas razones, es insoslayable co-construir e implementar modelos de gestión, planes de salvaguarda del PCI donde se defina intersectorialmente una metodología de actuación contextualizada.

En relación a los visitantes, un aspecto a considerar es la mejora de la información que se le proporciona al turista, poniendo en valor los aspectos que singularizan y contextualizan a cada carnaval de la región y al PCI. Esto implica profundizar los estudios al respecto y respetar los legados comunitarios. Sería recomendable que la información turística esté presente en distintos soportes mediáticos y sea consensuada por los grupos intervinientes.

Asimismo, es clave brindar a los visitantes un adecuado bienestar en cuanto a su estadía que no impacte en la calidad del ecosistema y que a su vez brinde las condiciones sanitarias adecuadas. Asumir este reto también es pensar en la mejora de la calidad de vida de las comunidades locales y brindar líneas crediticias al pequeño y mediano emprendedor.

En síntesis, y en un plano cultural más amplio que el caso del carnaval que tratamos, reiteramos la imperiosa necesidad de activar procesos de agencia intersectoriales. Los mismos tienen que tener un claro horizonte de equilibrio en relación al beneficio de todas las partes, considerando la actual situación donde las comunidades portadoras quedan particularmente excluidas de los réditos económicos y desdibujadas por los procesos de turistificación.

6. REFERENCIAS

Ashley, C., Goodwin, H., McNab, D., Scott, M., & Chaves, L. (2006). *El peso del turismo para la economía local del Caribe. Guía de buenas prácticas*. Santo Domingo: Alianza del Turismo contra la Pobreza y la Organización de Turismo del Caribe.

Barretto, M. (2007). *Turismo y cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas*. El Sauzal: Pasos.

Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.

Burke, P. (2000). La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos. En P. Burke (Ed.), *Formas de historia cultural* (pp. 191-206). Madrid: Alianza editorial.

Chang, G & González, F. (1999). Los carnavales del Limón. En Chang, G. et al. *Nuestra Cosmovisión: Creencias, Prácticas y Rituales* (192-197). San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana, CECC.

de Friedemannt, N. (1998). Rutas del carnaval en el Caribe. *Cuadernos de Literatura*, 4(7-8), 156-166. Recuperado de: [Link](#)

de Oro, C. (2010). Las paradojas de la preservación de las tradiciones del carnaval de Barranquilla en medio del mercantilismo, la globalización y el desarrollo cultural. *Revista Brasileira do Caribe*, 10(20), 401-422. Recuperado de: [Link](#)

Echavarría, A. (5 de agosto de 2020). Covid-19: Aprendizajes para el turismo. *El Dinero*. Recuperado de: [Link](#)

Flores Martos, J. A. (2001). Un continente de carnaval. Etnografía Crítica de carnavales americanos. *Anales del Museo de América*, 9, 29-58. Recuperado de: [Link](#)

Gasca Legarda, M. (2017). El Congo Grande de Barranquilla, el Congo de Oro del Carnaval. *Memorias*.

Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe colombiano, 32, 227-253.

Hernández, M., & Tejeda Ortiz, D. (2007). *Carnaval popular dominicano*. Santo Domingo: Banco Popular.

Jiménez de Madariaga, C., & Seño Ascencio, F. (2018). Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y turismo. *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 4(2), 349-366. Recuperado de: [Link](#)

Lizcano Angarita, M., & González Cueto, D. (2010). El Carnaval de la vía 40, un vistazo en contravía. *Revista Memorias*, 7(13), 202-225. Recuperado de: [Link](#)

Lladó i Vilaseca, J. (2010). Carnavales en el trópico y en el Caribe: visiones literarias e identidades continentales. *Revista Brasileira do Caribe*, 10(20), 363-376. Recuperado de: [Link](#)

MacCannell, D. (2003). *El turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Editorial Melusina.

Mariano, M., & Endere, M. L. (2016). Carnavales y patrimonios: diálogos sobre identidades y espacios de participación. *Memorias. Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe*, 32, 10-41.

Mendes-Franco, J. (2015). Trinidad y Tobago tiene una “mentalidad de carnaval” ¿De verdad es tan terrible? *Global Voices*. Recuperado de: [Link](#)

Olivera, A. (2011). Patrimonio inmaterial, recurso turístico y espíritu de los territorios. *Cuadernos de Turismo*, (27), 663-677. Recuperado de: [Link](#)

Organización Mundial del Turismo (2018). *Conferencia OMT/UNESCO: El turismo cultural mantiene las comunidades y el patrimonio vivo*. Recuperado de: [Link](#)

OMT (2021), *UNWTO Inclusive Recovery Guide – Socio-cultural Impacts of Covid-19, Issue 4: Indigenous Communities*. Madrid: UNWTO. [Link](#)

Orgaz Agüera, F., & Ortega Fraile, F. J. (2014). Análisis de la situación actual del turismo de sol y playa en el Caribe. Un estudio del caso. *International Journal of World of Tourism*, 1(1), 60-68. [Link](#)

Prieto Sanz, M. A. (2017). La documentación turística a nivel internacional. *Estudios Turísticos*, 213-214, 11-30. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (2018). Impacto del turismo en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y viceversa. En *Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, (VI.2.3) París: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

Vargas Medina, M. R. (1996). El carnaval de Veracruz, historia, desacato y rito. *Revista Extensión*, 30, 49-51. Recuperado de: [Link](#)



Tarapacá en el Mundo: experiencia de puesta en valor de la religiosidad popular mariana en el Norte Grande

Autores:

Bernardo Guerrero Jiménez / Francisca Basaure Aguayo

1. LA REGIÓN DE TARAPACÁ

La región de Tarapacá, ubicada en el desierto de Atacama, comparte fronteras con Perú y Bolivia. Fue anexada a la soberanía chilena producto de la guerra del Pacífico (1879-1884). Desde la primera mitad del siglo XIX hasta los primeros 50 años del siglo pasado, exportó salitre a todas partes del mundo.

En la geografía del Norte Grande se pueden observar cuatro pisos ecológicos: la costa, la pampa o desierto, las quebradas y el altiplano. Desde la costa al altiplano, las diferentes altitudes son escenario de diversas ocupaciones —en el mar la pesca, en el desierto la minería, en las quebradas la agricultura y en las tierras altas la ganadería, agricultura y artesanía—. Etnias como la aymara, la quechua y los changos —en la costa—, dan cuenta de la diversidad étnica de la región. Tarapacá, en base a lo dicho, posee variopintas identidades. Cada grupo produce la suya, no exenta de influencias y de resignificaciones (Guerrero, 2009).

En la costa, producto de la explotación salitrera, existe, aunque no con todo el cuidado que se merece, una arquitectura basada en la construcción de madera de pino oregón (Advis, 2002), un diseño *georgian* que marcó a las ciudades del Norte Grande de Chile. Además, hay vestigios de momias de Chinchorro (Arriaza, 2015), los habitantes más antiguos de la humanidad, cuyos restos se encuentran en el subsuelo urbano. La explotación del guano por toda la costa aún deja ver sus huellas, sobre todo en el sector sur llamado Pabellón de Pica (Zolezzi, 1993). Por otro lado, el patrimonio deportivo se manifiesta en la existencia de clubes de fútbol, boxeo, hipismo, tiro al blanco, básquetbol, béisbol, natación, atletismo, entre otros, como el waterpolo, judo, la boga (Guerrero, 1992), que evidencian la influencia británica, norteamericana, italiana y japonesa.

En la llamada depresión intermedia o pampa, se observa un variado patrimonio arqueológico de geoglifos y petroglifos que ha sido objeto de estudios diver-

sos (Pimentel & Barros, 2020) y que hoy buscan ser declarados como patrimonio de la humanidad.

En el oasis de Pica y Matilla, iglesias coloniales (Advis, 1995) evidencian la temprana presencia de españoles en esta zona. Además, como producto de la explotación del salitre, se encuentran, por lo menos, 150 oficinas salitreras, de las cuales dos, Humberstone y Santa Laura, fueron nombradas patrimonio de la Humanidad en 2005. En La Tirana, un pequeño pueblo en medio del desierto, se realiza cada año una masiva peregrinación. Personas de Arica, Iquique, Tocopilla, Antofagasta e incluso de Copiapó y de Santiago, organizadas en cofradías religiosas, se desplazan a la fiesta que se realiza cada 16 de julio, fiesta que se vio interrumpida, en el año 2020, debido a la crisis sanitaria originada por la pandemia de COVID-19.

Esta breve caracterización de la región sirve como marco general para comprender que, en cada uno de los territorios que la componen, existe un variado patrimonio cultural inmaterial.

2. DESARROLLO Y PATRIMONIO

Si hay algún concepto que animó la vida social, económica, cultural y política de la segunda mitad del siglo XX, es sin duda el de desarrollo. La promesa y consecución del mismo ha dinamizado guerras, conferencias de paz, desarme y un largo etcétera. Sin embargo, el desarrollo como concepto tiene su genealogía, y su partida de nacimiento es posible encontrarla en la palabra progreso.

La modernidad se sostiene en la fe en el progreso centrada en el avance de la ciencia y la tecnología (Bury, 1971). Aunque hoy en día, la palabra progreso no maravilla como antes, aún es posible, sobre todo en el sentido común, observar el tremendo prestigio que ésta tiene. Como paradoja, en los sectores más



Saludo de caporales de la Asociación de Bailes Religiosos Victoria Alianza, Fiesta de La Tirana, 2018. / © Francisca Basaure Aguayo

pobres del tercer mundo, muchas poblaciones sin agua, luz ni alcantarillados se llaman “Progreso”.

La Unión Soviética trabajó casi en forma mesiánica el concepto y los Estados Unidos al concluir la segunda Guerra Mundial, se convirtieron en los paladines de la civilización occidental, defensores y exportadores de su estilo de vida. La Alianza para el Progreso fue un signo emblemático de esa tradición.

El mundo dividido en dos bloques ofrecía al resto de la humanidad, bajo diferentes estéticas, lo mismo: progreso. En ambos casos el enemigo era uno solo: la ignorancia y la superstición. El progreso se nos presentaba en forma de electrodomésticos, conquistas espaciales, automóviles, etc.

En los años 50, el presidente Truman lanza la era del desarrollo. Las regiones que antes eran conocidas como incivilizadas o atrasadas empezaron a llamarse subdesarrolladas. Detrás del nuevo concepto quedó

implícita la marca del progreso:

Ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas pre-científicas y preindustriales están condenadas (...). La resistencia (...) no puede salvar a los valores tribales (...). No les queda más alternativa que aceptar inteligentemente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que le acompañan.

No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido. Nuestra gente no sólo come mejor, duerme mejor, tiene alojamientos más confortables, se traslada mejor y más cómodamente y vive más tiempo de lo que los hombres jamás lo han hecho. Además de oír la radio y mirar la televisión, lee más libros, escucha más música y ve más películas que ninguna otra generación previa o ningún otro pueblo lo ha hecho. En el clímax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez

científica y los logros artísticos. Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables. (Sbert, 1996: 303)

Los supuestos de esta concepción de desarrollo descansan a su vez en una nueva forma de mirar al tiempo, a la historia y a la humanidad. El tiempo ya no es cíclico, no retorna eternamente sobre sus ejes fundacionales en el que encuentra su razón de ser, no es el tiempo primordial del que habla Eliade (1968) en el que los hombres participan solidariamente en la renovación del Cosmos junto a los dioses. El tiempo es ahora lineal. No hay espacio para el destino y tampoco cabe la Divina Providencia. Lo humano se define desde una ontología signada por lo racional y autónomo (Bauman, 1997). Racional por la capacidad de controlar su subjetividad y actuar de acuerdo a las disposiciones entre medio y fines. Así, la racionalización, deviene en la modernidad, como guía y motor de la puesta en acto. El ser, en su autonomía, se erige en el centro del universo por lo cual ya no depende de los dioses y, el tema de la fe y de la salvación son aspectos que sólo se reflexionan en el ambiente de lo íntimo, en la esfera de lo privado. En este sentido, la modernidad se define como un movimiento histórico de la racionalización de la experiencia social, de dominio sobre la naturaleza, como un triunfo progresivo y total de la epistemología racional-cristiana (Dussel, 1994).

La siguiente cita así lo dice:

El progreso consagra la sustitución de la esperanza, que confía en la bondad de la naturaleza o la divinidad, por la expectativa de un futuro promisorio proyectado y construido por los instrumentos del hombre. Excluye la visión tradicional de las limitaciones del hombre, junto con la creencia en poderes superiores al suyo. La humildad, de santa virtud se convierte en excéntrica herejía. Las condenas de la codicia, primordiales en todas las sabidurías tradicionales y la filosofía, se transforman en exhortaciones a entregarse a ella, abiertamente o bajo el disfraz del trabajo. Tal pecado

se percibirá en lo sucesivo como el motor psicológico del progreso. (Sbert, 1996: 305)

Las ideas sobre el desarrollo habrían de propagarse rápidamente en este sector del mundo. Como ya no somos atrasados o incivilizados, sino subdesarrollados, la tarea es ofrecer el desarrollo como una meta a alcanzar, meta que cada vez que nos parece cercana, se nos aleja más.

El desarrollo como tema ha sido planteado por una significativa cantidad de cientistas sociales, ya sea enfatizando algunos aspectos como negando otros; tanto las perspectivas de izquierdas como de derechas coinciden con ese ideario.

En nuestro continente, la revolución cubana se alza como respuesta al subdesarrollo y a la explotación. La Alianza para el Progreso reacciona a la amenaza castrista. Bajo el rótulo de “ayuda para el desarrollo” se legitiman invasiones, se destruyen los recursos naturales, se sacrifica la democracia, se violan los derechos humanos. Las últimas dictaduras conjugaron la Doctrina de la Seguridad Nacional con el neoliberalismo, acaso la faceta más nueva del desarrollo. El neo-populismo que aparece en América Latina ofrece la democratización en el consumo. El neoliberalismo, en el resto del continente, trata de ecualizar lo imposible: el modelo con la igualdad de oportunidades.

2.1 DESARROLLISMO Y DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

América Latina ha sido objeto de diversas políticas de desarrollo. Todas ellas caben bajo la denominación de “políticas desarrollistas”. Por éstas se ha de entender al conjunto de acciones (técnicas y de planificación, de control y de asignación de recursos) destinadas a sobrepasar la situación de subdesarrollo. Sin embargo, el relevar el aspecto material no significa necesariamente que la pobreza desaparezca.

El “desarrollismo” como tendencia, como bien señalan Morandé (1987) y van Kessel y Droogers (1988), está presente en todas las escuelas: desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) hasta la Escuela de Chicago, pasando por la Teoría de la Dependencia.

El desarrollismo ha tenido como motivo el soslayar aspectos importantes de la configuración de América Latina, por lo que asuntos como la identidad cultural y la religión son ignorados. Para estas tres escuelas, uno de los objetivos principales debía ser el provocar la pérdida de significación pública de la religión. Esta era vista como “un obstáculo al desarrollo” o, como Carlos Marx, en su tiempo y contexto, lo metaforizó como un “opio del pueblo”.

Lo anterior tiene dos raíces que es necesario discutir. Una de ella se relaciona con el origen europeo de los modelos aplicados en América Latina y la otra, parte de una imagen-meta trazada en Europa donde la religión y la cultura, por obra del proceso de secularización, se ha convertido en un asunto privado.

Siguiendo a Morandé (1987), se pueden usar como sinónimos conceptos tales como modernización, desarrollismo y secularismo; en el sentido de que estos tres términos parten del supuesto que el desarrollo en América Latina sólo se logra en la medida en que los valores culturales, tales como la religión popular, desaparezcan o bien pierdan importancia como fenómenos de masas.

El desarrollismo en nuestro continente, según Morandé (1987), ha recorrido tres etapas. Una de ellas, la primera, es la aplicada por mediación de la sociología de Parsons. La idea es transformar a América Latina en una sociedad moderna. En este marco paradigmático el modelo es Europa o Estados Unidos. Siguiendo al mencionado autor, esta tendencia sólo pretendía aplicar, cual si fuese una mágica receta, el método científico y de este modo cosechar los frutos de una calidad de vida mejor. Su más lúcido representante fue el argentino Gino Germani (1973), quien

en su libro *Política y Sociedad en una Época de Transición* plantea los caminos que ha de recorrer América Latina para convertirse en una sociedad moderna.

La segunda etapa se caracteriza por la llamada sociología comprometida, una respuesta a la crisis del desarrollismo *made in U.S.A.* Esta pretende combinar los principios científicos del *marxismo científico*, entre otros, con una propuesta política e ideológica de desarrollo. Pero esta sociología, autodenominada crítica al decir de Morandé (1987), se vuelve más acrítica reificando sus argumentos en el discurso ideológico-político.

Al igual que sus colegas estadounidenses “los dependentistas” cometieron el error de concebir la religión como un tema que tendría que desaparecer de escena. La construcción del socialismo puede perfectamente soslayar el tema de Dios. Así, las tesis weberianas o neoweberianas según Parker (1992: 19), fueron desechadas por su condición idealista o por ser simples consecuencias de la base económica de la sociedad.

A la crítica de la excesiva ideologización de la sociología comprometida, le corresponde el surgimiento de una tecnocracia aplicada a las ciencias sociales devenida del neoliberalismo puesto en boga por Milton Friedmann. El desarrollo es ahora visto como un problema técnico. El mercado se convierte en el mejor asignador de recursos. El tecnicismo reemplaza a la política. Los “Chicago Boys”, apodo con que se conoce a los economistas que estudiaron en la Universidad de esa ciudad, irrumpen en el escenario de la región avalados además por la fuerza militar.

Hay una curiosa coincidencia entre los desarrollistas y los dependentistas en términos de que ambos, tanto desde el desarrollo estilo estadounidense como del desarrollo estilo soviético, con algunas variantes locales como Cuba o Corea, evitan involucrarse en los temas culturales. Para estas perspectivas, la religión, al igual que la tradición, son un resabio irracional que obturan todo tipo de progreso.

En la literatura revisada sobre el Norte Grande de Chile, los temas del desarrollo son vistos, en su gran mayoría, con arreglo al crecimiento económico. La cultura en su más amplia expresión no ocupa ningún lugar. Recién en los años 80 del siglo pasado, con la publicación de la obra *Holocausto al Progreso: Los aymaras de Tarapacá*, van Kessel esboza la idea de un desarrollo con identidad o etno-desarrollo. Este autor define el concepto de desarrollo endógeno como:

Un proceso auto-creativo, integral, en que las estructuras se desarrollan (diferenciándose y especificándose) bajo el impulso vitalizante e integrador de la cultura y con el continuo perfeccionamiento de la tecnología que posibilita la emancipación material respecto del ambiente natural. La potencia auto-creativa del proceso de desarrollo integral proviene, en última instancia, de las fuerzas culturales que vitalizan el sistema social. (van Kessel, 1992: 84)

Se debe entender por fuerzas culturales a la identidad cultural. Los temas dominantes en el desarrollo hasta ese entonces estaban vinculados al crecimiento económico. Esta filosofía fue la que animó el trabajo, en los años 80, de la organización no gubernamental Centro de Investigación de la Realidad del Norte – Crear.¹³⁹ Lo que se debiera lograr en términos de desarrollo con identidad y participación se registra en el documento *Desarrollo regional, identidad cultural y organización en la región de Tarapacá* del año 1987.

Desagregando analíticamente el concepto de cultura, situamos el de patrimonio y el de identidad en tanto motores que le otorgan singularidad al desarrollo sustentable (UNESCO, 2020)¹⁴⁰.

139 Sitio oficial: [Link](#)

140 Ampliar consultando el Capítulo VI “Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y desarrollo sostenible en el plano nacional” de las Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Las fiestas religiosas, el complejo gastronómico y sonoro, los saberes transmitidos por tradición oral, entre otros, encuentran un lugar en un proyecto regional del cual son protagonistas los actores sociales en su territorio. El PCI colabora centralmente en la valoración del territorio, lo cual fortalece en las comunidades el arraigo y lo identitario.

3. ANÁLISIS DE UN PROYECTO DE PUESTA EN VALOR

Tarapacá en el Mundo¹⁴¹ es un proyecto con vocación regionalista que nace a partir de las tendencias nacionales e internacionales, donde la discusión sobre temáticas relativas al patrimonio se ha vuelto cada vez más reiteradas y masivas debido a la toma de conciencia por parte de la ciudadanía sobre el resguardo, rescate y manejo, tanto a nivel rural como urbano, del patrimonio cultural inmaterial (PCI).

El proyecto fue financiado en sus primeros tres años por el Gobierno Regional de Tarapacá (2014-2017) a través del Fondo de Innovación para la Competitividad (FIC) y luego continuó con el apoyo del Instituto de Estudios Andinos Isluga de la Universidad Arturo Prat.

La idea fuerza de este proyecto se inscribe en la necesidad de sistematizar y difundir el diverso patrimonio de Tarapacá en una plataforma web y de formar capital humano especializado en patrimonio a través de cuatro diplomados y un magíster.

Ahora bien, uno de los patrimonios más estudiado por el equipo ha sido la fiesta de La Tirana. Se ha buscado acompañar a los bailes religiosos y con esto se ha logrado realizar una Enciclopedia de ellos, re-

141 Sitio oficial: [Link](#)



Baile Moreno Oficina Salitrera Victoria en la Fiesta de La Tirana, 2018. / © Francisca Basaure Aguayo

gistros fotográficos de matracas de bailes morenos e imágenes de la virgen del Carmen, así como también cinco documentales entre el año 2016 y 2020.

3.1 APROXIMACIONES TEÓRICAS

La fiesta de La Tirana, parafraseando a Marcel Mauss (2006), es una fiesta social total, donde quien participa activamente se involucran en sus dimensiones físicas (danza), fisiológicas (se cansa), psíquicas (tiene un compromiso con la virgen) y sociológicas (se involucra en un todo). Hay canto, drama y acción. La Tirana es un sistema en el que la diversidad de actores se conectan entre sí. Cabe señalar que se dan cita en un mismo espacio, pero en forma delimitada, aspectos económicos, políticos (no siempre manifestos) y religiosos, tanto en la expresión de la liturgia oficial del catolicismo como de la popular, expresada en cantos, danzas y peregrinajes.

Lo anterior rompe además con la visión binaria del patrimonio, en tanto distinción entre lo material e inmaterial. Este es un desafío para quienes estudiamos esta fiesta, ya que se puede abordar desde el estudio de los trajes, las mudanzas, los instrumentos como matracas, chontas y panderetas, hasta la conformación de bandas de músicos de percusión, de cañas (quenas y zampoñas) así como de instrumentos de bronce. A ello hay que agregar el estudio de los estandartes (Guerrero, 2011) y de los cantos religiosos (van Kessel, 1972) que poseen un origen indeterminado, aunque algunos autores los ubican en el siglo XVIII (Núñez, 2004).

Cuando la fiesta de La Tirana se observa de manera histórica y sistemática, se advierte su complejidad y dinamicidad en tanto fenómeno cultural y religioso. Lo anterior se puede observar en el paso de una fiesta eminentemente local a una con características globales, pero que dialoga entre ellas. La expresión “glocal” tal vez sintetice de mejor modo lo anterior.

Desde fines del siglo XIX hasta los años 30 del siglo pasado, esta festividad representaba, a través de las cofradías religiosas, a los grupos étnicos que habitaban lo que hoy es el Norte Grande de Chile, una región pan-andina —chunchos (indios selváticos), cuyacas (pastoras aymaras), morenos (afrodescendientes), entre otros—. Posteriormente, por influencia del *cómic* y del cine, hacen su entrada bailes pieles rojas y gitanos. En los 50, por influjo del Carnaval de Oruro, en Bolivia, aparecen por primera vez las diabladas. En los años 80, producto de la migración boliviana a la ciudad de Iquique, asistimos a la presencia de bailes sambos caporales, morenadas, tinkus, entre otros.

Con lo anterior señalamos la apertura que tiene esta fiesta hacia las influencias del medio y cómo, a su vez, estas son adaptadas. Se trata de un patrimonio que incorpora la innovación a sus prácticas religiosas. La fundación de un nuevo baile religioso, desde la elección del nombre hasta el tipo de mudanzas, pasando por el tipo de trajes, es un acto creativo en el que participa la comunidad barrial en el lugar donde se emplaza y que le servirá como identificación territorial; por ejemplo, Morenos de Cavancha, Osos de El Colorado, etc.

La Tirana es también una festividad que pone en tensión, en primer lugar, el carácter hegemónico de la nación, definido desde Santiago. Una comunidad imaginada, al decir de Anderson (1993), que se articula en torno a una elite blanca, patriarcal y monolingüe, que va a transmitir la idea de un Chile Central al resto del país, en la que el huaso¹⁴² es su figura emblemática. En este sentido, La Tirana fue vista como fiesta de indios y como tal, su existencia y desarrollo cuestionaba la idea dominante de lo que es ser chilenos. Los ataques desde la prensa han sido evidentes (van Kessel, 1992). En segundo

lugar, también entra en tensión con la Iglesia católica que ve a estas fiestas como expresión de paganismo. De allí sus campañas de evangelización y sobre todo su intención, lograda hoy en día por cierto, de controlarla. En tercer lugar, genera otra tensión con los sectores ilustrados de la izquierda chilena que la califican de “opio del pueblo”. Esta opinión sería de carácter relativo cuando en una encuesta, en los años 70, cerca del 70% de los peregrinos votaron por el candidato socialista y futuro presidente de la República Salvador Allende.

Pese a estas tres tensiones, La Tirana, en tanto patrimonio dinámico y gestionado parcialmente por las y los peregrinos agrupados en asociaciones y federaciones, ha logrado desarrollarse y crecer más allá de todos los designios que bajo el concepto de secularización, en la década de los sesenta, anunciaban el fin de la religión.

La fiesta de La Tirana en el siglo XXI expresa la diversidad cultural de un país como Chile, tan largo geográficamente como diverso culturalmente. La así llamada identidad nacional, encuentra en esta manifestación una expresión territorial rica y variada.

Esta manifestación religiosa, en tanto expresión simbólica de la cultura popular, tiene componentes de resiliencia y resistencia además de producir solidaridad entre sus miembros. Los ataques que experimentaron en buena parte del siglo XX ayudaron a crear ese espíritu. Agrupados en torno a la figura de la virgen del Carmen, conceptualizada como Madre y en términos más coloquiales como china, diseñaron estrategias en pos de la defensa de su peregrinación. Estos grupos con la Iglesia católica mantienen relaciones de cercanía y de distancia, son celosos de su autonomía en tanto peregrinos. Acuden a la iglesia para que le presten servicios religiosos, asesorías, etc. Son críticos en cuanto protestan por la inmensa cantidad de misas que se hacen en ella, ya que en al decir de la mayoría le vienen a bailar y a cantar a la virgen, no a escuchar misa.

142 Figura que representa al latifudista. Se viste con poncho y espuelas, practica el rodeo, baila la cueca, declarada baile nacional en la dictadura de Pinochet, entre otras actividades.

El Estado por su parte ha procurado, en alianza con la Iglesia católica, sobre todo en buena parte del siglo XX, invisibilizar esta fiesta. Sin embargo, ante la masificación de la misma, ha tenido que dotarla de recursos materiales para su buen desarrollo: implementación de obras de infraestructura, aunque muchas de ellas han sido por presión de los habitantes del pueblo de La Tirana; pavimentación; construcción de posta médica; regularización de comercio ambulante; etc.

Recién desde el siglo XXI, el Estado de Chile ha comenzado a trabajar el concepto de PCI. En 2009 suscribió la Convención para la Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial y desde ahí ha impulsado una serie de iniciativas desde el Concejo de la Cultura y las Artes, actual Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Por ejemplo, creó el reconocimiento de Tesoro Humano Vivo para las comunidades, grupos y personas que son distinguidos y destacados por sus pares por los significativos aportes que han realizado a la salvaguarda y al cultivo de elementos que forman parte del Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial en Chile. De esta manera, en el año 2013, fue distinguido el caporal del baile piel roja Arturo Barahona González (1929-2019).

En el año 2014, los bailes chinos de Chile fueron incluidos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Siendo parte la Sociedad Religiosa Baile Chino del Carmen de Iquique quienes participan de la Fiesta de La Tirana. Cabe destacar también que, en 2013, la cámara de Diputados aprobó declarar la fiesta de la Tirana como patrimonio cultural inmaterial de la nación, con el objetivo de reconocer la importancia religiosa, folklórica, artística y popular de esta celebración del norte grande de Chile, así como también promover y difundir la fiesta a nivel nacional e internacional. Ahora bien, la propuesta fue enviada al Senado para cumplir su segundo trámite constitucional. De esta forma, la fiesta de La Tirana alcanza por parte del Estado una visibilización que por mucho tiempo se le negó.

3.2 ANTROPOLOGÍA AUDIOVISUAL Y LA FIESTA DE “LA TIRANA”

En América Latina, uno de los objetivos de los realizadores audiovisuales, propulsados por el esfuerzo descolonizador, es la búsqueda de la memoria histórica de una región que muchas veces se enfrenta a violentos procesos de olvido obligado desde los Estados —especialmente los dictatoriales—. (Andrade & Zamorano, 2012).

La fiesta de La Tirana, en estos últimos treinta años, ha sido objeto de decenas de registros audiovisuales,¹⁴³ especialmente por parte del periodismo. La oferta que puso la Zona Franca de esta tecnología hizo que un significativo número de realizadores se dedicaran a documentar la fiesta. En este trabajo sólo nos ocuparemos de reseñar algunos de estos registros.

El primer registro del que tenemos conocimiento fue realizado en el año 1944 por un grupo de profesionales venidos desde Santiago¹⁴⁴. Es un documental en blanco y negro en 35mm, con una voz en *off*. Sus directores son Pablo Garrido y Armando Rojas y tiene una duración de 16 minutos. Hace unos años esta cinta fue restaurada por la Cineteca de la Universidad de Chile¹⁴⁵.

Este registro, visto en su contexto, es un intento por representar en imágenes *La Tirana*. Recoge todos los lugares comunes de ese entonces respecto a esta fiesta: paganismo, idolatría, superstición. Dice el narrador Peter Mario:

143 Se puede encontrar un listado de registros asociados a la fiesta en: [Link](#)

144 Pertenecientes al Servicio Cinematográfico de la Dirección General de Informaciones y Cultura (DIC).

145 Se puede visualizar en el repositorio de la Cineteca de la Universidad de Chile: [Link](#)

Pues bien, el 16 de Julio de todos los años, ante la Virgen y el recuerdo de la bella Tirana, millares de personas, en su mayoría trabajadores del salitre, acuden a celebrar extrañas fiestas, cuyo ritual sobrepasa los límites de la imaginación. Y entonces los obreros abandonan sus faenas para acudir a los bailes, transformados en Chunchos, Morenos, Pielas Rojas, Cuyacas, Llameros o Chinos. Es la gran reserva espiritual de estos obreros del norte. Van camino a la iglesia al compás de música y de sus extrañas danzas. El paganismo de la fiesta se funde en lo cristiano de los cánticos y el aire vibra estremecido de ritmo en la silenciosa soledad de la pampa. Los promeseros marchan atrás de las andas engalanadas de la Virgen del Carmen. Cada grupo lleva su propia imagen de la Virgen, y en pos de ella van los bailes, compuestos por millares de personas con los más extraños atavíos.

La atmósfera exaltada y ferviente de la multitud inunda el templo de La Tirana, y en su interior las oraciones, los cantos, y hasta la voz del sacerdote, tienen una extraordinaria mezcla de lamento y de fe. Afuera, en la plaza de La Tirana, el baile Cuyaca continúa su ritmo que tiene ancestros de siglos. La música y la fe sacuden hasta la última fibra de los cuerpos y los espíritus. (*La Tirana*, documental, 1944)

Este relato, como ya hemos dicho, recoge y sintetiza lo que la atmósfera intelectual de la época dictaba. Posee una mirada eurocéntrica e ilustrada, tributaria del desconocimiento que se tenía y aún se tiene del Norte Grande sobre esta festividad, que es presentada actualmente en la televisión como un “carnaval”.

La cámara enfoca a los bailes, rostros y vestimentas, pero no les da la palabra a los protagonistas. Es la voz en *off* la que monopoliza la narración y orienta al espectador: “Terminada la misa, la plaza de La Tirana vuelve a convertirse en el más extraño de los escenarios, donde una coreografía primitiva y pura da un nuevo impulso pagano a la ceremonia” (*La Tirana*, documental, 1944).

Otro audiovisual, del año 1968, fue realizado en for-

ma conjunta entre la Universidad de California y la Universidad de Chile. Es un registro de cerca de una hora que sigue la lógica de las más clásicas de las etnografías. Como tal, es un documental que narra como quien escribe un libro. Posee imágenes que aún en la actualidad son de un valor extraordinario. A menudo parte la pantalla en cuatro planos para mostrar diversos aspectos de la fiesta. Podríamos decir que este material se mueve bajo el canon de la antropología de la época: la búsqueda y representación del “Otro Exótico”.

En el año 1991, el programa *Al sur del mundo* del canal 13 de la Universidad Católica, en el marco de la conmemoración de los 500 años del “contacto” entre españoles y nativos, realiza el documental *La Tirana: dolor y esperanza*. El guión y la dirección estuvieron a cargo de Oscar Garaycochea. El audiovisual intercala entrevistas a peregrinos quienes cuentan la leyenda de La Tirana; para darle un fundamento más histórico y antropológico inserta las opiniones de Lautaro Núñez y Javier García. De igual modo, los peregrinos Omar Barreda y Sergio Sangines —de la Diablada— e Iván Pastenic —cacique del baile Chino— expresan sus opiniones. La realización tiene una duración de 51:15 minutos.

El documentalista antofagastino Omar Villegas tiene también una larga nómina de realizaciones alusivas a la fiesta de La Tirana. Su producción se ha caracterizado por narrar historias de bailes religiosos como los Pielas Roja de Antofagasta y los Diablos Rojos de Iquique.

También el equipo de Televisión de la Universidad Arturo Prat realizó un documental de 25 minutos sobre una de las ceremonias menos conocidas de la fiesta. Se trata de la romería que los músicos realizan la mañana del 16 de julio al cementerio, una costumbre inaugurada por el músico de la banda Los Wiracochas, donde se juntan cientos de músicos que saludan a los que ya no están. Es una actividad en la que los propios músicos realizan el ritual recordatorio. Al final de la misma se elige al encargado de organizar la próxima romería.



Aníbal López, Bailarín de la Sociedad Religiosa Pielas Rojas Cruzados en La Tirana Chica en el barrio Plaza Arica, Iquique, 2018 / © Francisca Basaure Aguayo

3.3 LOS DOCUMENTALES DE TARAPACÁ EN EL MUNDO

A lo largo del proyecto nos propusimos producir documentales que dieran cuenta de la vida cotidiana en la fiesta de La Tirana, sin la pretensión de querer contar todo. En este sentido, optamos por dar cuenta de las vidas e historias de cofradías religiosas, de peregrinos y de bandas de músicos, diversas vivencias de una misma experiencia. Con este objetivo nos acercamos a los distintos grupos y personas que participan de la fiesta y nos dimos a la tarea de investigar, entrevistar y filmar. De alguna manera, hicimos lo que Segato (2007) llama “antropología por demanda”.

Los integrantes de los bailes religiosos que acuden a esta fiesta se muestran abiertos a la posibilidad de contar su historia, e incluso sienten la necesidad de hacerlo. En una entrevista documentada, una integrante -Nena Santibáñez- decía: “Ustedes justo aparecieron, teníamos la necesidad de contar nuestra historia”, y agregaba que “la virgen nos puso en el mismo camino” (julio de 2018). Ese sentimiento se fue repitiendo en cada una de las experiencias de realización audiovisual:

- *El Manicero: Diabladas de La Tirana* (2016) muestra la historia de uno de los fundadores de la Primera Diablada de Chile, ocurrida en el año 1957. Héctor “Tito” Rodríguez cuenta su vida y cómo, junto a Gregorio Orbenes y otras personas, forman esta cofradía. Tiene una duración de 35 minutos. Contiene imágenes filmadas en La Tirana y en Iquique.

- *La victoria de los Morenos* (2017) narra, en forma paralela, la historia de la oficina Salitrera de Victoria, cerrada en el año 1979 por la dictadura militar, y la historia del baile religioso Morenos. Es un audiovisual sobre cómo se formó este baile que representa, en términos simbólicos, a la población afrodescendiente. Dura una hora y se presentó antes más de 300 personas en una sala de cine en Iquique. También ha sido proyectado en el Museo Violeta Parra de Santiago, en congresos y eventos digitales. Contiene imágenes de La Tirana, la quebrada de Tarapacá en la fiesta de San Lorenzo y en Iquique, y se acompaña de un libro que complementa al documental (Guerrero & Basaure, 2017).
- *Buscando a Aniceto Palza: Pielas Rojas en La Tirana* (2018) es un documental que indaga acerca de la formación de bailes religiosos de tipo piel roja en La Tirana en el año 1938 (Guerrero, 2018). Recrea la vida de este sastre peruano que vivió en Pisagua y luego en Iquique. En él se plantean algunas hipótesis acerca de la influencia del cine y de los *comics*. Tiene una duración de 35 minutos. Contiene imágenes filmadas en La Tirana y en Iquique.
- *Chuncho del Carmelo* (2020) registra la historia de este baile formado en el año 1923 por Serapio Cartagena. Los chunchos representan a los guerreros de la selva peruana (Varese, 1968). Contiene imágenes filmadas en La Tirana y en Iquique. Tiene una duración de 35 minutos. Fue presentado el 16 de julio del año 2020, en tiempo de pandemia, y fue visto por más de 5.000 personas.
- *Wiracocha* (2020) es la historia de la banda de músicos de bronce más antigua de la región que participa en la fiesta de La Tirana. Fue formada en el año 1982. En el documental se entrevista a su fundador Guillermo Contreras, hijo y nieto. Se filmó en la fiesta de La Tirana, en la fiesta de San Lorenzo y en Iquique. Dura 35 minutos. Al igual que el anterior documental, fue presentado el 16 de julio del año 2020, en tiempo de pandemia, y fue visto por más de 5.000 personas.

4. MODELO ANALÍTICO MULTIDIMENSIONAL

A continuación, se presentará un breve análisis de la fiesta de La Tirana como PCI siguiendo las dimensiones planteadas en el capítulo primero.

4.1 DIMENSIÓN TERRITORIAL

El pueblo de La Tirana se encuentra a 74 kilómetros al sur de Iquique, en pleno desierto de Atacama. Fue un pueblo, en tiempos de la colonia y tal vez desde antes, surtidor de agua para las faenas mineras de la región como lo fue la plata en Huantajaya en el siglo XVI y XVIII y luego en los tiempos del salitre en los siglos XIX y XX.

La leyenda que da origen al peregrinaje mariano relata la conversión al cristianismo de la princesa inca Ñusta Huillac, conocida como La Tirana por su odio a los conquistadores. En su lucha, un día la princesa tomó como prisionero al portugués Vasco de Almeida de quien se enamora. Ñusta Huillac se convierte al cristianismo y huye con el extranjero, pero luego son sorprendidos y ajusticiados por los súbditos de la princesa. Se levanta una tumba con una cruz y a mediados del siglo XVI la encuentra el fraile misionero Antonio de Rendón, quien ordenó construir en ese lugar una iglesia dedicada a la Virgen del Carmen. Así, en este sitio comienza la fiesta que hasta el día de hoy es la más grande de Chile.

En el año 1971, el Estado chileno declaró al pueblo como “zona típica”, por decreto supremo No 1.752 del 26 de Julio del año 1971 del Ministerio de Educación Pública. Esto puede ser visto como un intento por evidenciar la importancia de la fiesta como una práctica arraigada al territorio, que se define como lugar de peregrinación.

En cuanto a la administración, La Tirana se encuen-

tra en la comuna de Pozo Almonte, por lo que es esa municipalidad la que se encarga de gestionar los servicios básicos del territorio durante todo el año, incluso para la fiesta, momento en el que el aumento de la población produce un impacto sobre el ambiente que es necesario evaluar con el objetivo de poder generar iniciativas de gestión de residuos y reciclaje.

4.2 DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL

En la fiesta de La Tirana se puede observar la lejanía y falta de diálogo entre el Estado y las comunidades locales.

Por una parte, el reciente Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio intenta, a través de diversos mecanismos, patrimonializar la fiesta, mientras los bailes religiosos tienen sus propios mecanismos de participación a través de Asociaciones que conforman la Federación de Bailes Religiosos, organismo que se relaciona directamente con la Iglesia católica.

También vemos cómo de forma autónoma cada baile religioso se vincula con la academia para co-crear registros que busquen salvaguardar sus memorias.

4.3 DIMENSIÓN CULTURAL

Observamos a través de la continuidad y crecimiento de la fiesta cómo las diversas expresiones, saberes y sentires colectivos se han ido adaptando a las transformaciones del mundo moderno e incorporando elementos de la globalización para fortalecer lo local. Los bailes religiosos son conformados por comunidades de una o más familias y otorgan un sentido de pertenencia a sus integrantes. Es una práctica transgeneracional que estructura el calendario, genera un antes y un después en la vida cotidiana de los peregrinos y peregrinas, quienes se preparan todo el año para esta fiesta.

4.4 DIMENSIÓN SOCIOECONÓMICA

Existen diversas estrategias de autogestión que son implementadas por los bailes religiosos. Cada vez son más los grupos que se constituyen como organización comunitaria con personalidad jurídica con el objetivo de poder postular a fondos concursables ya sea para costear la banda o renovar los trajes. Ahora bien, las prácticas más comunes para financiar el gasto festivo se efectúan a través de la venta de platos únicos, rifas, lotas, organización de cenas bailables y el pago de cuotas de socios y socias. Por otro lado, cabe destacar que los bailes religiosos son redes de apoyo importantes a la hora de prestar ayudas sociales o económicas ante la enfermedad o necesidad de sus integrantes. La solidaridad es un factor clave que se relaciona con la calidad de vida de las personas.

4.5 DIMENSIÓN TÉCNICO-COMUNICACIONAL

Los bailes religiosos usan y se han apropiado de las redes sociales como Facebook y WhatsApp. La primera red es utilizada como un archivo virtual donde se comparten registros fotográficos y audiovisuales, y como forma de promocionar actividades. Esta herramienta tiene un mayor uso en los meses previos y posteriores a la fiesta, mientras que WhatsApp se usa como medio de coordinación entre los integrantes durante todo el año. En la actualidad, en el contexto de la pandemia de COVID-19, la comunidad rápidamente adquirió habilidades en el uso de la plataforma Zoom como un sistema de comunicación idóneo para poder vivenciar la fiesta de forma virtual, lo cual se presenta como un ejemplo de su alta capacidad de adaptación a nuevos escenarios.

4.6 DIMENSIÓN EDUCATIVA

Si bien la fiesta de La Tirana existe como contenido

transversal a nivel curricular, este no está enfocado a comprenderla como parte del PCI de la nación, menos aún se deja de manifiesto la relevancia de los bailes religiosos en las comunidades portadoras de esta tradición. Por otro lado, en la región de Tarapacá, existen iniciativas educativas patrimoniales que generan contenidos locales, como Tarapacá en el Mundo y el Museo de la Vivencia Religiosa del Norte Grande, los cuales podrían ser considerados como recursos pedagógicos y formar parte de un Plan de PCI en el currículum nacional del Ministerio de Educación.

5. OBSTÁCULOS Y FACILITADORES

Los bailes religiosos que acuden a la fiesta de La Tirana asumen con justa razón que tienen una historia que los otros deben conocer. Saben además que el principal soporte para contar esa historia es la memoria de los viejos danzantes, socios, socias y dirigentes. Algunos cuentan con fotografías y otros con registros audiovisuales que ellos mismos han realizado. Ambos elementos pueden ser vistos como facilitadores, así como también la buena disposición de las comunidades que portan la memoria viva de los bailes. Por otro lado, como obstáculo aparece la falta de registros escritos que cuenten, por ejemplo, cómo se constituyó la primera directiva.

Sin embargo, hay que crear una relación de confianza, ya que el ofrecimiento de realizar un documental sobre los bailes puede ser algo que llama la atención. A partir de allí, comienza un proceso de conocimiento mutuo dado, entre otras cosas, por el pasar juntos una semana en la fiesta, salir con el baile a saludar a la virgen, tomar té o una bebida en la sede social, lo cual genera una relativa integración. Los bailes te ponen a prueba: valoran cómo con cámara en mano, se está presente tanto en el saludo del alba a las tres de la mañana o al mediodía cuando el sol del desierto no da tregua.

El trabajo de investigación requirió largas entrevistas

a personas que cuentan su historia basada en la memoria y una intensa recolección de materiales en formato audiovisual y fotográfico. El resultado de esta recolección fue el montaje de una exposición con fotos de matracas de los bailes morenos a los fines de mostrar la diversidad de matracas y sus formas de hacerlas sonar mientras se baila. Este instrumento llega a nuestro territorio desde los países árabes y durante el baile, el modo de acción imita el sonido de las cadenas con la que eran amarrados los esclavos afrodescendientes para ser trasladados hacia sus lugares de trabajo, ya sean en las minas como en las plantaciones. Así, observamos como cada baile le otorga a ese instrumento una identidad especial.

Uno de los obstáculos, quizás el más indicativo, es la falta de interés de algunos sectores del Estado chileno para asociarse a esta iniciativa, a pesar de que pone en valor el patrimonio cultural y que ello está directamente relacionado con el turismo. Las trabas burocráticas, entre otras, hacen casi imposible una mínima coordinación. Reiteradas veces solicitamos al Ministerio de Educación que declarara al portal Tarapacá en el Mundo como material auxiliar de la educación básica y media; sin embargo, nunca se tuvo respuesta, pese a que se entregaban contenidos relevantes para aprender y comprender la mencionada región, existe una falta de sensibilidad manifiesta hacia el proyecto educativo y comunicacional realizado.

Sin embargo, más allá de estos obstáculos, ponemos en valor los resultados significativos obtenidos en el proyecto, dado que los grupos portadores de los patrimonios sienten la necesidad de darle visibilidad a sus saberes.

6. CONCLUSIONES

La fiesta de La Tirana tiene una vitalidad y dinamismo que no se puede explicar sin poner en el centro la capacidad de sus actores, en este caso de los bailes religiosos, por renovar, en base a la danza y a los can-

tos, sus tradiciones marianas. Es por cierto una fiesta abierta a las influencias del medio, que es resignificada por los actores sociales. Los bailes de morenos, pieles rojas, gitanos, entre otros, así lo demuestran. De igual forma su música, con las bandas de bronce que adaptan sus ritmos y las canciones populares que son integradas a su repertorio.

Esta fiesta es un gran espacio de negociación no exento de tensiones entre la Federación de Bailes Religiosos y la Iglesia católica. Estas tensiones se relacionan con la pregunta acerca de quien maneja esta actividad, pregunta cuya respuesta es sin duda alguna la Iglesia. Sin embargo, los bailes religiosos juegan un rol activo tanto en la preparación como en el desarrollo de la fiesta. Estos bailes tienen cierta autonomía. Prueba de ello es que, para la filmación de los documentales, no pidieron autorización ni la Iglesia ni a la federación.

Más allá de lo anterior, este inmenso patrimonio que se expresa a través de una fiesta como La Tirana exhibe una tremenda vitalidad que, pese a la suspensión del año 2020 por la pandemia de COVID-19, continuó celebrando el aniversario de los bailes, reproduciendo sus prácticas religiosas, sociales y comunitarias, esta vez bajo la modalidad virtual.

Que el Estado haya declarado feriado nacional el día 16 de julio, en el año 2007, es una señal indicadora de que en parte se está reconociendo la importancia que esta fiesta posee. Sin embargo, para el Chile central y el sur de este largo país, sigue siendo un hecho exótico, confundido muchas veces con un carnaval, por lo que es importante visibilizar este patrimonio religioso para que el turismo nacional e internacional no se vuelva una amenaza.

7. REFERENCIAS

- Advis, P. (1995). *La iglesia colonial de San Antonio de Matilla. Su origen, su fecho, sus transformaciones*. Iquique: Lecta.
- Advis, P. (2002). Un puerto de madera. En C. García-Huidobro & P. Núñez (Eds.), *Patrimonio Cultural de la Provincia de Iquique. Región de Tarapacá* (pp. 125-162). Santiago de Chile: Corporación Patrimonio Cultural de Chile.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, X., & Zamorano, G. (2012). Antropología visual en Latinoamérica. Presentación del dossier. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 42, 11-16. [Link](#)
- Arriaza, B. (2015). *Cultura Chinchorro. Las momias artificiales más antiguas del mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bury, J. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1968). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- Germani, G. (1973). *Política y Sociedad en una época de transición*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Guerrero, B. (1992). *El Libro de los Campeones. Deporte e identidad cultural en Iquique*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Guerrero, B. (2009). *Sueña Tarapacá. Identidad en el desarrollo de nuestra Región. Estudio para el fortalecimiento*

to de la identidad regional de Tarapacá. Iquique: Universidad Arturo Prat, Gobierno Regional de Tarapacá.

Guerrero, B. (2011). Historia, identidad y estéticas andinas y populares en los estandartes de los bailes religiosos en la fiesta de La Tirana. *Revista de Humanidades*, 24, 161-175. Recuperado de: [Link](#)

Guerrero, B. (2018). Pielés rojas en el desierto de Atacama. El baile de Aniceto Palza. *Revista de Estudios Atacameños*, 57, 203-220. Recuperado de: [Link](#)

Guerrero, B., & Basaure, F. (2017). *La victoria de los Morenos*. Iquique: Gobierno Regional de Tarapacá, Universidad Arturo Prat.

Mauss, M. (2006). *Ensayos sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editorial.

Morandé, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Núñez, L. (2004). *La Tirana del Tamarugal*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

Parker, C. (1992). *Otra lógica*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Pimentel, G., & Barros, A. (2020). La memoria de los senderos andinos. Entre huacas, diablos, ángeles y demonios. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 25(1), 201-225. Recuperado de: [Link](#)

Sbert, J. (1996). Progreso. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Lima: PRATEC.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

UNESCO (2020). *Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

van Kessel, J. (1972). *El desierto canta a María. Bailes chinos de los Santuarios Marianos del Norte Grande*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.

van Kessel, J. (1992). La prensa y los mitos frente a los santuarios marianos. *Revista de Ciencias Sociales*, 1, 25-35. Recuperado de: [Link](#)

van Kessel, J., & Droogers, A. (1988). Secular views and sacred vision: sociology of development and the significance of religion in Latin America. En P. Quarles van Ufford & M. Schoffeleers (eds.) *Religion and Development. Towards an integrated approach* (pp. 53-72). Amsterdam: Free University Press.

Varese, S. (1968). *La sal de los cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencia y Tecnología.

Zolezzi, M. (1993). *Historia de los Puertos Guaneros del Litoral de Tarapacá (hasta 1879)*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Crear.



La escuela rural: un espacio de la comunidad

Autores:

Olga Picún / Gonzalo Gómez

1. INTRODUCCIÓN

En la década de 1940, el maestro rural uruguayo Julio Castro (Florida, 1908 - Montevideo, 1977) sostenía que la escuela “rodeada por un vecindario que en su mayoría vive en las proximidades, debe intentar transformarse en un centro social” (Castro, 1944: 73). Con este fin, proponía realizar actividades culturales y recreativas en las que participaran los vecinos de la localidad: “la realización de reuniones periódicas, de fiestas escolares, de exhibición de cine, de teatro o de títeres, puede ser la iniciación de una corriente más permanente de sociabilidad” (Castro, 1944: 73). Desde entonces la escuela, además de cumplir con los fines de enseñanza básica a niñas y niños, ha sido —en efecto— un centro social y cultural representativo del medio rural. Por su reconocimiento como espacio neutral, la escuela también ha tenido un papel importante para la comunidad local, en tanto es el lugar en que se reúne con el fin de debatir, realizar acuerdos y tomar decisiones sobre temas de interés común, sean ambientales, sanitarios, territoriales, agropecuarios, culturales, etcétera (Lena, 2018: 51). La escuela rural llega a nuestros días siendo un referente simbólico de la comunidad.

Así como en algún momento muchas escuelas rurales fueron donadas por los dueños de las tierras, en la actualidad el vecindario de la zona está pendiente de sus necesidades y realiza contribuciones de distinta índole. El sentido de pertenencia que la escuela genera en la comunidad es el motor que impulsa acciones de resistencia en varios puntos del país, frente al cierre por ausencia de matrícula escolar. Un mecanismo de resistencia adoptado, específicamente, por la comunidad del agrupamiento escolar De las Sierras, en el departamento de Treinta y Tres, surge de pensar la escuela rural como patrimonio cultural inmaterial (PCI). La apropiación del concepto de PCI —que promueve el proyecto Todo por mi Escuela— otorga un marco político, institucional y académico para la salvaguardia de la escuela rural, cuya existencia ha

puesto en riesgo los movimientos migratorios hacia los centros urbanos, asociados a otros factores como la concentración en la tenencia de la tierra.

En el ámbito académico, la propuesta de la comunidad de Sierra del Yermal significó el desafío de definir una nueva categoría del PCI, además de las cinco que propone la UNESCO, ya que en ninguna de ellas entraba de manera cómoda la escuela rural. Esta categoría la denominamos *espacios simbólicos comunitarios*. Ella alude a aquellos espacios que una comunidad reconoce como representativos de su entorno y que cumplen funciones sociales y culturales que contribuyen al fortalecimiento de los vínculos comunitarios y de la autoestima a nivel colectivo.

El trabajo que aquí presentamos¹⁴⁶ constituye un acercamiento a la problemática histórica de la disminución de la matrícula escolar en áreas rurales y a la actual búsqueda de alternativas para recuperar y mantener vivo este espacio de gran significación para la comunidad educativa. Esto conlleva repensar la comunidad educativa, sobre todo desde el punto

146 Este trabajo existe gracias al Ing. Agr. Eduardo Lena quien, en el marco del Primer Inventario Nacional de PCI (2017-2019) realizado por la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación (CPCN), nos expresó su preocupación por el cierre de las escuelas rurales. Nos habló del proyecto Todo por mi escuela y con su entusiasmo nos hizo sentir parte del él. Participamos en las actividades que se organizaron en el departamento de Treinta y Tres, y esto nos permitió aproximarnos a los significados de la escuela rural para su comunidad. Un fragmento de esta experiencia se recogió en el libro Saberes compartidos. Proceso de inventario nacional de PCI (Cannella & Picún, 2019). El capítulo dedicado a la escuela rural es un trabajo colaborativo con Eduardo Lena, en el que también participaron integrantes de la comunidad educativa de Sierra del Yermal. Sería difícil nombrar a todas las personas que de alguna manera están presentes en este nuevo texto. Queremos mencionar, especialmente, a Fany García (maestra y directora de escuela rural), a Nela Cigales (enfermera rural y profesora de enseñanza media) y a Angélica Pintos y Néstor Silvera (propietarios del emprendimiento turístico y ganadero familiar El Proyecto). Las conversaciones con todos ellos han sido fundamentales para comprender la situación que atraviesan las escuelas rurales en Uruguay. Agradecemos a la comunidad del agrupamiento escolar De las Sierras todo lo que nos ha enseñado y le dedicamos este trabajo.

de vista de su conformación, considerando los componentes dinámicos que se introducen a partir de las transformaciones que experimenta el medio rural.

Dado que la problemática que aquí se plantea no es exclusiva de Uruguay, sino que se generaliza en función de las particularidades de cada país, esperamos contribuir a una reflexión y búsqueda de soluciones en forma colectiva.

2. ASPECTOS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS

En este volumen se ha trabajado el PCI como un sistema complejo, donde son diversos los factores que producen o condicionan ciertas prácticas culturales entendidas como patrimoniales. En el amplio mapa de instituciones, conceptualizaciones y prácticas que intervienen en la definición del patrimonio, la dimensión cultural es quizás la más central y la más difícil de precisar.

Al trabajar con el PCI nos adentramos en una discusión en torno a la materialidad y al rol que debe ocupar una designación específica —*lo patrimonial*— de, precisamente, *lo cultural*. En este sentido, es necesario comprender que la cultura es un término en disputa y que condensa diversas apelaciones y significados. Optamos aquí por seguir los caminos trazados por Raymond Williams (1958/2001) al precisar que la cultura no está definida únicamente por un cúmulo de bienes seleccionados por la élite de una sociedad específica, sino que la cultura está en los procesos por los cuales ciertas prácticas son producidas como significativas, representativas y simbólicas en una sociedad. Uno de los grandes aportes de la definición de Williams es lograr discernir, al tiempo que vincular, dos grupos de sentido (los bienes y los procesos) que en otro contexto parecerían irreductibles.

Williams va a seguir desarrollando este vínculo a partir de la profundización de la noción de *hegemonía* (Williams, 1977/2009: 143). La noción de hegemonía viene a introducir una clave para entender que la cultura es un espacio simbólico donde se juegan las representaciones y simbolizaciones de una sociedad, que no está exenta de las relaciones desiguales. Siguiendo esta idea, el patrimonio cultural puede ser un lugar donde se afirma la identidad de un pueblo, pero esto no quiere decir que esa identidad responda a una unidad abstracta, sino todo lo contrario, se produce —como proceso cultural— en el seno de una sociedad dividida en clases, etnias y grupos, división que es además, y por lo general, desigual.

Las visiones tradicionales del patrimonio han puesto el foco en bienes específicos y acumulativos, en términos clásicos, con los que las personas se identifican, pero que producen un lugar de “complicidad social” al decir de García Canclini (1999):

Las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes patrimoniales, incurrir casi siempre en cierta simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascienden esas fracturas sociales. (García Canclini, 1999: 17)

Si la noción tradicional de patrimonio cultural sigue reproduciendo en cierta medida una visión clásica de la cultura, como la acumulación de bienes que produce una sociedad, el PCI puede encontrar una salida a la falsa oposición materialidad-inmaterialidad y situarse en una idea de la cultura más cercana a la presentada anteriormente. La noción de hegemonía sirve para comprender las dinámicas de poder presentes en cada sociedad a través de la cultura, pero esto puede resultar paralizante si solo queda en el señalamiento de desigualdades insuperables: “La sociedad no se desenvuelve sólo mediante la reproducción incesante del capital cultural hegemónico, ni el

lugar de las clases populares se explica únicamente por su posición subordinada” (García Canclini, 1999: 19). Es hacia los sectores subalternos, alejados de los instrumentos centrados en los bienes (museos, editoriales, archivos), a donde apunta el PCI, introduciendo la idea de un patrimonio vivo.

Al estar el PCI en una dinámica permanente de producciones y resignificaciones es necesario que los modelos para nombrar y abordar sus manifestaciones se ajusten a esta dinámica. Para el caso que presentamos, el de la escuela rural en Uruguay, proponemos dar continuidad a la idea ya trabajada con anterioridad de espacio simbólico comunitario (Cannella & Picún, 2019: 18). Esta noción es una alternativa no prevista en las categorías definidas por la UNESCO, en las que pareciera no haber lugar para una manifestación que encuentra en la noción de PCI un trayecto a seguir para la salvaguardia de una expresión clave para las comunidades rurales. Como veremos con las dimensiones definidas por el modelo a utilizar en este análisis, la escuela rural cristaliza un complejo entramado de instituciones, prácticas tradicionales y representaciones.

En este sentido, la categoría de espacio simbólico comunitario constituye un aporte fundamental, en cuanto el foco se encuentra en una entidad social representativa, de gran significación comunitaria, que promueve y fortalece los vínculos cotidianos al interior de la comunidad que la sustenta. (Cannella & Picún, 2019: 18)

Entender la escuela rural como espacio simbólico comunitario, y no solo en su aspecto institucional como parte del sistema de Educación Pública, implica abordar varias dimensiones. Por un lado, el entorno de las escuelas rurales como su contexto socioambiental, donde tiene especial relevancia observar cómo desde el PCI la escuela cobra valor en tanto integradora de las prácticas locales. Por otro, la dimensión político-institucional que obliga a pensar en la inserción de la escuela en los organigramas

estatales, pero también cómo a través de la escuela se sitúan en clave local otras políticas públicas. A su vez, en esta dimensión no podemos obviar las formas de organización civil local que se cristalizan en la escuela, no ya como entidad institucional del Estado, sino como espacio simbólico de referencia para las comunidades, lugar donde se expresa la dimensión cultural. Lo educativo también emerge como dimensión a partir de esta realidad, observando los diálogos entre las diversas connotaciones y funciones que se aúnan en la escuela rural. Los aspectos técnico-comunicacionales —especialmente en el acceso a la infraestructura y las tecnologías de la información— componen una dimensión atravesada por el sentido comunitario que opera en las prácticas educativas. Estas dimensiones son trabajadas de manera integral en el contexto de la escuela rural.

Entender la escuela rural como espacio simbólico comunitario es tener presente en todas sus dimensiones la autopercepción de las comunidades en la definición de qué es considerado patrimonio cultural y, por lo tanto, cuáles son los alcances y posibilidades de incorporar una práctica específica, en este caso un espacio de referencia simbólica, al campo del PCI.

3. EDUCACIÓN PRIMARIA Y POBLACIÓN RURAL EN URUGUAY

3.1 CONSOLIDACIÓN DEL SISTEMA EDUCATIVO A NIVEL PRIMARIO

La creación en Uruguay de un sistema educativo nacional dirigido a todas las clases sociales fue parte del proceso de modernización del país que comienza en las últimas tres décadas del siglo XIX. La idea de la educación en tanto factor del cambio social, que promovió uno de los principales impulsores de la reforma escolar, José Pedro Varela (Montevideo,

1845-1879), así como los principios de gratuidad y obligatoriedad, están en la base de la ley de enseñanza común aprobada el 24 de agosto de 1877 (Méndez Vives, 1975: 42). El principio de laicidad, por su parte, que también estaba presente en la concepción varelana de la educación, debió esperar algunos años: se concreta con la separación del Estado de la Iglesia en la Constitución de 1918.

Aunque este sistema aporta importantes cambios a la enseñanza, las dificultades económicas que transita el país en el último tramo del siglo XIX y las consecuentes restricciones presupuestales obstaculizan su consolidación (Méndez Vives, 1975: 83). Se produce un estancamiento que, fundamentalmente en el interior del país, agudiza la desproporción entre el aumento de la población —influida por un crecimiento sustancial de la migración transnacional— y la matrícula escolar (Méndez Vives, 1975: 117). Mientras que la población en el país aumenta de 560.000 habitantes en 1884 a 936.000 en 1900 (Méndez Vives, 1975: 110), lo que representa un 67,14%, la matrícula escolar lo hace un 14,19%. El alumnado en 1892 es de 45.953 y pasa a 52.474 en 1900 (Méndez Vives, 1975: 116). Aun así, en este período hubo un fortalecimiento del componente institucional ya que se fundan importantes centros, como el Instituto Normal de Varones (1891), el Museo y Biblioteca Pedagógicos (1889) y el primer jardín de infantes público del país y de América Latina (1892), bajo la dirección de la maestra Enriqueta Compte y Riqué (Méndez Vives, 1975: 83). Además, la propia ley de enseñanza de 1877 crea la Dirección General de Instrucción Pública, con amplias competencias respecto de la educación a nivel nacional (Ministerio de Educación y Cultura [MEC], 2014: 30).

Luego de la etapa fundacional, en las tres primeras décadas del siglo XX se consolida el proyecto educativo a nivel nacional, atravesado desde su gestación por los ideales del movimiento de la “escuela nueva”. En 1930 la escuela pública común cuenta con 1.382 establecimientos en todo el país, de los cuales 553 están en zonas urbanas y 988 en zonas rurales (MEC,

2014: 252). La matrícula escolar pública es de 157.374, con una proporción del 52,14% de niños y del 47,86% de niñas (MEC, 2014: 236). De un total de 4.800 maestros, 4.032 pertenecen a la enseñanza pública, siendo mujeres el 90,8% (Nahum, 2007). Por su parte, la relación entre la matrícula escolar, establecimientos y maestras/os en Montevideo y en el resto del país como muestra el **Cuadro 1** en la siguiente página.

Si bien es difícil ubicar fuentes que informen sobre la matrícula escolar común pública discriminada en áreas urbanas y rurales, Julio Castro (1944) nos ofrece algunos datos significativos para los años 1910, 1930 y 1940, década referida como de consolidación de la escuela rural (MEC, 2014: 39). Estos datos aportan a la comprensión del alcance de la reforma educativa a nivel de la escuela pública y de una tendencia al aumento sustancialmente mayor de la matrícula escolar urbana en detrimento de la matrícula rural, que será tendencia hasta el día de hoy (**Cuadro 2**).

3.2 ESCUELA RURAL Y MIGRACIÓN

El desarrollo de la escuela rural pública ha sido un proceso conflictivo con avances y retrocesos a nivel institucional, pero siempre atravesado por un espíritu comprometido y progresista por parte del magisterio. En los años treinta, son las maestras y maestros rurales organizados quienes dan cuenta de la difícil situación socioeconómica de los pobladores de las zonas rurales, así como del apremio en la búsqueda de soluciones (MEC, 2014: 38). En el trabajo ya referido sobre la escuela rural, Julio Castro sintetiza de la siguiente manera esta situación, que es la base de la expulsión de los pobladores del medio rural:

Hay así en el país, una población de más de cien mil personas que viven por debajo de lo que podrían considerarse nivel de vida humano. Y hay en el país, lo que es más irritante, veinte o veinticinco mil niños que crecen y se forman con todas las taras de un medio

Año 1930	Escuelas	Matrícula Escolar	Maestras/os
Montevideo	164	49.382	1534
Resto del país	1218	107.992	2.498

Cuadro 1. Relación Escuelas, Matrícula escolar y Maestros / Fuente: MEC (2014: 106)

Año	Matrícula escolar urbana	Matrícula escolar rural
1910	59.421	35.739
1930	122.765	55.498
1940	161.302	57.544

Cuadro 2. Comparativo de matrículas / Fuente: Castro (1944)

ambiente mísero y corrompido. (...) Seres olvidados, abandonados a una vida que no es vida, cuyo número aumenta constantemente, cuyo nivel desciende y por los cuales **nadie hace nada**.¹⁴⁷(Castro, 1944: 33)

Asimismo, cuestiona la centralización de la enseñanza y cómo la escuela rural se fue convirtiendo en una instancia desanalfabetizadora, descontextualizada de la sociedad y de su propio entorno (Castro, 1944: 54). Enfocado a definir nuevas bases programáticas para la escuela rural, plantea:

El programa deberá orientarse hacia la conquista, por el escolar, del mundo que lo rodea; mundo problemático que debe conocer e interpretar íntimamente. Mundo también donde el hombre tiene que desenvolverse y actuar en medio de un cambiante flujo y reflujo de fuerzas que constantemente están actuando y creando situaciones nuevas. (Castro, 1944: 50)

La creación de las escuelas granja a mediados de la década de 1940, con una visión integral del individuo, la comunidad y el medio, significa un parteaguas hacia la consolidación de la escuela rural (MEC, 2014: 38). En 1949, el Consejo Nacional de Educación Primaria crea la Sección de Educación Rural y aprueba un nuevo programa para las escuelas rurales, elaborado por los maestros, entre ellos Julio Castro y Miguel Soler (Barcelona, 1922 - Montevideo, 2021), responsable este último del diseño de un proyecto social y productivo denominado Primer Núcleo Escolar Experimental (1954-ca. 1962). Dicho programa educativo, considerado de avanzada en América Latina, no se lleva a la práctica plenamente por falta de recursos económicos (MEC, 2014: 36).

La experiencia piloto del Primer Núcleo Escolar Experimental —conocido como Núcleo de La Mina— constituye otro hito importante en el desarrollo de la escuela rural, como también un antecedente en lo que respecta a ciertos principios y conceptos. Este proyecto tuvo un área de influencia de unos 250 km² al sur del arroyo La Mina, en el departamento de Cerro Lar-

147 El resaltado aparece en el original.

go, cerca de la frontera con Brasil. Miguel Soler Roca (1987) señalaba lo siguiente, respecto de los fundamentos del Núcleo de La Mina:

La organización nuclear aspiraba a superar uno de los problemas fundamentales de la escuela rural: su aislamiento. Se esperaba que las relaciones entre las escuelas, su personal y los vecindarios establecieran una red que produjera en el área una dinámica integradora con efectos cívicos y culturales significativos. (Soler Roca, 1987)

En sus primeros años de puesta en práctica (1954-1960) se produjo en la zona un aumento del 25,1% de la matrícula escolar, mientras que el crecimiento en el resto de las escuelas rurales de Cerro Largo fue del 1,2% en el mismo período. Asimismo, se consideró que el programa de 1949 para las escuelas rurales había sido aplicado plenamente en este contexto, alcanzando sus objetivos de integración social. En el marco de la presidencia del Consejo Nacional de Gobierno (1961-1962), a cargo de Eduardo Víctor Haedo del Partido Nacional, se efectuó una reestructuración administrativa que tuvo como consecuencia la crisis de este proyecto piloto, al igual que de la educación rural en su conjunto, crisis que lo encaminó hacia su desaparición (Soler Roca, 1987).

En un artículo sobre esta experiencia social y productiva del Núcleo de La Mina, Julio Castro afirmaba: “La escuela no tiene puerta, ni tiene horario: es la casa de todos y está abierta para todos” (Castro, 1956: 24). En efecto, podríamos decir que en su concepción e implementación aparecen varios elementos que hoy son parte de la acumulación de ideas, conocimientos y experiencias que persisten y constituyen el principal fundamento para la defensa de la escuela rural. El Núcleo de La Mina es un antecedente importante de los proyectos productivos y sociales que buscan enfrentar el despoblamiento de la campaña y la concentración en la tenencia de la tierra (Souza, 2021: 123). Es también un antecedente de los agrupamientos escolares en el medio rural, como se verá

más adelante, y un primer acercamiento a la noción de “escuela abierta” (Espino Gutiérrez, 2015) o comunidad educativa extendida, que aparece en forma explícita o implícita en las propuestas de defensa y fortalecimiento de la escuela rural.

La construcción institucional de la escuela pública, con idas y venidas, culmina a mediados de los años sesenta, cuando la educación rural se estabiliza en una estructura que, en términos generales, se mantendrá hasta el siglo XXI (MEC, 2014: 41). En la actualidad, los órganos competentes del sector del sistema educativo en el que está comprendida la enseñanza pública a nivel de la infancia, lo conforman la Dirección General de Educación Inicial y Primaria,¹⁴⁸ dependiente de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP), que a su vez depende del Consejo Directivo Central (CODICEN). El Departamento de Educación para el Medio Rural¹⁴⁹ adscrito a la Dirección General de Educación Inicial y Primaria, lo conforman:

- El Centro Agustín Ferreiro (CAF) de formación de maestros rurales.
- Los centros de pasantía para escolares: Centro Educativo Rural (CER), ubicado en el departamento de Canelones; Centro de Capacitación Rural (CECRU), ubicado en el departamento de Maldonado; Centro Ecológico Integrado al Medio Rural (CEIMER), ubicado en el departamento de Rocha.
- Los Centros de Apoyo Pedagógico Didáctico para Escuelas Rurales (CAPDER): Son diecinueve centros, uno por departamento (excluyendo a Montevideo) y dos en Canelones.

148 Antes de la aplicación de la Ley de Urgente Consideración (2020), el Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) contaba con representantes elegidos por el cuerpo docente.

149 Ver: [Link](#)

- Los internados rurales.
- Las escuelas rurales de educación inicial, primaria común y especial para niños con alteraciones de la audición y del lenguaje. La modalidad de las escuelas puede ser: común, unidocente, internado rural o tiempo extendido.

Como ya lo había señalado Castro (1944), la migración a los centros poblados es un problema que atraviesa en todo momento a la escuela rural. Si bien la migración del campo a la capital o a otros centros urbanos no es nuevo ni en Uruguay ni en el mundo y afecta a todas las clases o sectores sociales, las consecuencias en la matrícula de la escuela rural son especialmente relevantes, cuya gravedad se profundiza debido a los bajos índices de natalidad que tiene el país. En este sentido, nos permitimos ofrecer algunos datos para comprender la situación actual.¹⁵⁰

En el próximo **Cuadro 3**, se observa la evolución de la población del país a partir de los censos de 1908, 1963, 1985, 1996, 2004 (fase 1) y 2011 (fase 2), y las estimaciones para 2019 y 2021. La discriminación entre la capital y el resto del país en los años en que se realizan censos permite observar, por un lado, el escaso crecimiento demográfico; por otro, que la población de la capital ha llegado a ser prácticamente equiparable a la del resto del país, siendo esta una particular característica de Uruguay.

Mientras que en 1908 la población de Montevideo representaba el 29,65% del total, en 2011 ascendió al 40,13%, en tanto que para 2021 se estima un leve descenso al 39,05%. Estas cifras permiten una aproximación a las migraciones que ocurrieron a nivel nacional. También informan sobre un lento aumento

de la demografía de los centros poblados del país en detrimento de la capital. Este no es un dato menor, aun cuando se mantienen las tendencias al aumento de la población urbana y el descenso de la rural. Es muy significativo que en 1908 la población rural representaba aproximadamente el 24,14% del total, mientras que para 2021 se estima que cubrirá solamente el 4,55%. Estos porcentajes dan cuenta del proceso de expulsión de los trabajadores del medio rural, que tiene una larga data, y de cómo se instaura la dinámica de residir en los centros poblados y no en el lugar de trabajo (Piñeiro & Cardeillac, 2014: 56).

Veamos en el **Cuadro 4**, la forma en que ha variado el número de establecimientos de educación primaria pública y la matrícula escolar en el país.

En la tabla anterior se puede observar un aumento constante de la matrícula escolar urbana, sobre todo fuera de la capital montevideana. También se pone en evidencia un descenso drástico de la matrícula rural, puesto que en 2011 representa un 28,9% de la que había en 1940. Aun cuando la distribución del alumnado no es regular, podemos decir que en 1940 había una población estudiantil del 52,4% por establecimiento, mientras que en 2011 hay un 14,7%. De manera que se constata un vaciamiento de las escuelas rurales, en lo que se refiere a matrícula escolar. Cabe mencionar que cuando quedan sin alumnado, las escuelas cierran durante seis meses. Si en este lapso no hay matriculación, se produce el cierre definitivo.

Según las conversaciones mantenidas con maestras, directoras y miembros de la comunidad, el cierre definitivo de una escuela rural no considera la posibilidad de que en un futuro pueda haber niñas y niños que se eduquen en esa localidad, ni su función comunitaria. La escuela, como espacio neutral, abre sus puertas a la comunidad para intercambiar, debatir y tomar decisiones de interés común; organiza conjuntamente actividades culturales y recreativas y mantiene un vínculo afectivo con quienes recibieron ahí su prime-

150 Debido a que la información no se concentra en una sola institución hubo que consultar distintas fuentes para completar los cuadros que se presentan. La estimación de los datos puede variar de una fuente a otra.

Año	1908	1963	1985	1996	2004	2011	2019	2021
Población - censos	1.042.686	2.595.510	2.955.241	3.163.763	3.241.003	3.286.314		
Tasa bruta de natalidad	34,07 ‰	21,69 ‰	17,87 ‰	18,16 ‰	15,20 ‰		12,90 ‰	
Capital	309.231	1.202.757	1.311.296	1.344.839	1.325.968	1.319.108		
Resto del país	733.455	1.392.753	1.643.265	1.818.924	1.915.035	1.967.206		
Población estimada y proyectada							3.518.552	3.543.026
Capital							1.382.579	1.383.601
Resto del país							2.135.974	2.159.424
Urbana	817.000*			2.996.085	3.120.513	3.238.644	3.354.867	3.381.808
Rural	260.000*			262.117	220.904	173.992	163.686	161.218

Cuadro 3. Evolución de la población de país. / Fuentes: Instituto Nacional de Estadística (INE, 2020)* ; Nahum (2007).

*Estimaciones y proyecciones: [Link](#)

Año	1908	1910	1920	1940	1973	1990	2000	2004	2011	2019
Escuelas totales	780	793	1005	1579	2328	2155	2100	2073	2060	2328
Escuelas Urbanas	223	229	253	481	931	1052	1311	1305	1281	1278
Escuelas rurales	557	564	752	1098	1397	1345	1098	1093	1131	1050
Matrícula escolar	69.134	74.717	102.889	191.002	279.094	290.343	301.182	311.350	273.440	292.651
Montevideo	22.950		33.107	59.396	87.414	97.193	95.238	95.948		
Resto del país	45.024		69.782	130.554	191.680	193.150	205.944	215.402		
Urbana		59.421*	79.119	161.30*					256.775	
Rural		35.739*	46.561	57.544*					16.665	

Cuadro 4. Variación del número de escuelas y matrícula escolar / Fuentes: Castro (1944), INE*, MEC (2012, 2014)

*Educación [Link](#)

ra, y a veces única, educación formal. De manera que el cierre de una escuela rural no contempla los significados que la comunidad le atribuye en la construcción de la memoria rural, las redes solidarias que se entretajan, su aporte al fortalecimiento de la cultura

local, su condición de lugar de referencia comunitario y todo lo que implica una contribución a la cohesión social y a la autoestima de la comunidad, que se traduce en relaciones de reciprocidad entre la escuela y su comunidad.

3.3 ¿DESPOBLAMIENTO O RECONFIGURACIÓN DEL MEDIO RURAL?

La medición de la población rural ha sido objeto de debate en el Uruguay. Este debate se ha centrado principalmente en los indicadores de residencia y ocupación de la población (residencia permanente en el medio rural y trabajo en el agro)¹⁵¹ y en la distinción entre población y sociedad, lo que traduce un problema de conceptualización sobre ruralidades.

Solari (1958) plantea una definición clásica de *lo rural*, que fue tomada especialmente en cuenta en Uruguay. En la misma, el concepto se construye en oposición con lo urbano y en función de una serie de atributos, a saber: ocupación con tendencia a las tareas agrarias, mayor relación con el medio ambiente, menor densidad de población, menores mecanismos de movilidad social, interacciones sociales caracterizadas por ser menores y más estrechas, y mayor control social, vinculado a las escasas interacciones. Si bien la noción de ruralidad por exclusión de lo urbano ha perdido vigencia frente a conceptualizaciones sobre el territorio en forma de continuos entre lo rural y lo urbano, parte de los aportes de Solari —principalmente aquellos referidos a los vínculos entre población y trabajo— siguen sirviendo de base a los debates actuales.

Piñeiro y Cardeillac (2014) encuentran respecto de la definición de lo rural dos dimensiones relevantes. Una en relación a la definición de la ruralidad más allá de una ruptura radical con lo urbano, y otra, respecto de la producción de datos estadísticos (Piñeiro & Cardeillac, 2014; Riella & Mascheroni, 2010). Estos autores apelan

a una distinción muy tradicional entre población rural y sociedad rural, y muestran cómo los datos sobre ocupación y residencia pueden cambiar en volumen y en características lo que se visualiza sobre la ruralidad en Uruguay. De esta manera aportan complejidad a fenómenos relativos a la movilidad, el trabajo y la residencia en el ámbito rural. Se observa que, si bien es sostenida la disminución de población residente en el medio rural, no sucede lo mismo con las pequeñas poblaciones y con los ambientes urbanos donde la tasa de ocupación en tareas vinculadas al agro se mantiene estable. Si consideramos la población rural en un escenario de vinculación entre el sector agropecuario y la residencia en zonas rurales dispersas y localidades de menos de 5.000 habitantes, esta representaría un 10,5% del total de la población (Cardeillac, Mascheroni, & Vitelli, 2016), y no aquel 4,55% mencionado páginas atrás, que involucra solamente las áreas rurales. Esta situación abre caminos para pensar otros modos de conceptualizar lo rural y lo urbano, incluyendo la noción de “pueblos rurales” como una realidad extensa en el territorio (Ramírez, 2019).

Los datos sobre población no cuestionan la idea del despoblamiento de la campaña, pero se observa una realidad muy diversa en el territorio en función de los cambios productivos. La expulsión de las familias, los modos de producción extensivos, el excedente de mano de obra y la recurrencia a trabajadores asalariados varones y solteros permea por varias décadas la realidad rural y adquiere nuevas características ante las modificaciones técnicas y productivas más recientes (Piñeiro, 2001). Si bien podemos concluir que la disminución de las familias que residen en el campo no implica necesariamente la extinción de lo rural como espacio social, sí es necesario pensar cuáles son los ámbitos que se modifican y qué impacto tiene que la población vinculada al espacio rural se vea forzada (de maneras más o menos explícitas) a nuclearse en los centros urbanos.

La escuela rural, como institución aglutinadora de diversos actores sociales que genera presencia conti-

151 El trabajo en el agro incluye la diversidad de rubros asociados a la producción agrícola y ganadera. Se incluyen ramas que van desde la producción familiar a la ganadería extensiva, pasando por la producción de granos y derivados, y hasta las explotaciones forestales. Todos estos rubros encuentran períodos y regiones de mayor y menor desarrollo, y conllevan distintas relaciones con las comunidades en términos socioeconómicos.

nuada e integradora, es fundamental para pensar el medio rural como un espacio colectivo. El cierre de escuelas por la ausencia de matrícula escolar muestra un problema mayor, que es el de la desarticulación de espacios de socialización en un medio rural que queda cada vez más cedido (también en términos simbólicos) a una dinámica específica de producción económica con una matriz de concentración de la tierra y disminución de formas de producción familiares.

3.4 NUEVAS RURALIDADES

La crítica a las nociones más clásicas de lo rural, definido por su oposición a lo urbano, acompaña desplazamientos conceptuales que trascienden la realidad uruguaya. Desde antes de la década de 1990 se han conformado grupos para estudiar unas *nuevas ruralidades* en el contexto latinoamericano. Esta idea propone contextualizar lo rural en una realidad atravesada por la coexistencia de grupos económicos transnacionalizados y vinculaciones con el turismo, así como una diversidad de tecnologías que se articulan de manera heterogénea con realidades sociales complejas en términos de propiedad de la tierra, grupos étnicos, pequeños productores y nuevos desocupados. Alejada de una ruptura radical con lo urbano, esta noción de nuevas ruralidades permite visualizar configuraciones territoriales para pensar dinámicas de participación, articulación con el Estado, migraciones y resistencias. Además, “en esta nueva ruralidad la producción agraria se descentró para dar lugar a territorios donde ella es sólo un elemento de un amplio abanico de aspectos a considerar (bienes simbólicos como lenguas, arte, comidas, producciones no-agrarias, servicios, etc.)” (Giarraca, 2001: 12).

En Uruguay, esta idea se impone para problematizar algunas imágenes construidas en torno a lo rural como paisajes de ganadería extensiva, poco poblados, y nociones que naturalizan a las poblaciones rurales como aquellas que viven y trabajan en el agro.

Piñeiro y Cardeillac (2014) sostienen que esta imagen asociada a la ganadería y a la producción extensiva inhabilita a detectar la heterogeneidad de realidades a las que apela la nueva ruralidad. También imposibilita la problematización de los efectos que tienen sobre esa heterogeneidad los procesos de concentración de la tierra y el desarrollo de los agronegocios a manos de grandes empresas. Dichas dimensiones vienen a sumar a las críticas realizadas por Pellegrino y González Cravino (1995) al límite radical urbano/rural, que se desdibuja frente al acceso masivo a medios de transporte y al tipo de producción que introduce una dinámica de movilidad cotidiana entre residencia, centros urbanos y lugares de trabajo.

A partir de estas revisiones parece oportuno el planteamiento frecuente de nuevas concepciones sobre qué es y a qué debe apuntar la escuela rural. Es cierto que se han producido desplazamientos de muchas familias que ya no residen en el campo y que las escuelas se ven enfrentadas a la situación de no sumar un alumnado nuevo. No obstante, puede resultar pertinente plantearse interrogantes en función de cómo se compone hoy la sociedad rural, aun cuando buena parte de sus integrantes resida en centros urbanos o se vea vinculada a trabajos que no se reducen al agro.

4. LA ESCUELA RURAL: PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

La preocupación por el cierre de las escuelas rurales se extiende y profundiza cada vez más y estimula el desarrollo de estrategias por parte de las comunidades para mantenerlas vivas. En el año 2018, un significativo número de personas allegadas a la Escuela número 81 del paraje El Águila, departamento de Soriano, impidieron su cierre provisorio por falta de matrícula escolar. En este marco conformaron una Comisión de apoyo y mantenimiento del edificio y posteriormente crearon el Centro de Capacitación Rural El Águila, con el fin de realizar cursos en sus

instalaciones de acuerdo a las necesidades de los productores de la zona (Sánchez Rodríguez, Nuez Valarez, Rodríguez Trambauer, & Areosa Aldama, 2018) y en 2021 fundan la Asociación Civil Centro de Capacitación Rural (CCR) 81 El Águila,¹⁵² que permite contar con un marco jurídico para dar continuidad al proyecto inicial.

Desde hace varios años se desarrollan proyectos productivos en Cerro Largo y Tacuarembó dentro del Plan piloto de adjudicación de predios escolares, cuyo objetivo es la recuperación de escuelas rurales que cerraron por falta de alumnado. A partir de un llamado público a proyectos agrícolas o ganaderos dirigido a familias de la zona, se busca mantener estas escuelas abiertas a la comunidad y conservar el edificio en buenas condiciones, esperando la llegada de nuevos estudiantes. Este es un proyecto institucional impulsado por el antiguo CEIP (hoy Dirección General de Educación Inicial y Primaria), con el apoyo de la Dirección General de Desarrollo Rural del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca (MGAP) y una comisión de seguimiento de los proyectos integrada por representantes de Educación Primaria, la Asociación Magisterial, la Facultad de Agronomía de la Universidad de la República y el MGAP.

La puesta en práctica de proyectos piloto, del tipo de escuelas productivas, al estar insertos en un marco institucional de alcance nacional, sin contar con un marco regulatorio específico que les otorgue estabilidad, dependen de las políticas y la sensibilidad de los gobiernos. En el caso concreto de las escuelas productivas, algunos medios locales han informado acerca del surgimiento de nuevas preocupaciones por parte de las comunidades educativas vinculadas a estos proyectos. Consideran que, a partir de decisiones a nivel del gobierno central, la continuidad de estos proyectos está en riesgo. Por un lado, en

setiembre de 2020 se disuelve la comisión local de seguimiento y la gestión del proyecto se centraliza en Montevideo. Por otro, la Ley de Presupuesto 2020-2024 contempla la enajenación y venta de inmuebles declarados prescindibles a través de la creación del Programa de Racionalización de Uso de Bienes Inmuebles del Estado (art. 64).

Esto nos lleva a reflexionar sobre el potencial del concepto de PCI y su apropiación por parte de las comunidades educativas que reivindican la función social y cultural de la escuela rural, y que asumen la responsabilidad de preservar este espacio. El concepto de PCI ofrece un marco político, institucional y académico, a nivel nacional e internacional, que puede favorecer el surgimiento de nuevos marcos de negociación a nivel departamental y local, incluso con incidencia en políticas centrales. En este sentido, los CAPDER, que constituyen una forma de descentralización de la educación rural, han contribuido al desarrollo de proyectos que vinculan lo social con lo cultural, lo educativo o lo productivo, como instrumento para mantener en funcionamiento las escuelas rurales que quedan sin alumnado. Aunque el cierre de una escuela es una decisión que trasciende lo local, la iniciativa de los actores locales juega un papel fundamental.

Antes de presentar el caso de la comunidad educativa del agrupamiento escolar De las Sierras, departamento de Treinta y Tres, y el proyecto Todo por mi escuela, como experiencia comunitaria en el marco del PCI, veamos algunos datos sobre este departamento y su educación pública.

4.1 EL DEPARTAMENTO DE TREINTA Y TRES INFORMACIÓN TERRITORIAL, DEMOGRÁFICA Y SOCIOECONÓMICA

El departamento de Treinta y Tres, con una extensión de 9.529 km², cubre alrededor del 5% de la superficie

del país¹⁵³. Según datos proporcionados por la Oficina de Planeamiento y Presupuesto, el 99,58% de la superficie del departamento corresponde al área rural¹⁵⁴. Se sitúa al sureste, con costas en la Laguna Merín, en la frontera con Brasil; de manera que se trata de un departamento periférico en relación a la capital del país. La población estimada para 2021 es de 50.476 habitantes, según la siguiente distribución (**Cuadro 5**).

Esta distribución de la población mantiene una tendencia a la concentración en las localidades urbanas de 5.000 o más habitantes, en detrimento de las localidades con menos de 5.000 y, sobre todo, de las localidades rurales. Es uno de los departamentos con menor densidad de población (4 a 6 personas por km²) y una tasa de crecimiento poblacional negativa (-0,1 %) en función de las variables de fecundidad, mortalidad y movilidad humana nacional e internacional (INE, Censo 2004)¹⁵⁵; esto representa una tasa del 5,1% frente al 18,8% del país (Observatorio territorio Uruguay). En el área que comprende Quinta Sección Judicial, que es donde está nuestro foco de interés, la densidad de población es menor aún y se calcula en una persona o menos por km² (INE, Censo 2004).

En el año 2012, el porcentaje de personas por debajo de la línea de pobreza era del 14%, el mayor índice a nivel del país (Calvo, 2013). En la actualidad, Treinta y Tres continúa estando entre los departamentos con mayor nivel de pobreza, con un porcentaje de hogares de más del 8% por debajo de esa línea. El ingreso medio de un hogar es el cuarto más bajo del país

(Encuesta continua de hogares, 2020)¹⁵⁶ y es uno de los departamentos con mayor precariedad en el trabajo. Asimismo, pasó de ser uno de los tres departamentos con mayor nivel de desigualdad en términos de ingreso a ocupar una posición intermedia en este sentido, debido al incremento de la desigualdad en otros contextos a partir de la pandemia.

Educación primaria

En el **Cuadro 6**, se observa el número de establecimientos de educación primaria y el número de alumnas y alumnos matriculados en el departamento de Treinta y Tres, presentando un mayor detalle en el caso de las escuelas rurales comunes.

Se observa que el alumnado matriculado en escuelas rurales es menos del 10% de la matrícula correspondiente a las escuelas urbanas. Asimismo, que la cantidad de establecimientos urbanos de escuela común son aproximadamente la mitad de los establecimientos rurales, lo cual se explica en función de la baja densidad de población por km² y la superficie en las zonas rurales, que puede implicar desplazamientos importantes para acudir a la escuela.

La construcción institucional de los agrupamientos escolares responde a lineamientos organizados desde la noción de la escuela rural como centro social del medio, sobre los principios de inclusión y participación (Santos, 2019). Los agrupamientos escolares constituyen una manera de enfrentar la exclusión y el aislamiento, y remiten al peso que tiene en el medio rural lo comunitario. Un agrupamiento escolar es una unidad organizativa voluntaria de escuelas rurales con proximidad geográfica, que busca:

Mitigar en cada territorio, el aislamiento profesional

153 Instituto Nacional de Estadística (INE), Censos. [Link](#) (Última consulta: 21 de abril de 2021).

154 Observatorio territorio Uruguay, Dirección de descentralización e inversión pública, Oficina de Planeamiento y Presupuesto [Link](#) (Última consulta: 21 de abril de 2021)

155 [Link](#)

156 Ingresos de las personas y los hogares [Link](#)

Tipo de localidad	Población
Localidades urbanas de 5000 o más habitantes	34.768
Localidades urbanas con menos de 5000 habitantes	12.906
Localidades rurales	2.802

Cuadro 5. Población según tipo de localidad / Fuente: INE, Estimaciones y proyecciones de población, 1996-2025*.

*Instituto Nacional de Estadística (INE), Estimaciones y proyecciones de población: [Link](#) (Última consulta: 21 de abril de 2021)

Establecimientos de enseñanza primaria			Alumnas y alumnos matriculados					
74			5.588					
Educación inicial	5		1.607					
Común	67		3.943					
Especial	1		38					
Artística	1		Sin datos					
Común			Matriculados en escuela urbana común					
Común urbana	22		3.598					
			Matriculados en escuela rural					
Común rural	45 (34 con educación inicial)		Inicial	104	Común	241	Total	345
	Rural común	7	173					
	Rural unidocente	38	172					
			Alumnos matriculados por grado					
			1° 41	2° 33	3° 44	4° 42	5° 44	6° 37

Cuadro 6. Establecimientos y alumnado nivel primario / Fuente: CEIP (2019)*

* Cabe señalar que el Anuario 2020 del INE registra para 2019 un total de 65 escuelas comunes, mientras que para 2018 un total de 69. Según esta misma fuente, en ambos años se mantiene el número de alumnos matriculados en 3.945. Instituto Nacional de Estadística (INE), Educación, Establecimientos de educación primaria pública y privada, urbanos y rurales. [Link](#) (Última consulta: 21 de abril de 2021)

y humano en el que están inmersos los docentes y sus comunidades, utilizando solidariamente para beneficio del Agrupamiento, los recursos humanos, materiales, económicos, tecnológicos y de infraestructura que cada escuela posee. Se trata de poner todas las potencialidades que aporten a las respuestas educativas contextualizadas, a la inclusión, equidad y calidad de la educación. Esta estrategia se fundamenta en la participación comunitaria y la conformación de comunidades de aprendizaje como forma de potenciarla, enriquecerla y hacerla sustentable. (Fernández, 2012: 41)

Es oportuno observar cómo los principios que subyacen al Primer Núcleo Escolar Experimental, mencionado páginas atrás, están también presentes en la concepción de los agrupamientos escolares y en

las estrategias que desarrollan las comunidades para mantener viva la escuela rural.

En 2017 se registran en el departamento de Treinta y Tres nueve agrupamientos de entre tres y siete escuelas rurales o de pequeños poblados,¹⁵⁷ con los siguientes nombres: Cercanías, El cencerro, De las Sierras, Reencuentros, Gurí, Lejos pero cerca, Entre molles y corrales, Olimar oeste y Tacuarí-Merín. El agrupamiento escolar De las Sierras, que es nuestro foco de atención, está conformado por cinco escuelas

157 Esto significa que los agrupamientos pueden estar formados por escuelas urbanas y rurales, lo que está en consonancia con la idea de un espacio de continuidad entre lo rural y lo urbano.

comunes, que también reciben niños y niñas de educación inicial, a saber: número 3 Maestro Rubén Lena en Villa María Isabel, Isla Patrulla; número 10 en Yermal Chico; número 23 en Yermalito del Convoy; número 59 en Rincón de Quintana, y número 44 en Sierras del Yermal —escuela sin alumnado, que actualmente no integra la nómina oficial de escuelas del país—. ¹⁵⁸

En el agrupamiento De las Sierras tuvo gran repercusión el cierre de la Escuela número 44, una de las escuelas donde ejerció el maestro Rubén Lena (Treinta y Tres, 1925-1995), quien tiene una especial significación tanto para el agrupamiento escolar —según se verá más adelante— como para el departamento de Treinta y Tres, y también a nivel nacional. En noviembre de 2018, a pocos días del cierre provisorio, personas del vecindario reunidas en la Mesa de Desarrollo Rural de Treinta y Tres, realizada en la Escuela número 10 de Yermalito, plantearon la inquietud de mantener el edificio en condiciones para actividades sociales, capacitaciones y cursos, mediante la entrega en comodato a una ONG (MGAP, 2018). Esta propuesta contó con el apoyo de las instancias institucionales y en 2019 se realizaron las primeras actividades en la Escuela número 44, junto con las demás escuelas del agrupamiento, vecinas y vecinos, trabajadores de la zona y autoridades del CEIP, entre otros.

Tecnologías de la información y la comunicación

Respecto del acceso a las tecnologías de la información y la comunicación (TICs), el muestreo de la Encuesta de Usos de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (EUTIC) del INE no llega al medio rural, sino hasta localidades urbanas de 5.000 o más

habitantes y considera como usuarios a un público de 14 o más años de edad. La brecha digital entre Montevideo y dichas localidades urbanas —con 5.000 o más habitantes— es en 2019 del 11% (INE, 2019: 15), lo que hace suponer que en el caso de las localidades más pequeñas y del medio rural, sea aún mayor. La encuesta continua de hogares 2019, nos ofrece datos generales sobre la brecha digital del departamento **(Cuadro 7)**.

Por su parte, el Plan de Conectividad Educativa de Informática Básica para el Aprendizaje en Línea (Plan Ceibal, 2007), que apunta a la “inclusión e igualdad de oportunidades”, ha hecho un aporte sustancial e innovador a la enseñanza primaria y media a través de su plataforma y del acceso a dispositivos y a internet para la comunidad educativa a escala nacional. Lamentablemente no contamos con datos numéricos sobre el alcance que el Plan Ceibal tiene en el medio rural. En este aspecto la información proporcionada por la comunidad educativa de la región, como también nuestra propia experiencia, resulta fundamental en tanto da cuenta de las dificultades de conectividad y de acceso a la plataforma del Plan Ceibal que existe en el área de nuestro estudio. Estas dificultades representan un factor de exclusión que se agrava en el contexto de la pandemia cuando se restringe la presencialidad en las escuelas.

No obstante, una vez más, si trascendemos los números y nos enfocamos en la experiencia de la comunidad educativa rural, vemos que la brecha digital existente no necesariamente significa una brecha en lo educativo. El histórico compromiso de las maestras y maestros rurales con su comunidad ha dado como resultado que el total del alumnado esté involucrado y atendido, aun en las condiciones que impone la emergencia sanitaria. La maestra Fany García (comunicación personal, abril de 2021), Directora de la Escuela N° 3 “Maestro Rubén Lena” de la localidad Isla Patrulla, explica que la inclusión educativa, en términos de cantidad y calidad en el contexto de la pandemia, ocurre a partir del trabajo realizado por el

158 Hay otras escuelas que tampoco integran la nómina actual: número 18 del agrupamiento El cencerro; 11 y 42 de Reencuentros y 40 de Entre molles y corrales. Fuente: Inspección Departamental de Educación Inicial y Primaria Treinta y Tres. [Link](#) (Última consulta: 21 de abril de 2021)

	Treinta y Tres	País
Hogares con PC o laptop	54,9 %	68, 2%
Conexión a internet	48,7%	69, 3%

Cuadro 7. Brecha digital / Fuente: Oficina de Planeamiento y Presupuesto, Observatorio territorio Uruguay*.

*Oficina de Planeamiento y Presupuesto [Link](#)

conjunto de la comunidad educativa. La motivación de las familias ha sido una tarea muy importante, especialmente en el caso de quienes asisten al nivel inicial o primer año de escuela. En este sentido, una estrategia útil de motivación de las familias para que adquieran un mayor compromiso con el proceso educativo en tiempos de pandemia, fuera de la normalidad a la que estaban acostumbrados, han sido los grupos de *Whatsapp* por grado, donde la maestra o maestro a cargo comparte los trabajos realizados por el alumnado. Además del estímulo, el objetivo de no generar una brecha educativa ha implicado para el cuerpo docente adaptarse a las dinámicas de los hogares de sus estudiantes según horarios de trabajo, conectividad y disponibilidad de teléfonos celulares con la aplicación *Whatsapp*. Asimismo, ha significado trabajar individualmente con cada estudiante y estar disponible cada día el tiempo necesario, sin considerar los horarios de trabajo habituales. En los casos de quienes no disponen de conectividad, las maestras y maestros desarrollaron otras estrategias para lograr la inclusión educativa, como llevar casa por casa los materiales que necesitan.

Nosotros fuimos muy flexibles con el horario, trabajábamos igual sábado y domingo. En algunos hogares pasó que había que esperar que llegara el papá de trabajar a la tarde. Entonces generalmente los trabajos te los pasaban de noche o de mañana muy temprano. Ese fue el manejo el año pasado, pero siempre estuvieron vinculados a la escuela. (...) A mí me pasa que hay niños que me mandan las tareas sábado y domingo y todas amontonadas de toda la semana. Y bueno, no puedo decirles nada. Lo importante es que reciba, ¿verdad? Que ellos estén involucrados. (Fany García, comunicación personal, abril de 2021)

Durante la pandemia, el alumnado del medio rural se ha ido familiarizando más con las herramientas educativas del Plan Ceibal, en particular con la plataforma CREA destinada a Primaria, que incluye programas con descarga sin conexión y también con las clases por herramientas sincrónicas. Quienes cuentan con computadoras o tablets del Plan Ceibal, pero tienen dificultades en el acceso a conectividad, también buscan alternativas: “Y los niños que viven cerca de la escuela se conectan de la escuela. Algunos yo he ido, por ejemplo, y veo que hay niños parados al lado del alambrado, tratando de tener conexión” (Fany García, comunicación personal, abril de 2021).

4.2 LA ESCUELA RURAL Y EL CONCEPTO DE PCI: UNA EXPERIENCIA DE SALVAGUARDIA

La experiencia que aquí se presenta sucintamente es un ejemplo del trabajo comunitario dirigido a la salvaguardia de la escuela rural como espacio simbólico comunitario. El proyecto Todo por mi escuela¹⁵⁹ propone acciones considerando especialmente las escuelas que tienen escasa matrícula, las recientemente cerradas o las que se encuentran en la etapa de cierre provisorio. También busca concientizar a la opinión pública, compartiendo su preocupación en los medios de comunicación y en otras instancias pertinentes, a nivel local, regional o nacional. De esta manera la iniciativa se fortalece a través del intercambio con otras comunidades que enfrentan la

159 Este proyecto fue creado por el Ing. Agr. Eduardo Lena, hijo de maestros rurales, quien ha sido su principal impulsor y difusor.

misma problemática. Esto le da la posibilidad de convertirse en un referente en los aspectos conceptuales y en el tipo de acciones emprendidas.

El proyecto cuenta con una base institucional, puesto que reconoce y trabaja desde el organigrama, las normativas y los antecedentes de la educación inicial y primaria en Uruguay, con especificidad en la escuela rural y sus representaciones para la comunidad. Así, toma en cuenta la óptica institucional de construcción de la escuela rural, en tanto “educación para el medio rural”, que concibe las labores didácticas con el mismo nivel de relevancia que la confluencia de la comunidad en sus centros (Santos, 2019). El plan de actividades inicia formalmente en octubre de 2018 a través de una presentación ante el plenario de los maestros rurales de Treinta y Tres, coordinado por el CAPDER del departamento. Este encuentro, del que surgieron opiniones diversas sobre el proyecto, así como adhesiones, deja en claro el lugar que se otorga a la institucionalidad de la enseñanza pública.

El concepto de PCI, como ya se dijo, ofrece un marco que permite acompañar las iniciativas de Todo por mi escuela y de aquellos proyectos que compartan el mismo objetivo, en el que dialogan lo político, lo institucional y lo académico. La aprobación por ley de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que Uruguay realiza en 2006 (Ley N° 18.035, art. 1), significa para el Estado asumir compromisos internacionales, de cuyo cumplimiento debe dar cuenta a través de informes periódicos a la UNESCO. Una parte de esos compromisos está en garantizar la participación de las comunidades y de los distintos actores sociales en el abordaje del PCI a nivel nacional, lo que implica contar con personal técnico capacitado en el desarrollo de metodologías participativas de investigación en ciencias sociales. En 2018, los impulsores del proyecto solicitaron el asesoramiento y apoyo del Departamento de Inmaterial de la CPCN. De esta forma, la escuela rural se integró al primer inventario nacional de PCI en la categoría de espacio simbólico comunitario, definida especialmente para este proceso.

En el sustento conceptual de la iniciativa de Todo por mi escuela dialogan las nociones de comunidad educativa extendida y de nueva ruralidad, atendiendo a una reconfiguración del espacio rural. Asimismo, resulta fundamental la centralidad compartida de las dimensiones sociocomunitaria y educativa en el trabajo de las escuelas rurales. La escuela es considerada no solo un lugar de formación inicial y primaria de niños, sino de promoción del patrimonio natural y de recuperación y difusión del patrimonio cultural de la región en sus distintas manifestaciones. Participan en ello el conjunto de actores del entorno escolar y quienes asumen el compromiso y la responsabilidad social de contribuir a mantener viva la escuela rural. La iniciativa considera que existe una diferencia entre la escuela del pasado y la nueva escuela. En la primera, el énfasis estaba en el alumnado de la comunidad educativa, mientras que en la nueva escuela el énfasis estaría en toda la comunidad como portadora de ese espacio representativo que es la escuela rural. La comunidad portadora así entendida se replica en cada escuela o agrupamiento escolar, constituyendo una gran red inclusiva de la campaña a nivel nacional.

La nueva ruralidad implica, en este contexto, por un lado, que el campo no ha dejado de ser el principal productor de alimentos derivados de la ganadería y la agricultura. Por otro, que los recursos naturales (biodiversidad, macro y micro clima, ecosistemas, etc.) son de interés para las instituciones educativas y científicas. A la vez, permite revalorizar el paisaje y la naturaleza, los saberes populares, los oficios y, en general, la cultura rural, por parte de la población urbana. Esto significa que aun en el marco de una migración hacia los centros poblados, existe un movimiento hacia el espacio rural, sea como lugar de trabajo, educativo (enseñanza y aprendizaje), interés científico o de interés natural o cultural (Lena, citado en Cannella & Picún, 2019).

De acuerdo a esta nueva ruralidad y a los principios institucionales de la escuela rural, las acciones ponen énfasis en el fortalecimiento de la comunidad



Durante una jornada comunitaria organizada por el agrupamiento escolar De las Sierras. Escuela N° 3 “Maestro Rubén Lena”. Isla Patrulla, abril de 2019 / © Olga Picún

educativa, donde los vínculos solidarios y el compromiso con la causa de la escuela rural y su entorno social juegan un papel fundamental. Además, buscan promover la responsabilidad en el cuidado del ambiente y la producción sustentable; como también el reconocimiento e identificación con los saberes del medio rural y demás componentes de la cultura local (música, canciones, literatura oral), y crear conciencia sobre la situación de la escuela rural, más allá del contexto específico en que se desarrolla el proyecto.

Sus principales actividades se han centrado en organizar espacios de interacción con y entre la comunidad en sus diferentes dimensiones: vecindario, organizaciones civiles con proyectos productivos, ambientales, ecoturísticos, culturales, etc., autoridades de la educación pública rural, autoridades de gobierno, otras instancias educativas, diferentes organizaciones civiles, artistas y periodistas, entre otros. Se realizaron en 2018 y a lo largo de 2019 varias jornadas en un formato que es habitual en las escuelas rurales y que consta de un componente pedagógico a cargo de cuerpo docente y alumnado, y de un componente sociocomunitario.

El componente pedagógico se enfoca en el conocimiento de la región en sus diferentes aspectos culturales, naturales y productivos, e incluye actividades escénicas. En la parte sociocomunitaria, que en estas instancias ha estado a cargo de Todo por mi escuela, se comparten nuevos proyectos —o avances— dirigidos a la gestión para el desarrollo sustentable de las riquezas naturales y culturales de la región y se presenta música en vivo de autores locales. En las actividades organizadas se hizo evidente la importancia del acompañamiento que hace la comunidad en el proceso de aprendizaje de los niños a través de su participación en las dramatizaciones, bailes, coros o en la base instrumental de canciones, lo que es posible gracias al vínculo de reciprocidad entre la escuela rural y su entorno social.

El trabajo desde el PCI en este ámbito busca estimular y colaborar en el desarrollo de las capacidades dirigidas a la construcción de hitos de su memoria cultural o en la apropiación de figuras de la cultura o el arte. En este último sentido se destaca que, en las actividades educativas y culturales de fortalecimiento de la escuela rural como espacio comunitario, la figura de Rubén Lena emerge como un referente de

peso en la construcción de la memoria e identidades de Sierra del Yermal. Rubén Lena fue un reconocido maestro de escuela rural, escritor y compositor de canciones destinadas, en sus comienzos, a ser cantadas por sus alumnos. Sus composiciones adquieren una proyección a nivel nacional e internacional, fundamentalmente a través del dúo Los Olimareños,¹⁶⁰ en el marco del movimiento de la música popular uruguaya, que se desarrolla a partir de los años sesenta y transita diferentes etapas que cubren y van más allá del período dictatorial (1973-1984).

Las canciones de Lena expresan el sentir comunitario del medio rural. Posiblemente sean el punto de partida de un camino hacia la recuperación y valorización de lo cotidiano y de la gente común del entorno, que se convierte en un recurso estético y estilístico de la música uruguaya. Canciones como *La Ariscona* e *Isla Patrulla* refieren específicamente al entorno de Sierra del Yermal desde el punto de vista humano, de las costumbres, del paisaje; mientras que *A don José* es declarada himno cultural y popular uruguayo, según la Ley 17.698 del 14 de octubre de 2003.

Es especialmente relevante el modo en que la comunidad se vincula con el maestro y el músico, y lo mantiene vivo en los espacios de enseñanza y aprendizaje y en las actividades culturales. En las reuniones, grandes o pequeñas, es habitual que la comunidad cante espontáneamente sus canciones: sorprende tanto el conocimiento de memoria de las letras, como la entonación afinada, algo difícil de lograr en un canto colectivo y espontáneo de este repertorio. A través de la figura de Lena, referente educativo y cultural a nivel local y nacional, la comunidad de Sierra del Yermal propone una vía para el fortalecimiento de la escuela rural y con ello de su propia autoestima, ante la vulnerabilidad que produce el riesgo o la pérdida de un lugar comunitario de referencia.

¹⁶⁰ Dúo conformado por Braulio López y Pepe Guerra, también oriundos de Treinta y Tres, y cercanos a Lena.



Canción compuesta por Rubén Lena. Escuela N° 3
"Maestro Rubén Lena", Isla Patrulla / © Olga Picún

Por tal motivo, se considera que, a través de procesos de investigación participativa y colaborativa con la academia, en los que dialoguen los distintos tipos de saberes, una comunidad se vuelve activa no solo en la generación o profundización de un conocimiento que la fortalece internamente, sino en la divulgación del mismo como vehículo de fortalecimiento externo.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El contexto específico que presenta la ruralidad ha sido una inquietud temprana en el ámbito educativo, especialmente por parte de maestras y maestros de escuelas rurales. Desde las tareas educativas y la reflexión de la práctica pedagógica se desarrollaron propuestas

para hacer frente a la situación de la población en condiciones de desigualdad social. Asimismo, se pensó la escuela en el centro de un trabajo comunitario en el espacio social donde se inserta. Un claro ejemplo de estas inquietudes, y sus iniciativas asociadas a generar centros de referencia cultural y social, son los aportes del maestro Julio Castro (1944).

Ante la revisión crítica de las estadísticas sobre la población rural y de las nociones de ruralidad, queda de manifiesto que lo rural como espacio social no ha desaparecido, sino que se ha visto reconfigurado. El descenso sostenido de la población rural en edad escolar que vive en Uruguay no necesariamente quiere decir que las familias y la población estén desvinculadas de la vida social en el medio rural. En este sentido, la preocupación por el cierre sistemático de las escuelas ha generado propuestas que incorporan dinámicas, recursos y actores del medio. Algunas de estas propuestas se plantean en términos de escuela abierta o dando continuidad a la idea de comunidad extendida o ampliada y apuntan a la dimensión social y comunitaria de la escuela rural.

Las escuelas rurales son muchas veces el único centro de referencia para las comunidades. Cristalizan relaciones productivas, servicios y políticas públicas, articulan con centros de investigación, emprendimientos de desarrollo y cumplen tareas culturales y educativas con familias, productores y otros actores sociales, aun cuando no residan de forma permanente en el lugar. Este hecho se da incluso ante la disminución o ausencia de matrícula escolar. De manera que el cierre de los centros educativos deja vacíos en relación a la dimensión sociocomunitaria que los propios actores involucrados destacan como central en la vida de estos espacios.

Entendemos que, ante estos nuevos escenarios, es posible pensar una reconfiguración de la escuela rural bajo la idea de que las manifestaciones culturales de una comunidad están en permanente reelaboración. Esta reconfiguración no limita las tareas tradi-

cionales que desarrolla la escuela como institución del Estado. Por el contrario, atiende a contextos específicos que viven las comunidades que encuentran en la escuela rural su centro social de referencia en sentido amplio, ocupando lugares de relevancia simbólica y material para la reproducción de la vida social. De manera que el cierre de las escuelas anula la posibilidad de que futuras familias se mantengan en el campo, con las repercusiones que esto conlleva para la vida social de sus comunidades.

A veces de forma implícita y a veces explícita, la noción de comunidad extendida aparece para pensar la escuela rural y situar sus prácticas. La idea de comunidad educativa no es exclusiva del medio rural, pero la idea de comunidad extendida en este contexto apela a una visión mucho más amplia que la de las tareas oficialmente asociadas al trabajo con la infancia y sus familias. Por su parte, la nueva ruralidad se vincula con la valorización de la naturaleza, al tiempo que interpreta el lugar que se le da a la producción agropecuaria. También se asocia a la circulación de saberes tradicionales, especializados y de otra índole que se ponen en juego junto al desarrollo de las nuevas tecnologías.

En el contexto de la pandemia provocada por el COVID-19, las instituciones educativas han ocupado un lugar primordial en el mantenimiento de las trayectorias educativas y en la atención a las demandas sociales de diferentes comunidades. En el caso de las escuelas rurales, hemos observado cómo el despliegue de las redes comunitarias ha servido para proteger a los más jóvenes de padecer una brecha educativa; algo que las nuevas tecnologías no han logrado por sí solas, aun cuando se suele apostar a ellas. Así, se refuerza la idea del valor superlativo de concebirse y ser comunidad.

El PCI es, por un lado, un instrumento de reconocimiento de expresiones y prácticas culturales desarrolladas por comunidades, grupos, colectivos o individuos, que se transmiten oralmente de generación en generación, según plantea la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

(UNESCO, 2003). Por otro, es un espacio político de toma de decisiones, de negociación y de acuerdos multipartitos, en el que intervienen diversos actores: el Estado, las comunidades, grupos, colectivos o individuos y el conjunto de la sociedad civil, así como los organismos internacionales a los que el Estado se comprometió a rendir cuentas.

La apropiación del concepto de PCI por parte de las comunidades educativas extendidas significa trabajar desde sus dos componentes con la misma prioridad. En este sentido, se han emprendido acciones comunitarias locales de fortalecimiento de la escuela rural y acciones de orden político, sobre todo a nivel institucional. Si bien la participación de la escuela rural en el inventario nacional de PCI (2017-2019) es tanto una acción política como comunitaria, se torna necesario que el Estado genere un mayor compromiso con su salvaguardia que se traduzca en políticas públicas integrales. La UNESCO ofrece mecanismos para trabajar en estos compromisos que se podrán explorar conjuntamente entre las comunidades educativas rurales y la academia como parte de ese marco que ofrece el PCI.

Finalmente, consideramos importante expresar que una agenda de desarrollo post COVID-19 debería considerar el debilitamiento de los espacios comunitarios en general, consecuencia del aislamiento social, como una preocupación central.

6. REFERENCIAS

- Calvo, J. (Coord.) (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad en Uruguay. Fascículo 1: Las necesidades básicas insatisfechas a partir de los censos 2011*. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Ediciones Trilce. Recuperado de: [Link](#)
- Cannella, L., & Picún, O. (2019). *Saberes compartidos. Proceso de inventario de patrimonio cultural inmaterial del Uruguay*. Montevideo: Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación.
- Cardeillac, J., Mascheroni, P., & Vitelli, R. (2016). *Investigación sobre definición operativa de la población “rural” con fines estadísticos en Uruguay*. Recuperado de: [Link](#)
- Castro, J. (1944). *La escuela rural en el Uruguay*. Montevideo: Talleres Gráficos 33.
- Castro, J. (1956). En la carretera Melo-Aceguá. En Ministerio de Educación y Cultura, Palabras de Julio: Selección de textos (pp. 139-144). Recuperado de: [Link](#)
- Consejo de Educación Inicial y Primaria (2019). *Boletín datos estadísticos, diciembre 2019*. Recuperado de: [Link](#)
- Espino Gutiérrez, M. (2015). Solo no se puede. Escuela y comunidad rural, una relación de ida y vuelta. *Quehacer Educativo*, 25(134), 38-46. Recuperado de: [Link](#)
- Fernández, A. (2012). Los agrupamientos escolares. En S. Carro & A. Fernández (Coords.), *Tejiendo redes. La relación escuela, familia y comunidad en el medio rural* (pp. 41-50). Montevideo: Editorial Psicolibros Universitario.
- García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Coord.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Granada: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- Giarraca, N. (2001). ¿Una nueva ruralidad en América Latina? Buenos Aires: CLACSO.
- Instituto Nacional de Estadística (2019). *Encuesta de usos de tecnologías de la información y la comunicación (EUTIC)*. Recuperado de: [Link](#)
- Instituto Nacional de Estadística (2020). *Anuario estadístico 2020*. Recuperado de: [Link](#)

Instituto Nacional de Estadística (2021). *Microdatos de la encuesta continua de hogares 2020*. Recuperado de: [Link](#)

Lena, E. (octubre de 2018). ¡Patria grande, Isla Patrulla! *La Revista Cultural*, 93: 51.

Méndez Vives, E. (1975). *El Uruguay de la modernización 1876-1904. Historia Uruguaya* (Vol. 5). Montevideo: Banda Oriental.

Ministerio de Educación y Cultura (2012). *Anuario estadístico de educación 2011*. Montevideo: MEC.

Ministerio de Educación y Cultura (2014). *A 140 años de la educación del pueblo. Aportes para la reflexión sobre la educación en Uruguay*. Montevideo: MEC.

Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca (2 de noviembre de 2018). *Noticias. Vecinos de Sierras del Yerbal firmaron conformes de electrificación rural en la reunión de la Mesa de Desarrollo de Treinta y Tres*. Recuperado de: [Link](#)

Nahum, B. (2007). *Estadísticas históricas del Uruguay 1900-1950, tomo I. Población y sociedad. Política. Educación. Estado*. Montevideo: Universidad de la República.

Pellegrino, A., & González Cravino, S. (1995). *Atlas Demográfico del Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo.

Piñeiro, D. (2001). Población y trabajadores rurales en el contexto de transformaciones agrarias. En N. Giarracca, ¿Una nueva ruralidad en América Latina? (pp. 269-288). Buenos Aires: CLACSO.

Piñeiro, D., & Cardeillac, J. (2014). Población rural en Uruguay: aportes para un debate necesario respecto de su re-conceptualización y medición. *Revista de Ciencias Sociales*, 27(34), 53-70. Recuperado de: [Link](#)

Ramírez, J. (2019). La relevancia de los pueblos

rurales en la ruralidad contemporánea. El caso de Uruguay. *Pampa. Revista Interuniversitaria de Estudios Territoriales*, 19, 86-102. [Link](#)

Riella, A., & Mascheroni, P. (2010). *Rediscutiendo el concepto de ruralidad: población, ingresos y hogares agrodependientes en Uruguay*. Trabajo presentado en la 8ª Bienal del Coloquio de Transformaciones Territoriales de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM), Buenos Aires.

Sánchez Rodríguez, L., Nuez Valarez, J. J., Rodríguez Trambauer, J., & Areosa Aldama, P. (2018). La transformación de una Escuela rural a punto del cierre en un Centro educativo innovador. *Plan Agropecuario*, 168, 12-14. Recuperado de: [Link](#)

Santos, L. (2019). *10 claves educativas en el s. XXI. Educación para el medio rural*. Montevideo: ANEP, CEIP. Recuperado de: [Link](#)

Solari, A. (1958). *Sociología rural nacional*. Montevideo: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

Soler Roca, M. (1987). *El primer núcleo experimental rural de La Mina*. Recuperado de: [Link](#)

Souza, H. (2021). Los predios escolares en el Departamento de Cerro Largo. En P. Díaz Estévez (Ed.), *Informe no 6 del Observatorio de política de tierra* (pp. 119-124). Montevideo: Psicolibros, Waslala. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado de: [Link](#)

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.



REFLEXIONES FINALES

Autor: David Gómez Manrique

[<< Al índice](#)

“¿Pa’ que le sirve a usted la dignidad?”¹⁶¹

Al cierre del proceso colectivo de escritura del presente libro, Colombia lleva casi dos meses de fuertes protestas sociales que han cobrado la vida de decenas de personas. Si bien los motivos de la protesta son diversos y las manifestaciones han involucrado diferentes regiones y sectores sociales, hay un elemento generalizado en los reclamos vinculado al profundo descontento de la sociedad frente a los alarmantes niveles de exclusión y desigualdad. Según las cifras reportadas por el Departamento Nacional de Estadística de Colombia (DANE), en el año 2020 el coeficiente de Gini para el total nacional fue 0,544, la pobreza monetaria 42,5% y la pobreza monetaria extrema 15,1% en el total nacional (DANE, 2021), es decir, cerca de 21 millones de personas tienen ingresos por debajo del mínimo mensual necesario para cubrir sus necesidades básicas.

Aún con lo alarmantes que resultan estas cifras, impresiona aún más constatar que ni la situación ni el descontento en Colombia son casos aislados en la región latinoamericana y caribeña. Entre los años 2014 y 2019, el coeficiente de Gini no se ha reducido y tanto la pobreza, como la pobreza extrema crecieron hasta llegar, en 2019, a cifras del 30.5% para la primera y del 11.3% para la segunda (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2020). Así, no sorprende que a finales del mencionado año los llamados “estallidos sociales” en Chile, Ecuador y Bolivia pusieran en evidencia la inconformidad de miles de ciudadanos frente a condiciones sociales, económicas y políticas injustas. Los testimonios de los manifestantes (en su mayoría jóvenes) coinciden en señalar que protestan por mejorar el acceso a la educación, a la salud y a futuros más dignos para todas y

todos. Estos miles de ciudadanos cuestionan los modelos de desarrollo y se suman a la pregunta recogida en el epígrafe “¿pa’ que le sirve a usted la dignidad?”.

El conjunto de textos presentados en este libro se ha articulado desde un marco teórico y metodológico común, que da cuenta cómo el patrimonio cultural inmaterial (PCI), en tanto acervo insoslayable, posibilitaría entender desde los Estados e instituciones las respuestas a esa pregunta que resuena con insistencia en las voces de toda la región.

Las posibilidades de aplicación del modelo propuesto son múltiples y variadas dada su apertura a la adecuación contextual. En la articulación patrimonio-mercado, por ejemplo, ya sea a través de emprendimientos económicos basados en prácticas culturales, como la sericicultura o el turismo de carnaval, un análisis multidimensional permite dar cuenta de los diferentes actores y abordar de manera más clara las conexiones intersectoriales. En el acceso a los derechos culturales por parte de poblaciones rurales o mujeres afrodescendientes, el modelo analítico puede poner en evidencia tanto las fortalezas como las debilidades del accionar estatal; en cuanto a las posibilidades se podrían mencionar la conexión con políticas ambientales y de salud pública, nuevos modelos de negocio y uso/adecuación de tecnologías digitales, sus efectos sobre las comunidades y la agencia de estas como fuerza transformadora y resignificadora, entre otras. En la aproximación analítica a procesos y proyectos de salvaguardia, se abren posibilidades hacia la complejización de los análisis y es posible articular nuevas categorías como la recogida en el último capítulo sobre la escuela rural, escrito por Picún y Gómez. También en un enfoque de género, donde esta categoría puede explorarse “en sus múltiples consecuencias políticas, económicas, sociales y culturales”, como lo afirman de Fraga y Severino en su capítulo sobre el protagonismo de las mujeres en el PCI, invitándonos a pensar desde y no únicamente sobre el PCI.

161 Frase de la película colombiana *La estrategia del caracol* (1993) del director Sergio Cabrera, retomada como slogan en medio de las protestas en Colombia.

En consideración de lo ya expuesto, los retos a considerar son también múltiples, entre ellos motivar a poner en obra una herramienta analítica que en profundidad colabore a comprender lo que implica la relación compleja PCI-Inclusión social. En esta dirección, el aporte del modelo presentado caracterizado por su apertura, multidimensionalidad, lo no jerárquico de sus dimensiones y la transversalización relacional de las mismas, puede arrojar luz sobre la sustentabilidad de los procesos del PCI, lo cual es indisoluble de su salvaguardia y de los procesos de inclusión social. Esta propuesta solicita en primer lugar, tal como se ejemplificó en el capítulo segundo, ahondar en el análisis a partir de los indicadores propuestos, de su adecuación o de nuevos indicadores emergentes. También es fundamental la construcción minuciosa de los mismos, ya que permitirán dar cuenta adecuadamente de la complejidad de los elementos a analizar. Tal como lo solicita el enfoque sistémico de la complejidad, estos procesos metodológicos son factibles sólo a partir de un trabajo inter y transdisciplinar, que ponga en juego los “intersaberes” para integrar la salvaguardia del PCI en los planes, políticas y programas estatales, articulando el aporte de la salvaguardia en las diferentes dimensiones del desarrollo, tal como es el llamado de la Convención de 2003.

Esta intención no es un tema nuevo en la órbita de la UNESCO. En definitiva, se trata de profundizar en las articulaciones entre cultura y desarrollo, un tema de discusión recurrente en los pronunciamientos y actividades de esta organización desde hace más de 30 años.¹⁶² Más allá de los avances logrados, la coyuntura actual impuesta por la pandemia de COVID-19 de-

manda redoblar esfuerzos para concretar, en el corto y mediano plazo, esta articulación.

Cabe tener presente en estas reflexiones finales, que la mencionada Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) plantea en su preámbulo que el PCI es considerado “crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible” (UNESCO, 2018: 3) y posteriormente especifica que, para ser reconocido bajo esta Convención, el PCI debe ser compatible con los imperativos de desarrollo sostenible. Aunque la Convención no ahonda en esta compatibilidad, las directrices operativas para su aplicación van un poco más allá y señalan que el PCI “debe reconocerse como un recurso estratégico para facilitar el desarrollo sostenible” (UNESCO, 2018: 77) y que para una eficaz aplicación de la Convención, “los Estados Partes intentarán por todos los medios apropiados reconocer la importancia del patrimonio cultural inmaterial y valorizar su función de impulsor y garante del desarrollo sostenible, así como integrar plenamente su salvaguardia en los planes, políticas y programas de desarrollo que adopten en todos los planos” (UNESCO, 2018: 76).

No obstante, las dificultades que se presentan para hacer efectiva la necesaria articulación intersectorial, aún se constituyen como uno de los principales obstáculos para la salvaguardia efectiva del PCI.¹⁶³ Esta

162 En la declaración final de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales en África (AFRICA CULT), los Estados Africanos participantes declararon: “la autenticidad cultural y el progreso técnico son, en la reciprocidad y la complementariedad de sus efectos, la prenda más segura del desarrollo cultural y del advenimiento de nuevas sociedades que enlacen con la alta tradición del humanismo africano” (UNESCO, 1975).

163 El reto existe aún al interior del sector cultural. Cabe señalar que uno de los grandes desafíos en la implementación de la mencionada Convención ha sido siempre la búsqueda de un enfoque integral que permita abordar las dimensiones materiales e inmateriales del patrimonio, respetando tanto sus interrelaciones como sus diferencias. De hecho, desde el 2004 el tema fue explícitamente abordado por la UNESCO en la declaración de Yamato (2004) ya mencionada en el capítulo primero de este libro, en la cual se reconoce la interdependencia de ambas dimensiones y se hace un llamado a la salvaguardia integral del patrimonio, con la participación de las comunidades y grupos involucrados. Desde ese momento los intentos de articulación de las diferentes Convenciones han sido un esfuerzo continuo (incluyendo, desde 2005, la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales), pero aún no concretado.

ha sido una problemática histórica y común en el mundo¹⁶⁴ y en la región, como lo identificó el estado del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI realizado por el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL, 2019), debido al “lugar poco preponderante que suelen ocupar las instituciones culturales en la agenda política de los Estados latinoamericanos y la complejidad de la gestión pública basada en la fragmentación y especialización sectorial” (CRESPIAL, 2019: 39). Si esta articulación no se logra, se obtura toda posibilidad de incidir en planes, programas y políticas de alto impacto, como, por ejemplo, el ordenamiento territorial, las políticas educativas o la equidad de género.

La relevancia de este reto es tal que en 2018 la Séptima reunión de la Asamblea General de los Estados Parte de la Convención de 2003 aprobó la implementación de un nuevo sistema de presentación de informes periódicos de avance en la implementación de la Convención. El nuevo sistema busca, entre otras cosas, abordar la salvaguardia de manera más integral y brindar herramientas a los Estados para medir los impactos y efectos de ella, haciendo explícitos los avances en términos de género, inclusión social y participación comunitaria. En paralelo a este cambio global, desde la UNESCO, tuvo lugar en la región el desarrollo del modelo analítico multidimensional presentado en este volumen, liderado por la ReCA PCI LAC. La singularidad del modelo aquí presentado, tal como lo ejemplifican los casos recopilados, es que esta propuesta de la mencionada Red está construida desde y para la realidad latinoamericana, y en esa medida permite centrar las lecturas en las posibilidades y retos de la salvaguardia para la inclusión social en el continente.

Responder al reto de la intersectorialidad desde el modelo analítico multidimensional implica inicialmente un cambio profundo en el lenguaje y las formas de comunicación desde el sector cultural hacia otros sectores. Es decir, adicionalmente a las dificultades ya identificadas por el CRESPIAL, en cuanto al lugar periférico de las instituciones culturales, es necesario superar la debilidad del sector cultural para construir argumentos acerca de las articulaciones entre cultura y desarrollo sostenible que sean suficientemente sólidos y comprensibles para otros sectores. En esta dirección, el conjunto intersectorial podría comprender concretamente cómo la salvaguardia del PCI también contribuye a lograr los objetivos de la Agenda 2030.

A los fines que el modelo planteado permita lograr esa resonancia, no solo las dimensiones, variables e indicadores deben formularse desde y para la intersectorialidad (esto es, teniendo en cuenta los contextos, actores y lenguajes específicos de cada sector particular bajo metodologías de trabajo colaborativo no excluyentes), sino que deberían priorizarse algunos sectores particulares como interlocutores principales. A la luz de las dimensiones del modelo y los casos presentados en la segunda parte, es evidente el rol protagónico de aquellos sectores tales como educación, turismo, salud, seguridad social, participación política, conservación ambiental y ordenamiento territorial, entre otros. Sin embargo, estos espacios altamente especializados, con instrumentos específicos de planificación y tradiciones epistemológicas fuertes, suelen ser poco permeables a dialogar con otros campos de conocimiento.

No obstante, el esfuerzo por disolver estas fragmentaciones es muy valioso ya que en dichos sectores hay temáticas específicas sobre las cuales el PCI y su salvaguardia tienen mucho que aportar, tanto sobre como desde el PCI. Por ejemplo, la seguridad alimentaria, las prácticas médicas y sanitarias, las formas propias de enseñar y aprender (así como los

164 Para un análisis del trabajo de la UNESCO sobre cultura y desarrollo sostenible ver: Torggler, Murphy, France y Balta Portales (2015).

contenidos que se plantean en los espacios educativos), el manejo del agua, los conocimientos sobre el cambio climático, los riesgos de desastres naturales, la preservación de los recursos naturales y ambientales, y la construcción de paz, entre otros, representan escenarios concretos en los cuales la metodología analítica propuesta a partir de modelo multidimensional debe ser desplegada en todo su potencial para hacer de la salvaguardia del PCI no sólo el objetivo del accionar institucional, sino un medio más contextualizado y pertinente para la definición de planes, programas y proyectos.

Retomando el epígrafe de este texto, la película de la cual fue extraído narra la estrategia de los habitantes de un inquilinato en una antigua casona del centro histórico de Bogotá, quienes frente a la inminencia de su desalojo debido a la intención del dueño de la casa de demolerla para abrir paso a un “proyecto de renovación urbana”, deciden moverse del lugar pero llevándose consigo la casa, ladrillo por ladrillo, para reconstruirla en otro lugar. La frase en cuestión es pronunciada en la escena final de la película por don Gustavo, uno de los protagonistas y narrador de la historia, como respuesta a un periodista quien refiriéndose a todo el esfuerzo que implicó llevarse la casa auestas, le pregunta: “don Gustavo, lo que no entiendo es, ¿todo esto para qué?”, a lo que el narrador le responde airadamente evidenciando que tras toda la narración el periodista no había entendido el punto fundamental, “Pa’ la dignidad hombre, pa’ la dignidad nuestra!”.

Finalmente, quienes participamos en este proyecto internacional de la ReCA PCI LAC, deseamos que lo producido active un significativo número de procesos de co-construcción que permitan visibilizar la dignidad de las comunidades, sus conocimientos, saberes y tradiciones; procesos donde no queden dudas acerca de que el PCI y su salvaguardia importan y, por sobre todo, aportan a la construcción de un mejor mañana.

REFERENCIAS

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (2019). *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: avances y perspectivas. Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del CRESPIAL*. Recuperado de: [Link](#)

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2020). *Panorama social de América Latina*. Recuperado de: [Link](#)

Departamento Nacional de Estadística de Colombia (2021). *Comunicado de prensa: Pobreza monetaria, Año 2020*. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (1975). *Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales en África*. Recuperado de: [Link](#)

UNESCO (2018). *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*. Paris: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

Torggler, B., Murphy, R., France, C., & Balta Portoles, J. (2015). *UNESCO’s Work on Culture and Sustainable Development: Evaluation of a Policy Theme*. Paris: UNESCO. Recuperado de: [Link](#)

**ACERCA DE LOS AUTORES MIEMBROS
DE LA RECA PCI LAC**

Andrés, Gonzalo Darío

Doctor en Comunicación Social (Universidad Nacional de Rosario, UNR, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad Nacional de Entre Ríos, UNER, Argentina). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Estudios Sociales (UNER-CONICET). Profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación (UNER).

e-mail: gonzaloandres4@gmail.com

Barrantes Jiménez, Celia

Magister Profesional en Diseño Urbano. Licenciada en Antropología Social. Profesora interina de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica (UCR).

e-mail: b.celia@gmail.com

Basaure Aguayo, Francisca

Magister en Patrimonio intangible, sociedad y desarrollo territorial (Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile). Antropóloga Social (Universidad de Chile). Investigadora de la Fundación Crear (Iquique, Chile).

e-mail: fran.basaure@gmail.com

Chang Vargas, Giselle

Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura, Magister en Lingüística y Licenciada en Antropología. Catedrática en proyectos de docencia, investigación y acción social. Coordinadora de la Cátedra Patrimonio y Diversidad Cultural de la Universidad de

Costa Rica (UCR).

e-mail: giselle.chang@ucr.ac.cr

Endere, María Luz

PhD in Archeology. MA in Museum and Heritage Studies. Abogada, Licenciada en Arqueología. Investigadora Principal CONICET, Instituto INCUAPA (CONICET-UNICEN). Vicedecana de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (FACSO, UNICEN). Directora del Doctorado en Arqueología (FACSO, UNICEN). Profesora titular Ordinaria de la cátedra de Legislación y Manejo de Recursos Culturales (FACSO).

e-mail: mendere@soc.unicen.edu.ar

Flores Sasso, Virginia

Doctora en Arquitectura; Maestría en Conservación y Restauración de Monumentos y Bienes Culturales. Arquitecta. Investigador Titular (Senior Researcher) en la Carrera de Investigación Nacional otorgada por el Consejo Nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología (CONESCYT), del Ministerio de Educación Superior, Ciencia y Tecnología (MESCYT) de la República Dominicana. Investigadora y Docente de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM) en Santo Domingo, República Dominicana.

e-mail: virginiaflores@pucmm.edu.do

de Fraga, Hilda Jaqueline

Doctora y Magister en Educación (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). Licenciada en Estudios Sociales e Historia. Vice-Coordinadora del grupo Historia Cultural de la Asociación Nacional de Historiadores del Brasil/Sección RS y Coordinadora Adjunta de la Comisión de Gestión del Acervo del Instituto Histórico Geográfico de Rio Grande do Sul. Docente-Investigadora de la Universidad Federal do

Pampa (UNIPAMPA, RS/Brasil) en temas de patrimonio y género, educación patrimonial y gestión del patrimônio. Profesora Asociada del Curso “Bacharelado em Produção e Política Cultural” (UNIPAMPA). e-mail: hildajaqueline7@gmail.com

Gómez, Gonzalo

Maestrando en Información y Comunicación (Universidad de la República). Lic. en Ciencias Antropológicas (Universidad de la República). Docente Ayudante (Departamento de Metodología de la Investigación, Facultad de Información y Comunicación, UdeLaR). e-mail: gonzalo.gomez@fic.edu.uy.

Gómez Manrique, David

Doctor en Ciencias Humanas y Sociales (Universidad Nacional de Colombia). Antropólogo social (Universidad Nacional de Colombia). Asesor, Consultor y Académico especializado en el análisis e implementación de las políticas públicas en el marco del multiculturalismo estatal y al campo del patrimonio cultural inmaterial (PCI). Coordinador Técnico del Centro regional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de América latina y el Caribe (CRESPIAL, 2019-2020). e-mail: davidg1981@gmail.com

Guerrero Jiménez, Bernardo

Doctor en Ciencias Socioculturales. Universidad Libre de Amsterdam. Licenciado en Sociología. Profesor Titular de la Universidad Arturo Prat (Iquique, Chile). e-mail: bguerrer@unap.cl

Guevara-Sotelo, Yurany

Magister en Sociología (Universidad del Valle). Psicóloga (Pontificia Universidad Javeriana Cali). Investi-

gadora y profesora independiente (Pontificia Universidad Javeriana Cali y Universidad del Valle). e-mail: yguevara@javerianacali.edu.co

Levrand, Norma

Doctora en Derecho. Abogada. Investigadora Asistente (Instituto de Estudios Sociales, CONICET-UNER). Profesora adjunta (Facultad de Ciencias de la Gestión, Universidad Autónoma de Entre Ríos) y Jefa de trabajos prácticos (Facultad de Ingeniería y Ciencias Hídricas, Universidad Nacional del Litoral). e-mail: levrand.norma@uader.edu.ar

Mariano, Mercedes

Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Licenciada en Antropología Social (FACSO-UNICEN). Investigadora asistente del CONICET - Instituto INCUAPA (CONICET- UNICEN). Jefa de Trabajos Prácticos ordinaria en las cátedras de Fundamentos de Antropología y Antropología Sociocultural II. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires (UNICEN). e-mail: mercedes.mariano@gmail.com

Moreno Nava, Ignacio

Doctor en Pensamiento Complejo. Coordinador del Laboratorio de Gestión Cultural y Humanidades Digitales / Profesor Investigador de tiempo completo de la Licenciatura en Estudios Multiculturales (Universidad de La Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, México). e-mail: imoreno@ucemich.edu.mx

Muñoz Ruiz, Carlos Victor

Doctor en Microbiología. Profesor investigador del Centro Interdisciplinario de Investigación para el

Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán (CIDIR) del Instituto Politécnico Nacional (IPN, México).
e-mail: cvmunoz@ipn.mx

Picún, Olga

Doctora en Ciencias Antropológicas (Universidad Autónoma Metropolitana de México, UAM). Licenciada en Musicología (Universidad de la República, Udelar, Uruguay). Profesora Adjunta de la Facultad de Información y Comunicación - FIC (Udelar), en régimen de dedicación total. Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación – ANII, nivel I Humanidades / Arte.
e-mail: olga.picun@fic.edu.uy

San Martín, Patricia Silvana

Doctora en Humanidades y Artes (Universidad Nacional de Rosario, UNR, Argentina). Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora Titular ordinaria de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Docente-Investigadora Cat. I de la UNR. Vicedirectora del Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IRICE: CONICET-UNR).
e-mail: sanmartin@irice-conicet.gov.ar

Severino, José Roberto

Doctor en Historia Social (Universidad de São Paulo, USP, Sao Paulo, Brasil). Investigador en el Centro de Estudios multidisciplinares en Cultura y en el Núcleo de Estudios de las Diversidades, Intolerancias y Conflictos (CULT e do Diversitas/USP). Docente de “Teorias da Cultura e Políticas culturais” (Facultad de Comunicación de la Universidad Federal de Bahía, Brasil).
e-mail: jseverino@ufba.br

Sevilla, Manuel

PhD en Antropología (University of Toronto). Investigador en el grupo de investigación “Poiesis” y Profesor Titular de la Facultad de Creación y Hábitat (Pontificia Universidad Javeriana Cali, Colombia).
e-mail: msevilla@javerianacali.edu.co



Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social

Aportes para la agenda de desarrollo de la era
post-COVID en América Latina y el Caribe

La pandemia de la Covid-19 y sus consecuencias han reafirmado los valores de la cultura como vector de resiliencia y desarrollo humano, tanto social como económico. Esta debe ser integrada de forma holística en el marco de las políticas nacionales adoptadas para superar esta crisis sin precedentes y valerse de su papel transformador para lograr una mejor reconstrucción. En este sentido, es necesario reconocer y visibilizar el rol del Patrimonio Cultural Inmaterial, como prácticas, saberes y manifestaciones vivas generadoras de identidad y pertenencia de grupo, en las agendas del desarrollo social inclusivo, así como atender y potenciar las iniciativas culturales de las comunidades.

Esta publicación ofrece un primer acercamiento a analizar la interrelación del patrimonio vivo con la inclusión social a partir de estudios de caso de América Latina y el Caribe y desde una propuesta de modelo metodológico de análisis multidimensional.



unesco

Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

